



प्राक्कथन .

पश्चिम के राजनीतिक विचारको ने आज की सभ्यता के मूल्यों और राजनीतिक व्यवस्थाओं को जन्म दिया है। इन महान् चिन्तकों की दार्शनिक उपलब्धियाँ आज के बुद्धि-जगत् को सुरक्षित रखनी हैं।

माध्यम की कठिनाई के कारण आज की युवा पीढ़ी इस ज्ञान-भण्डार का उपयोग करने में अपने को अशक्त पा रही है। विश्वविद्यालयों के शिक्षकों से यह अपेक्षा की जाती है कि वे द्विभाषी होने के कारण सक्रमण की इस समस्या को अच्छी स्तरीय पाठ्य-पुस्तकों द्वारा पूरी करेंगे।

प्रस्तुत पुस्तक हिन्दी माध्यम से इसी दिशा में एक अच्छा प्रयास है। लेखक का परिश्रम सफल रहा है। उर्दू की पुस्तक को बोधगम्य बनाती है। आशा है डॉ. प्रभुदत्त शर्मा का यह प्रयास हिन्दी माध्यम के नए लेखकों को प्रेरणा दे सकेगा।

Acc 10.

कुलपति
राजस्थान विश्वविद्यालय

ए. जी. लाल

माशचात्य राजनीतिक विचारों का इतिहास

(प्लेटो से मार्क्स)

विभिन्न विश्वविद्यालयों द्वारा स्वीकृत पाठ्य-पुस्तक



डॉ. प्रभुदत्त शर्मा

एम. ए. (राजनीति एवं इतिहास), पी-एच. डी. (अमेरिका)

एम. पी. ए. (अमेरिका), एच-एच-एल-विजेता

प्रोफेसर एवं अध्यक्ष, राजनीति विज्ञान विभाग

राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर

प्रारम्भ

प्रो. ए. बी. लाल

पूर्व प्रोफेसर

राजस्थान विश्वविद्यालय,

© PUBLISHERS

All Rights Reserved with the Publishers
Published by College Book Depot, 83 Tri
Printed at S. Y. Printing House

संशोधित संस्करण की भूमिका

‘पाश्चात्य राजनीतिक विचारों का इतिहास’ (प्लेटो से मार्क्स) अपने संशोधित नए संस्करण में आपके सामने प्रस्तुत है। गत दशक में इस पुस्तक का जो स्वागत हुआ है और इससे लाभान्वित होने वाले जिन विद्यार्थियों और शिक्षकों ने हमें जो भी प्रतिक्रियाएँ और सुझाव दिए हैं, उन्हें सामने रखकर पुस्तक में कितने ही आमूलचूल परिवर्तन एवं संशोधन किए गए हैं। कहना न होगा कि विचारों के इतिहास में मूल विचार तो नहीं बदलते, किन्तु उन पर चलता रहने वाला विचार-मन्यन और व्याख्याएँ युग और काल के साथ-साथ नए रूप ग्रहण करती रहती हैं। इस संस्करण में हमारा यह प्रयास रहा है कि भारतीय विद्यार्थी को आज की समस्याओं पर सोचने और समझने के लिए एक आधुनिक विचारभूमि प्रदान की जाए। गत दशक में जो नई शोध सामग्री इस क्षेत्र में प्रकाशित हो सकी है उसे भी यत्रतत्र सर्वत्र छात्रोपयोगी ढंग से इस नए संस्करण में समाहित कर लिया गया है।

कागज के अभूतपूर्व अभाव और छपाई की आकस्मिक महँगाई की प्रतिकूल परिस्थितियों में भी हम अपने नए संस्करण को उसी कठेवर में प्रकाशित कर सके हैं, इसके लिए हमारे प्रकाशक-बन्धु विशेष बधाई के पात्र हैं।

गतिशीलता एवं निरन्तरता विचारों की दुनिया की एक सहज विशेषता है। अतः आगामी संस्करण के लिए आपके विचार एवं सुझाव सादर आमन्त्रित हैं।

प्रभुदत्त शर्मा

दो शब्द

'प्लेटो से मार्क्स' तक पाश्चात्य राजनीतिक दर्शन का इतिहास एक लम्बी बुद्धिवादी कहानी है, जिसकी पृष्ठभूमि में यूरोप की जनतान्त्रिक सम्यता विकसित एवं वर्द्धित हुई है। प्लेटो और अरस्तू जैसे गम्भीर चिन्तक, अगस्तीन थॉमस और लूथर जैसे धर्मवादी तथा नैकियावली, वोदाँ, ग्रोशियस और हॉब्स जैसे नीति निरपेक्ष दार्शनिकों और विचारको ने पश्चिम के राजनीति-दर्शन में उन सभी तत्त्वों का सन्निवेश किया है जो किसी भी दर्शन को गतिशील, व्यावहारिक एवं आदर्श बनाते हैं। लॉक, रूसो, मॉण्टेस्क्यू, ह्यूम, बर्क, बेन्थम, जैम्स मिल, ऑस्टिन, जार्ज ग्रोट, एलेक्जेंडर वेन, जे. एस मिल, काँण्ट, फिबटे, हीगल, ग्रीन, ब्रैंडले, बोसांके, कामटे, हर्वर्ट स्पेंसर, ह्वेसले, बेजहॉट, वैलास, मेकडूगल एवं मार्क्स आदि इस इतिहास के इतिवृत्त केवल नायक मात्र नहीं हैं वरन् उनके विचारों की द्वन्द्वात्मकता ही मानव विचारों के बौद्धिक विकास की वह आत्मा है जिसमें समुचा युग अपनी समग्र परिस्थितियों के साथ प्रतिबिम्बित एवं प्रतिध्वनित होता सुनाई पड़ता है। पश्चिम के राजनीतिक विचारों का यह इतिहास बुद्धिवादी इन्सान की एक बौद्धिक तीर्थ-यात्रा है और पश्चिम की सम्यता, सस्कृति, राजनीतिक संस्थाएँ एवं राष्ट्रीय चरित्र इन्हीं विचारों के परिप्रेक्ष्य में जन्मे और मर-भर कर जीये हैं।

प्रस्तुत रचना इस दीर्घकालीन राजनीतिक विचारों के इतिहास को विद्यार्थियों के हित की दृष्टि से संक्षेप में प्रस्तुत करने के लिए तैयार की गई है। बहुत थोड़े में स्पष्ट ढंग से वे सभी मूल बातें कहने का प्रयास किया गया है जिनका आधार लेकर एक गम्भीर विद्यार्थी अपना अध्ययन अपने आप चला सकता है। भाषा, शैली एवं विवेचना की दृष्टि से भी सरलता, स्पष्टता और बोधगम्यता की ओर विशेष रूप से सचेष्ट रहा गया है।

आशा है विद्यार्थी-जगत् इसे उपयोगी पाएगा और इसके अनुशीलन से लाभान्वित हो सकेगा।

लेखक

अनुक्रमणिका

- 1 राजनीतिक चिन्तन का स्वरूप और महत्त्व
(Nature and Importance of Political Thought)
- राजनीतिक चिन्तन की प्रमुख समस्याएँ (2) राजनीतिक परिस्थितियाँ और राजनीतिक विचारक (5) राजनीतिक चिन्तन के अध्ययन की उपयोगिता और महत्त्व (6) यूरोपीय एवं अयूरोपीय विचार (8)
- यूनानी राजनीतिक चिन्तन . जीवन और राजनीति का यूनानी दृष्टिकोण, नगर-राज्य (Greek Political Thought : Greek View of Life and Politics, City States)
- यूनान में क्रमवद्ध राजनीतिक चिन्तन का उदय (9) यूनान में राजनीतिक चिन्तन के उदय के कारण (11) यूनानी राजनीतिक चिन्तन का क्षेत्र (14) यूनानी राजदर्शन की विशेषताएँ अथवा जीवन और राजनीति के प्रति यूनानी दृष्टिकोण (15) यूनानी एवं मध्यकालीन राजदर्शन (17) यूनानी और आधुनिक राजदर्शन (18) यूनानी नगर राज्यों की विशेषताएँ (19)
- प्लेटो से पूर्व का राजनीतिक चिन्तन सोफिस्ट, सुकरात, सिनिक्स तथा साइरेनेइक्स (Political Thought Before Plato . Sophists, Socrates, Cynics and Cyrenaics)
- सोफिस्टों के सामान्य लक्षण (25) सोफिस्टों के सिद्धान्त और राजनीतिक विचार (26) सोफिस्टों का योगदान (30) सुकरात (470-399 B. C.) (32) सुकरात का जीवन ध्येय और उसकी पद्धति (33) सुकरात का दर्शन (34) सुकरात के राजनीतिक विचार (35) सुकरात तथा सोफिस्ट : क्या सुकरात एक सोफिस्ट था (37) सिनिक्स तथा साइरेनेइक्स (38)
- प्लेटो,
(Plato, 427-347 B. C.)
- प्लेटो जीवन परिचय (41) प्लेटो के ग्रन्थ (43) प्लेटो की शैली तथा अध्ययन पद्धति (44) प्लेटो पर सुकरात का प्रभाव (45) रिपब्लिक : स्वरूप एवं विषयवस्तु (47) रिपब्लिक में न्याय सिद्धान्त (50) रिपब्लिक में शिक्षा सिद्धान्त (63) रिपब्लिक में साम्यवाद का सिद्धान्त (72) रिपब्लिक में आदर्श राज्य (85) दार्शनिक राजा की धारणा में मौलिक सत्य (94) आदर्श राज्य का पतन और शासन प्रणालियों का वर्गीकरण (95) कानून का निषेध (96) रिपब्लिक में लोकतन्त्र की आलोचना (97) प्लेटो और फासीवाद (98) प्लेटो स्टेट्समैन तथा लॉज (101) स्टेट्समैन (101) स्टेट्समैन में आदर्श शासक एवं कानून सम्बन्धी विचार (102) स्टेट्समैन में प्लेटो का राज्य वर्गीकरण (106) स्टेट्समैन व रिपब्लिक के राजनीतिक विचारों में अन्तर (108) स्टेट्समैन की आलोचना (108) लॉज (108) लॉज में प्रतिपादित प्रमुख सिद्धान्त (110) प्लेटो के उपादर्श-राज्य का सर्वांग रूप (120) लॉज का, मूल्य, क्रम तथा देन (120) प्लेटो की रचनाओं में यूनानी तथा सार्वभौम तत्त्व (121)
- अरस्तू,
(Aristotle, 384-322 B. C.)
- पॉलिटिक्स : एक अपूर्ण कृति (126) अरस्तू पर लॉज का ऋण (128) अरस्तू के राज्य सम्बन्धी विचार (129) अरस्तू के दास-प्रथा सम्बन्धी विचार (137) अरस्तू की दास प्रथा की धारणा की आलोचना (141) अरस्तू के सम्पत्ति सम्बन्धी विचार

(143) अरस्तू के परिवार सम्बन्धी विचार (145) अरस्तू द्वारा प्लेटो के साम्यवाद की आलोचना (147) अरस्तू के नागरिकता सम्बन्धी विचार (149) अरस्तू के कानून सम्बन्धी विचार (152) अरस्तू की न्याय सम्बन्धी धारणा (155) अरस्तू के शिक्षा सम्बन्धी विचार (158) अरस्तू एवं प्लेटो के शिक्षा सम्बन्धी विचारों की तुलना (163) सविधान का अर्थ और सविधानों का वर्गीकरण (164) सर्वोत्तम सविधान अथवा व्यावहारिक राज्य (170) आदर्श राज्य (173) अरस्तू के क्रान्ति सम्बन्धी विचार (177) अरस्तू और प्लेटो (183) अरस्तू में यूनानी एवं सार्वभौम तत्त्व और उसका प्रभाव (186) अरस्तू का प्रभाव : अरस्तू राजनीति का जनक (189)

6 अरस्तू के बाद का चिन्तन एपीक्यूरियन और सिनिक विचारक
(Political Thought after Aristotle : Epicureans and The Cynics)
नगर राज्यों का पतन और नए दृष्टिकोण का उदय (192) एपीक्यूरियनवाद (193)
सिनिक विचारक (196)

7 रोमन राजनीतिक चिन्तन
(Roman Political Thought)
रोम का सांविधानिक विकास (198) रोमन राजनीतिक चिन्तन की विशेषताएँ (200) रोमन राजनीतिक विचारक : पोलिवियस (202) सिसरो (204) सिसरो का राजनीतिक दर्शन (205) सेनेका (211) रोमन कानून (213) रोमन प्रभु शक्ति की धारणा (216) रोमन राजदर्शन का योगदान (217)

8 स्टोइक्स
(Stoics)
प्राकृतिक विधियाँ (219) सार्वभौम विश्वजनित राज्य का सिद्धान्त अथवा सार्वदेशिकता या विश्व-नागरिकता (220) मानव स्वभाव (221) स्टोइक दर्शन की आलोचना (221) स्टोइक दर्शन का प्रभाव (222) राजनीतिक विचारों के क्षेत्र में यूनान की देन (223)

प्रारम्भिक ईसाईयत का राजनीतिक चिन्तन : सन्त अम्ब्रोज, सन्त ऑगस्टाइन, ग्रेगरी महान् ...
(Political Thought of Early Christianity : St. Ambrose, St. Augustine, Gregory the Great)

ईसाई धर्म का अभ्युदय और विकास (224) ईसाईयत की विजय के परिणाम (226) ईसाई धर्म का प्रारम्भिक राजनीतिक चिन्तन (229) ईसाई आचार्यों का राजनीतिक दर्शन (231) सन्त ऑगस्टाइन (354-430) (233) ग्रेगरी महान् (540-604) (238) दो तलवारों का सिद्धान्त (239) ईसाईयत की देन (242)

मध्यकालीन राजनीतिक चिन्तन : इसकी पृष्ठभूमि और विशेषताएँ, चर्च एवं राज्य
(Medieval Political Thought : Its Background and Chief Features, The Church and the State)

मध्यकालीन राजनीतिक चिन्तन की पृष्ठभूमि (243) न्यूटन (जर्मन) जातियों के राजनीतिक विचार (243) सामन्तवाद (245) पोप की शक्ति का विकास (248) पवित्र रोमन साम्राज्य (251) राष्ट्रीयता की भावना का विकास (253) मध्ययुग का अनुदान और उसकी विशेषताएँ (254) चर्च और राज्य के मध्य सघर्ष का युग (259) 14वीं शताब्दी के विवाद की विशेषताएँ (266) चर्च तथा राज्य द्वारा अपने-अपने पक्ष में प्रस्तुत दावे (267)

मध्य युग के प्रमुख विचारक : सेलिस्बरी, टॉमस एक्वीनाम, जॉन, जॉन ऑफ पेरिस, नोर्तिसियो ऑफ पेदुआ, विलियम ऑफ ओकम	270
(Leading Thinkers of Middle Ages : Salisbury, Thomas Aquinas, John of Paris, Marsilio of Padua, William of Occam)			
जॉन ऑफ मेनिमबरी (1115-1180) (270) सन्त टॉमस एक्वीनाम (1227-1274) (273) एजिडियस रोमेनस (282) दॉमिनि (284) जॉन ऑफ पेरिस (287) मार्सिलियो ऑफ पेदुआ (289) विलियम ऑफ ओकम (298)			
परिपदीय आन्दोलन	298
(The Conciliar Movement)			
परिपदीय आन्दोलन : सिद्धान्त, प्रादुर्भाव के कारण एवं उद्देश्य (298) परिपदे (302) आन्दोलन की असफलता (305) आन्दोलन का महत्त्व (307) परिपदीय आन्दोलन के प्रमुख विचारक (308)			
पुनर्जागरण	314
(Renaissance)			
पुनर्जागरण : अर्थ एवं परिभाषा (314) पुनर्जागरण की पृष्ठभूमि (315) पुनर्जागरण के कारण (316) पुनर्जागरण का प्रारम्भ और प्रसार : इटली का पक्ष-प्रदर्शन (318) यूरोप के अन्य भागों में पुनर्जागरण (320) पुनर्जागरण के सामान्य प्रभाव (321)			
धर्म-सुधार और प्रतिवादात्मक धर्म-सुधार	324
(Reformation and Counter Reformation)			
परिचयात्मक धर्म सुधार आन्दोलन का स्वरूप (324) सुधार आन्दोलन के प्रमुख नेता और उनके राजनीतिक विचार (326) सुधार आन्दोलन में निरंकुशतावाद और प्रजातन्त्र के बीज (336) धर्म सुधार आन्दोलन की देन और उसका महत्त्व (338) प्रतिवादात्मक धर्म सुधार आन्दोलन (338)			
मैकियावेली	341
(Machiavelli)			
मैकियावेली : जीवन, अध्ययन-पद्धति और कृतियाँ (341) मैकियावेली युग जिज्ञा के रूप में (344) मानव स्वभाव : सार्वभौम अर्थवाद (346) मैकियावेली के धर्म और नैतिकता सम्बन्धी विचार (349) मैकियावेली के राज्य सम्बन्धी विचार (353) अन्तर्दृष्टि और कृतियाँ (360) मैकियावेली : आधुनिक-युग का पिता, उत्पत्ति देन और प्रभाव (362)			
बोदाँ एवं ग्रीशियम	364
(Bodin and Grotius)			
जीन बोदाँ : जीवन, रचनाएँ एवं पद्धति (366) बोदाँ के राज्य और परिवार सम्बन्धी विचार (368) बोदाँ के प्रभुसत्ता सम्बन्धी विचार (371) बोदाँ के मुख्यतः राज्य सम्बन्धी अन्य विचार (375) बोदाँ और मैकियावेली की आधुनिकता के अग्रदूत के रूप में तुलना (378) ह्यूगो ग्रीशियस (380) ग्रीशियम के प्राकृतिक कानून सम्बन्धी विचार (382) ग्रीशियम का अन्तर्राष्ट्रीय कानून सम्बन्धी विचार (384) ग्रीशियस के प्रभुता सम्बन्धी विचार (386) ग्रीशियस की देन और उसका महत्त्व (388)			

सामाजिक अनुबंध का युग - हॉब्स

(Age of Social Contract : Hobbes)

हॉब्स : जीवन-चरित्र, कृतियाँ एवं पद्धति (389) हॉब्स का वैज्ञानिक भौतिकवाद (391) हॉब्स के मानव स्वभाव सम्बन्धी विचार (395) प्राकृतिक अवस्था के विषय में हॉब्स के विचार (397) प्राकृतिक अधिकार और प्राकृतिक नियम (399) आत्म-रक्षा की प्रकृति और बुद्धिसंगत आत्मरक्षा (401) राज्य की उत्पत्ति तथा उसका स्वरूप (403) प्रभुसत्ता (405) नागरिक कानून पर हॉब्स के विचार (407) राज्य तथा चर्च (408) हॉब्स का व्यक्तिवाद (410) हॉब्स के विचारों की आलोचना और मूल्यांकन (411)

लॉक
(Locke)

जीवनी, कृतियाँ एवं पद्धति (416) मानव स्वभाव, प्राकृतिक अवस्था एवं प्राकृतिक अधिकार (418) लॉक का सामाजिक सविदा (424) सरकार के कार्य और उसकी सीमाएँ (427) लॉक के कुछ अन्य विचार (429) लॉक की असंगतियाँ (432) लॉक का महत्व और प्रभाव (434)

रूसो
(Rousseau)

जीवन-परिचय, कृतियाँ एवं पद्धति (437) मानव स्वभाव तथा प्राकृतिक अवस्था पर रूसो के विचार (439) रूसो की सामाजिक सविदा सम्बन्धी धारणा (442) रूसो की सामान्य इच्छा सम्बन्धी धारणा (445) रूसो की सम्प्रभुता सम्बन्धी धारणा (454) रूसो के शासन सम्बन्धी विचार (455) रूसो के कुछ अन्य प्रमुख विचार (456) रूसो का मूल्यांकन एवं प्रभाव (459)

मॉण्टेस्क्यू
(Montesquieu)

जीवनी, कृतियाँ एवं पद्धति (464) राज्य की उत्पत्ति सम्बन्धी विचार (466) मॉण्टेस्क्यू के विधि-सम्बन्धी विचार (466) सरकारों का वर्गीकरण (469) मॉण्टेस्क्यू के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार (471) मॉण्टेस्क्यू का शक्ति विभाजन का सिद्धान्त (472) मॉण्टेस्क्यू के कुछ अन्य विचार (476) मॉण्टेस्क्यू का मूल्यांकन एवं प्रभाव (477)

ऐतिहासिक अनुभववादी : ह्यूम और बर्क
(The Historical Empiricists : Hume and Burke)

डेविड ह्यूम की जीवनी और कृतियाँ (479) ह्यूम का संशयवाद (480) ह्यूम के राजनीतिक विचार (481) प्राकृतिक विधि का विनाश (484) ह्यूम का प्रभाव (485) एडमण्ड बर्क (486) बर्क की समकालीन-पूरिस्थितियाँ और उनका प्रभाव (487) बर्क के राज्य अथवा समाज और सामाजिक सविदा सम्बन्धी विचार (488) नवविधान, संसदीय प्रतिनिधित्व और राजनीतिक दल (491) अधिकार, सम्पत्ति, नान्ति आदि पर बर्क के विचार (493) बर्क का मूल्यांकन एवं प्रभाव (495)

उपयोगितावादी : जर्मी बेन्थम ¹	497
(The Utilitarians : Jeremy Bentham, 1748-1832)				
उपयोगितावाद का विकास (497) उपयोगितावाद के सिद्धान्त (498) जर्मी बेन्थम (500) बेन्थम का उपयोगितावाद एवं सुखवादी मापक यन्त्र (502) बेन्थम का राजदर्शन (506) बेन्थम के सिद्धान्तों की आलोचना (517) बेन्थम की राजनीतिक चिन्तन को देन (520)				
जैम्स मिल	523
James Mill, 1773-1836)				
मिल का मनोविज्ञान (523) मिल का सरकार सम्बन्धी सिद्धान्त (524) मिल का राजनीतिक-अर्थशास्त्र (526) कानून और अन्तर्राष्ट्रीय कानून पर मिल के विचार (526) मिल का शिक्षा सिद्धान्त (527)				
जॉन ऑस्टिन	528
(John Austin, 1790-1859)				
ऑस्टिन के विधि सम्बन्धी विचार (528) ऑस्टिन का सम्प्रभुता सम्बन्धी सिद्धान्त (530) ऑस्टिन एक उपयोगितावादी के रूप में (535) ऑस्टिन का महत्त्व और प्रभाव (536)				
जार्ज ग्रोटे तथा एलेक्जेंडर बेन	537
(George Grote and Alexander Bain)				
जार्ज ग्रोटे (537) एलेक्जेंडर बेन (539)				
जॉन स्टुअर्ट मिल	541
(John Stuart Mill, 1806-1873)				
मिल के उपयोगितावादी विचार (545) मिल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा (550) मिल की राज्य सम्बन्धी धारणा (560) शासन की सर्वश्रेष्ठ प्रणाली (561) मिल की प्रतिनिध्यात्मक शासन सम्बन्धी धारणा (562) जॉन स्टुअर्ट मिल एक असन्तुष्ट प्रजातन्त्रवादी के रूप में : वेपर के विचार (568) जॉन स्टुअर्ट मिल का राजनीतिक अर्थव्यवस्था का सिद्धान्त (571) मिल का योगदान (देन) और स्थान (573)				
आदर्शवादी परम्परा . इमैनुअल कॉण्ट	576
(Idealist Tradition Immanuel Kant)				
आदर्शवाद का अभिप्राय और उसकी ऐतिहासिक परम्परा (576) आदर्शवाद का सिद्धान्त (577) जर्मन आदर्शवादी कॉण्ट (580) कॉण्ट से पूर्ववर्ती विचारधारा (582) कॉण्ट के दार्शनिक विचार (584) कॉण्ट की नैतिक इच्छा तथा नैतिक स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार (586) कॉण्ट के राजनीतिक विचार (588) कॉण्ट के दर्शन की आलोचना और उसका मूल्यांकन (595)				
जोहान गोटेलेब फिक्टे	598
(Johann Gottlieb Fichte, 1752-1814)				
फिक्टे के राजनीतिक विचार (599)				
जार्ज विल्हेल्म फ्रेड्रिक हीगल	603
(George Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)				
हीगल की द्वान्द्विक पद्धति (605) हीगल का व्यक्तिवाद तथा राज्य का सिद्धान्त (613) राज्य और व्यक्ति के हितों में कोई विरोध नहीं (615) राज्य व्यक्ति में उच्च एवं सर्वोच्च नैतिक समुदाय है (616) राज्य और नागरिक समाज में अन्तर				

(619) राष्ट्रीय राज्य, अन्तर्राष्ट्रीयतावाद और युद्ध (621) दण्ड तथा सम्पत्ति (623) विधान पर हीगल के विचार (624) हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा (627) हीगल के दर्शन की आलोचना (631) हीगल का प्रभाव एवं मूल्यांकन (636)

टॉमस हिल ग्रीन

(Thomas Hill Green, 1836-1882)

टॉमस हिल ग्रीन (1836-1882) (640) ग्रीन के विचार दर्शन के ज्ञोत (642) ग्रीन का आध्यात्मिक सिद्धान्त (644) ग्रीन का स्वतन्त्रता सम्बन्धी सिद्धान्त (647) ग्रीन की अधिकार सम्बन्धी धारणा (650) प्राकृतिक कानून पर ग्रीन के विचार (654) सम्प्रभुता पर ग्रीन के विचार (655) प्रतिरोध का अधिकार (658) 'सामान्य इच्छा' पर ग्रीन के विचार (660) राज्य के कार्यों पर ग्रीन के विचार (662) राज्य और समाज (665) विश्व-बन्धुत्व एवं युद्ध पर ग्रीन के विचार (666) दण्ड पर ग्रीन के विचार (668) सम्पत्ति पर ग्रीन के विचार (671) ग्रीन के दर्शन का मूल्यांकन (673)

ब्रैडले एवं बोसांके

(Bradley and Bosanquet)

फ्रांसिस हर्वर्ट ब्रैडले (679) वर्नाडि बोसांके (682) बोसांके का इच्छा सिद्धान्त (683) राज्य एवं व्यक्तिगत तथा सार्वजनिक कार्यों पर बोसांके के विचार (687) बोसांके के दर्शन की आलोचना और मूल्यांकन (690) ग्रीन और बोसांके (692) बोसांके तथा हीगल (693)

विज्ञानवाद : आगस्ट कॉम्टे, हर्वर्ट स्पेंसर और हक्सले

(The Scientific School : August Comte, Herbert Spencer and Huxley)

आगस्ट कॉम्टे (695) कॉम्टे के राजनीतिक विचार (696) कॉम्टे का कानून और राजनीतिक सिद्धान्त (698) प्रत्यक्ष सरकार का सिद्धान्त (699), प्रत्यक्षवादी धर्म या मानवता का धर्म (701) कॉम्टे की आलोचना और मूल्यांकन (702) हर्वर्ट स्पेंसर (704) स्पेंसर का विकासवादी सिद्धान्त (709) स्पेंसर का सामाजिक सावयव का सिद्धान्त (713) स्पेंसर के सामाजिक सावयव सिद्धान्त की व्याख्या (714) स्पेंसर का राजनीतिक चिन्तन (716) स्पेंसर के दर्शन की आलोचना (722) स्पेंसर का मूल्यांकन (725) थॉमस हेनरी हक्सले (727)

3 बेजहॉट, वॉलास, मेकडूगल

(Bagehot, Wallas, McDugal)

वॉल्टर बेजहॉट (730) ग्राहम वॉलास (735) विलियम मेकडूगल (741)

कार्ल मार्क्स और वैज्ञानिक समाजवाद तथा मार्क्स के पूर्ववर्ती विचारक

(Karl Marx and Scientific Socialism and His Predecessors)

कलनावादी विचारक (748) सर टॉमस मूर (749) सेंट साइमन (751) चार्ल्स फोरियर (753) रॉबर्ट ओवन (756) कार्ल मार्क्स (759) मार्क्स का वैज्ञानिक समाजवाद (765) द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद (765) इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या (773) मार्क्स के ऐतिहासिक भौतिकवाद का आलोचनात्मक मूल्यांकन (779) वर्ग-संघर्ष का सिद्धान्त (782) मार्क्स का मूल्य एवं अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त (793) मार्क्स का राज्य सिद्धान्त (797) मार्क्स का मूल्यांकन (800)

राजनीतिक चिन्तन का स्वरूप और महत्त्व

(Nature and Importance of Political Thought)

मानव-सभ्यता की राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक, धार्मिक, आदि सभी संस्थाओं के स्वरूपों को समझना, उनमें सम्बन्धित समस्याओं का मनन और समाधान करना एक गम्भीर बौद्धिक चुनौती है। मनुष्य प्रादिकाल में ही उस चुनौती को झेलते हुए आगे बढ़ता रहा है। राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में, विश्व की हर सभ्यता ने अपने ज्ञान-काल से ही राज्य और विविध राजनीतिक संस्थाओं के विभिन्न पहलुओं पर न्यूनाधिक चिन्तन किया है। वर्तमान में भी यह प्रक्रिया निरन्तर चल रही है। राज्य सम्बन्धी मौलिक प्रश्नों पर विचार-विमर्श एवं मीमांसा करना ही राजनीतिक चिन्तन है और यह चिन्तन उसी पुराना है जितना स्वयं राज्य। वेपर के अनुसार—“राजनीतिक चिन्तन वह चिन्तन है जिसका सम्बन्ध राज्य के आकार, राज्य के स्वभाव तथा राज्य के लक्ष्य से है। इसका मुख्य कार्य ‘समाज में मानव का नैतिक पर्यवेक्षण’ करना है। इसका उद्देश्य राज्य के अस्तित्व, स्थिरता तथा नित्यता के लिए विवरण प्रस्तुत करना ही नहीं है, बल्कि राज्य क्या है और किसी को राज्याज्ञा का पालन क्यों करना चाहिए, राज्य का कार्य-क्षेत्र क्या है और कोई राज्याज्ञा का उल्लंघन कैसे कर सकता है, तथा राज्य के बिना अपूर्ण मानव की शक्ति क्या रह जाती है, आदि का उत्तर देने के लिए भी यह चिरकाल से प्रयत्नशील है।”¹

वस्तुतः राज्य, समाज और मनुष्य के पारस्परिक सम्बन्ध राजनीतिक चिन्तन के विशेष अंग हैं। ये सुदूर, अज्ञात अतीत में मानव-जीवन को प्रभावित करते रहे हैं। ‘मनुष्य की प्रकृति और उसके कार्य, जो विश्व से उसका सम्बन्ध जिनमें कि सम्पूर्ण जीवन का विवेचन अन्तर्निहित है और इन दोनों बातों की परस्पर क्रिया-प्रतिक्रिया से उत्पन्न होने वाली मनुष्य की अपनी सह-जातियों से सम्बन्ध की समस्या ही राजनीतिक चिन्तन का प्रमुख विषय है और इसके अन्तर्गत राज्य का स्वरूप, प्रयोजन तथा उसके कार्यों का विवेचन—सभी समाविष्ट हैं।”²

राजनीतिक चिन्तन की विषय-सामग्री का स्पष्ट आभास मिलता है, लेकिन राज्य और उसके संस्थानों तथा उनके विभिन्न पहलुओं से सम्बन्धित प्रश्नों का कोई भी निश्चित अथवा सर्वसम्मत उत्तर प्राप्त नहीं होता क्योंकि राजनीतिक जीवन के उद्देश्य सामान्य जीवन के उद्देश्य से अलग नहीं हैं। “अतः राजनीतिक चिन्तन तथा राजनीतिक सिद्धान्त के प्रश्नोत्तर, अन्त में, हमारे उचित और अनुचित की धारणाओं के धर्मकांटे पर ही तोले जाते हैं। राजनीतिक चिन्तन नैतिक दर्शन (Ethical Theory) की एक शाखा है। इसके मौलिक सिद्धान्तों के विषय में सदा मतभेद रहा है और सम्भवतः सदा-सर्वदा रहेगा।”³ राजनीतिक चिन्तन इतना विस्तृत और जटिल है कि युगों से इस पर चिन्तन चला आ रहा है और इसका कोई छोर नजर नहीं आता। विस्तार का आभास प्राचीन, मध्यकालीन एवं अर्वाचीन विचारकों की रचनाओं में प्राप्त होता है और प्रत्येक विचारक की मान्यताएँ उसकी अपनी दार्शनिक धारणाओं से प्रभावित हैं। इन कृतियों में तत्कालीन युग और उसकी प्रमुख समस्याएँ मुखरित हुई हैं।

1 वेपर : राजदर्शन का स्वाध्यायन (हिन्दी) पृ 1.

2 Phyllis Doyle : A History of Political Thought, p 15

3 वेपर : उपरोक्त, पृ 1.

राजनीतिक चिन्तन की प्रमुख समस्याएँ (Major Problems of Political Thought)

राजनीतिक समस्याओं पर विचार-विमर्श और सीमांसा करना ही राजनीतिक चिन्तन है। इन समस्याओं पर विभिन्न युगों में और एक ही युग में विभिन्न मत प्रकट किए हैं। ये प्रमुख समस्याएँ निम्नलिखित हैं—

(1) राज्य की उत्पत्ति की समस्या (Problem of The Origin of State)—राज्य की उत्पत्ति के विषय में इतिहास के पृष्ठों को उलटने पर हमें कोई निश्चित सूचना नहीं मिलती अतः अनुमान और अन्वेषण का आश्रय लेकर ही हम उस मार्ग पर अब तक बढ़ पाए हैं। राज्य की उत्पत्ति के विषय में प्राधुनिक युग के आरम्भ में दो प्रमुख सिद्धान्तों—दैवी-उत्पत्ति सिद्धान्त और सामाजिक संविदा सिद्धान्त का विशेष प्रचलन था। प्रथम सिद्धान्त के अनुसार राज्य ईश्वरकृत है और द्वितीय सिद्धान्त के अनुसार मनुष्यकृत। 18वीं शताब्दी में संविदा-सिद्धान्त यूरोप में निरङ्कुश दैवी राजसत्ता के नियन्त्रण के लिए बड़ा सहायक सिद्ध हुआ, किन्तु 19वीं शताब्दी में ऐतिहासिक ज्ञान में वृद्धि हुई। ऐतिहासिक अनुशीलन में आलोचनात्मक पद्धति का विकास हुआ, और विकासवाद के सिद्धान्तों के प्रसार को बल मिला। फलस्वरूप संविदा सिद्धान्त को काल्पनिक और अमान्य समझा जाने लगा एवं विकासवादी सिद्धान्त को लोकप्रियता मिली। यह विकासवादी सिद्धान्त ही वर्तमान में राज्य की उत्पत्ति का सर्वाधिक मान्य, उचित और तर्क-सम्मत सिद्धान्त है। गार्नेर के अनुसार, “राज्य न तो ईश्वर की कृति है, न किसी दैवी शक्ति का परिणाम ही, न किसी प्रस्ताव अथवा संविदा की सृष्टि है और न ही परिवार का विस्तार मात्र कहा जा सकता है। यह विकास और उन्नति की एक घीमी सतत् प्रक्रिया है। यह अक्सरमात् नष्टी बना। अपनी प्रारम्भिक अवस्था से धीरे-धीरे विकसित होकर इसने अपने वर्तमान स्वरूप को प्राप्त किया है।” राज्य का प्रादुर्भाव धर्म-शून्य मानव-समाज में व्यवस्था और संरक्षण की आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए हुआ समझा जाता है।

(2) राज्य के स्वरूप और उसके आदेश के पालन की सीमा की समस्या (Problem of The Nature of State and Obedience to It)—राज्य के स्वरूप के विषय में विभिन्न विचारकों में मतभेद का अभाव रहा है। उन्होंने विभिन्न युगों में और यहाँ तक कि एक ही युग में भी विभिन्न एवं परस्पर विरोधी विचार प्रकट किए हैं। प्लेटो के पूर्वगामी सोफिस्टों ने राज्य की कृत्रिम व्यवस्था की सजा दी थी। उनके अनुसार मनुष्यों ने राज्य को एक ऐसे लक्ष्य की पूर्ति के लिए बनाया है जिसे हम प्राकृतिक व्यवस्था के अनुकूल नहीं मान सकते। कुछ उग्रवादी एवं क्रान्तिकारी विचारकों ने तो राज्य की प्रकृति के ही विरुद्ध बताया है। वे कहते थे कि अपनी उक्ति के अनुसार दूसरों को अधीन बनाना तथा उनके ऊपर शासन करना प्रकृति का धर्म है। राज्य सबल का निर्बल पर शासन सम्भव बना देता है क्योंकि राज्य का लक्ष्य है बहुमत की सेवा तथा सुरक्षा और बहुमत सदैव निर्बल व्यक्तियों का रहा है। क्रान्तिकारी सोफिस्टों का यह तर्क एक प्रादर्श जनतन्त्री राज्य पर कुठाराघात करते हुए अत्याचारी राज्यों का मर्मथन करता है और इसीलिए प्लेटो (Plato) ने सोफिस्ट-सिद्धान्तों पर करारा प्रहार करते हुए राज्य को एक स्वाभाविक संगठन माना है। प्लेटो और अरस्तू (Aristotle) का यह दृढ़ विश्वास था कि मनुष्य की सामाजिक भावना से ही राज्य की उत्पत्ति हुई है। राज्य का विकास सर्वथा स्वाभाविक है और व्यक्ति राज्य में रहते हुए ही अपने विकास के सर्वोच्च शिखर पर पहुँच सकता है। राज्य की प्रकृति के सम्बन्ध में अपना मत व्यक्त करते हुए अरस्तू ने कहा है—“राज्य का जन्म जीवन के लिए हुआ और जीवन को श्रेष्ठ व सम्पन्न बनाने के लिए आज तक जीवित है।”

राज्य की प्रकृति के सम्बन्ध में और भी अनेक धारणाएँ हैं। कुछ विचारकों के अनुसार राज्य दैविक सृष्टि होने के कारण स्तुत्य है, तो कुछ अन्य दार्शनिकों के मत में यह एक ऐसा शोषण-यन्त्र है जो धनिक और सम्पन्न वर्ग के हाथ में खेलते हुए आर्थिक रूप से निर्बल व्यक्तियों का शोषण करता है। समझौतावादियों के विचारानुसार राज्य मनुष्यों के आपसी समझौते का परिणाम है और

प्रहार करते हुए सर्वजनवासिनी लोकप्रिय प्रभुसत्ता (Popular Sovereignty) के सिद्धांत का प्रतिपादन किया। उसने इस भाँति यह मान्यता प्रकट की कि प्रभुसत्ता राजा में नहीं अपितु राज्य की सम्पूर्ण जनता में निहित है। 19वीं शताब्दी में लिखित सविधानों के प्रचलन के फलस्वरूप राज्य के विभिन्न अंगों में शक्ति-विभाजन के सिद्धांत को जबरन दबाने का प्रयत्न किया गया कि राज्य के किस अंग में प्रभुसत्ता का निवास है। ऑस्टिन ने अविभाज्य प्रभुसत्ता के सिद्धांत का प्रतिपादन किया तो बहुतावादीयों (Pluralists) ने उस पर कठोरतम आघात करते हुए राज्य की प्रभुसत्ता के अस्तित्व को अस्वीकार्य बतलाया। लॉस्की ने तो यहाँ तक कह डाला कि "प्रभुत्व-कल्पना को त्याग देना राज्य विज्ञान के लिए स्थायी रूप से उपयोगी होगा।" क्रेब (Krabbe) ने भी लॉस्की के साथ सहमत होते हुए कहा है कि "राज्य प्रभुत्व का सिद्धान्त राजनीति शास्त्र से समाप्त कर दिया जाना चाहिए।"

(6) सरकार सम्बन्धी समस्या (Problem of Government)—सरकार सम्बन्धी प्रश्न भी राजनीतिक चिन्तन का विशेष केन्द्र रहा है और आज भी है। सरकार राज्य के कार्यों की पूर्ति का यन्त्र है। यह वह मशीन है जो राज्य की इच्छा को कार्यान्वित करती है। यह राज्य का क्रियात्मक रूप है और उसकी आत्मा मानी जा सकती है। ये प्रश्न विचारकों के मन-मानस को सदैव से मथते रहे हैं। सरकार का संगठन कैसा होना चाहिए? सरकार के अन्तर्गत अंग-कार्यपालिका, व्यवस्थापिका एवं न्यायपालिका में परस्पर कौन से सम्बन्ध बान्धनीय हैं? सरकार की शक्ति का केन्द्रीकरण एक उपयुक्त स्थिति है अथवा उसका विकेन्द्रीकरण किया जाना लाभदायक होगा? ये सभी प्रश्न आज पहले की अपेक्षा अधिक महत्वपूर्ण बन गए हैं।

(7) कानून के स्वरूप की समस्या (Problem of the Nature of Law)—राज्य व्यवस्था को संचालित करने के लिए कानून का निर्माण किया जाता है। कानून राज्य की ध्वज-पूति और उसके कार्य-पालन हेतु एक अनिवार्य संस्थान है। कानून के सम्बन्ध में उठने वाले विभिन्न प्रश्नों में विशेष ये हैं कि कानून का स्वभाव क्या है? कानून बनाने का अधिकार किस होना चाहिए? कानून शासक की इच्छा की अभिव्यक्ति है या जनता की सामान्य इच्छा की? कानून का स्वतन्त्रता एवं व्यक्ति से क्या सम्बन्ध है? कानून को नागरिकों के अधिकारों एवं कर्तव्यों के संदर्भ में किस प्रकार मूल्यांकित किया जाए?

भारतीय विचारकों ने कानून के मूल स्रोत धर्मशास्त्रों की व्यवस्था एवं रीति-रिवाजों को माना है। रोमन विचारक भी रीति-रिवाज को कानून का प्रधान स्रोत मानते थे। 13वीं शताब्दी से वहाँ इस तबीन विचार का आरम्भ हुआ कि कानून राजा द्वारा राजा के प्रतिनिधियों के साथ परामर्श करके बनाई गई व्यवस्था है। वर्तमान काल की राजनीतिक व्यवस्थाएँ कानून को राज्य की इच्छा की अभिव्यक्ति मानती हैं जिसका निर्माण सर्वसाधारण द्वारा निर्वाचित व्यवस्थापिका संसदों द्वारा होना चाहिए और जिसमें सामाजिक आवश्यकताओं के अनुरूप समायोजन सशोधन होने की गुंजाइश आवश्यक है। स्पष्ट है कि यह विचार आधुनिक लोकतन्त्रात्मक विकास का फल है।

(8) नागरिकता के अधिकार एवं कर्तव्यों की समस्या (Problem of Citizens' Duties and Rights)—कानून से धनिक रूप से सम्बन्धित विषय है नागरिकता के अधिकार एवं कर्तव्य। नागरिक के प्रमुख अधिकार कौन-कौन से हैं? नागरिक अधिकारों की सुरक्षा के अर्थ साधन क्या होने चाहिए? आदि महत्वपूर्ण प्रश्न राजनीतिक चिन्तन की विशेष सामग्रियाँ हैं।

(9) राज्य के विभिन्न प्रकारों की समस्या (Problem of Different types of States)—राजनीतिक चिन्तन का एक अन्य प्रमुख प्रश्न राज्य के विभिन्न प्रकारों का है। प्लेटो और अरस्तु के समय से ही पाश्चात्य विद्वान् राजतन्त्र, लोकतन्त्र आदि शासन के विविध प्रकारों की विवेचना करते रहे हैं। भारतीय ग्रन्थों में भी विविध प्रकारों की शासन-प्रणालियों का उल्लेख मिलता है।

(10) विभिन्न राज्यों के सम्बन्ध की समस्या (Problem of Relationship of Different States)—राजनीतिक चिन्तन की एक प्रमुख समस्या है—विभिन्न राज्यों के पारस्परिक सम्बन्ध।

महेश ने, राजनीतिक चिन्तन को समझाते बहुरूपी और अगणित है। एक प्रमुख समस्या के साथ प्रत्येक प्रमुख उप-समस्याओं को फिर उभारी भी उप-समस्याओं जुड़ी हुई है। इसके प्रतिरिक्त समस्याओं पर मुख्य-विशेष के साथ चिन्तन का स्वरूप बदलता रहा है। मध्यकाल में यदि राज्य और नरों के बीच प्रमुख या विवाद माना जा तो पिछली दो शताब्दियों में राजनैतीय और लोकतन्त्रीय चिन्तनों के प्रतिपादन में परिणामित रही और अब राज्य का बदला हुआ कार्यक्षेत्र विशेष महत्वपूर्ण बन गया है।

राजनीतिक परिस्थितियाँ और राजनीतिक विचारक (Political Conditions and Political Thinkers)

राजनैतिक चिन्तन के विकास पर सामाजिक वातावरण एवं राजनीतिक परिस्थितियों का अनुभवों का गहरा प्रभाव पड़ता है। राजनीतिक विचारकों ने केवल बौद्धिक स्तर पर ही विचार नहीं किया है बल्कि अपनी समकालीन परिस्थितियों के निरीक्षण एवं अनुभव के आधार पर भी गम्भीर चिन्तन करने के कुछ परिणाम निकाले हैं। ये परिणाम परिवर्तनशील परिस्थितियों ने निरन्तर रूप में प्रभावित होने रहते हैं और साथ ही नवीन परिणामों का जन्म भी देते हैं। एथेन्स के लोकतन्त्र द्वारा मुक्तता को विप्लान का दण्ड दिग्गजों को घटना ने प्लेटों को बड़ा समन्वित याघात पहुँचाया था। एमिण्ड उमने अपने ग्रन्थ 'रिपब्लिक' में तत्कालीन लोकतन्त्र की कटु आलोचना की और एक ऐसी आदर्श नगर-व्यवस्था प्रस्तुत की जिसमें प्रामाण्य एक मुनियोजित एवं निश्चित ढंग से प्रशिक्षित दार्शनिकों का कुलीन वर्ग होगा। इसी प्रकार कार्ल-मार्क्स की विचारधारा के अनेक सिद्धान्त उसके अपने व्यक्तिगत कटु अनुभवों ने जन्मे हैं। उसने स्वयं औद्योगिक युग में पूँजीपतियों द्वारा निर्धन श्रमिकों का असहनीय शोषण देखा था। यदि उमने यह सब कुछ न देखा होता अथवा उमका जन्म कुछ शताब्दियों पूर्व हुआ होता तो अनवरत वर्ग-संघर्ष के विवादपूर्ण सिद्धान्त पर सम्भवतः वह नहीं पहुँच पाता। अतः यह कहना सर्वथा युक्तिमग्न है कि राजदर्शन की रूपरेखा और उसके विकास पर बाह्य जगत् की गहरी छाप पड़ती रही है।

यहाँ यह भी उल्लेखनीय है कि यद्यपि सामान्यतः राजनीतिक विचारकों के विचार अपनी समकालीन सामाजिक एवं राजनीतिक परिस्थितियों के कारण सीमाबद्ध रहे हैं, किन्तु कुछ विचारकों ने इन सीमाओं को तोड़ने का भी प्रयत्न प्रयास किया है। उन्होंने कुछ ऐसे सिद्धान्तों एवं विचारों का प्रतिपादन किया है जिनका महत्व एवं प्रभाव सार्वकालिक एवं सार्वदेशिक है। गाँधी के सत्य एवं अहिंसा के सिद्धान्त इसी श्रेणी में आते हैं।

राजनीतिक सिद्धान्त मदैव परिस्थितियों की उपज ही नहीं होते अपितु ये नवीन राजनीतिक परिस्थितियों को भी जन्म देते हैं। रूसो ने फ्रांस की राज्य-क्रान्ति को उत्प्रेरित किया। उसने अपनी पुस्तक 'Social Contract' में सामाजिक सविदा-सिद्धान्त के प्रतिपादन द्वारा फ्रांस की राजसत्ता के विरुद्ध व्याप्त असन्तोष को बाणी दी जो फ्रांस की राज्य-क्रान्ति में विस्फोटित हुई।

इस विचार-वैविध्य का एक प्रमुख कारण परिस्थितियाँ तो हैं ही, किन्तु एक अन्य प्रधान कारण भावात्मकता भी कहा जा सकता है। विचारकों के बौद्धिक स्तर में विभिन्नता होना एक स्वाभाविकता है। परिस्थितियों का वातावरण को समझकर सही परिणाम निकालने की क्षमता भी

अलग-अलग होती है। साथ ही व्यक्तिगत रुचि एवं संस्कार भी एक से नहीं होते, अतः वस्तु-परक अन्तर न होते हुए भी विचारको मे भावात्मक अन्तर की विद्यमानता एक सहज अनिवार्यता है। परिणामस्वरूप एक ही वस्तु-स्थिति अलग-अलग व्यक्तियों में अलग-अलग एवं परस्पर विरोधी प्रतिक्रियाओं के रूप में प्रस्फुटित होती है।

उपर्युक्त कारणों के फलस्वरूप राजनीतिक चिन्तन कभी किन्हीं प्रश्नों के अन्तिम उत्तर प्रस्तुत नहीं कर सकता। राजनीतिक चिन्तन अपने आप में सदैव सापेक्ष और अपूर्ण होता है। आज के समाधान अथवा निष्कर्ष कल की नवीन परिस्थितियों में अपूर्ण एवं अन्त मिट्ट हो सकते हैं। साथ ही समस्याओं के सापेक्षिक महत्त्व में भी अन्तर आ जाता है। ऐसी अवस्था में यह जिज्ञासा स्वाभाविक है कि फिर राजनीतिक चिन्तन के अध्ययन की उपयोगिता क्या है।

राजनीतिक चिन्तन के अध्ययन की उपयोगिता और महत्त्व (Utility and Significance of Political Thought)

राजनीतिक चिन्तन के अध्ययन की उपयोगिता पर विचार करते समय सर्वप्रथम ऐसे विचारक सामने आते हैं जो इसे एकदम निरर्थक, अनावश्यक और हानिकारक मानते हैं। इस सम्बन्ध में कुछ प्रमुख मत उल्लेखनीय माने जाते हैं—

(1) “राजनीतिक चिन्तन भगवान् को अर्पित की हुई कुमारी के समान वीर्य है।”¹

—बैकन (Bacon)

(2) “वे देश सौभाग्यशाली हैं, जिनके पास कोई राजनीतिक दर्शन नहीं है। राजदर्शन या तो अभिनव क्रान्ति की सन्तान है या भावी क्रान्ति का द्योतक है।”

—लेस्ली स्टीफेन (Leslie Stephen)

(3) “लोगों में राजनीतिक सिद्धान्त बताने की प्रवृत्ति उत्पन्न हो तो यह कुशासित राज्य का एक निश्चित लक्षण है।”

—बर्क (Burke)

(4) “राजनीतिक तत्त्व-चिन्तन करने वाले दार्शनिक उन व्यक्तियों के समान हैं जो पहले तो पैरों से धूल उड़ाते हैं और फिर यह शिकायत करते हैं कि उन्हें कुछ दिखाई नहीं देता।”

—बर्कली (Berkeley)

राजनीतिक चिन्तन के अध्ययन के ये आलोचक अपने पक्ष में अनेक युक्तियाँ देते हैं। इनका कहना है कि यह दर्शन कोरा विचारात्मक और काल्पनिक है। यह वस्तु-स्थिति की उपेक्षा करता है। इसके द्वारा जटिल प्रश्नों के कोई अन्तिम और पूर्ण उत्तर नहीं दिए जा सकते। समाज की परिस्थितियों में निरन्तर परिवर्तन होते रहते हैं और इस कारण इन पुराने राजनीतिक विचारों की उपयोगिता घटती रहती है अतः कोई भी दर्शन हमारा सही मार्गदर्शक नहीं हो सकता। राजनीतिक चिन्तन की इस प्रकृति पर बार्कर ने इन शब्दों में व्यंग किया है—“राजनीतिक विचार का प्रत्येक प्रोफेसर यह अनुभव करता है कि उसके अतिरिक्त अन्य सभी प्रोफेसर कुछ सन्देहप्रद बातों को स्वयं-सिद्ध तथ्य मानकर उनके आधार पर तर्क कर रहे हैं, उनके युक्तिक्रम की सत्यता सन्देहप्रद है—और उनके द्वारा इनसे निकाले जाने वाले परिणाम निश्चित रूप से गलत हैं।”

उपर्युक्त तर्कों में सत्य का पर्याप्त अणु विद्यमान होते हुए भी यह कहना सत्य से कतराना होगा कि राजनीतिक चिन्तन के अध्ययन की उपयोगिता और महत्त्व आधुनिक युग में घट रहा है। पक्ष के तर्कों को संक्षेप में निम्नलिखित सकेतों में प्रकट किया जा सकता है—

(i) राजनीतिक विचार मानव-इतिहास पर गहरा प्रभाव डालते हैं। ये व्यक्ति को सामाजिक क्रान्तियाँ करने की प्रेरणा देते हैं। 18वीं शताब्दी की फ्रेंच राज्य-क्रान्ति और 20वीं सदी की बोल्शेविक क्रान्ति इसके सुन्दर उदाहरण हैं। इस प्रकार की क्रान्तियाँ मानव-समाज को आगे बढ़ाने वाली सिद्ध हुई हैं। इनसे आधुनिक जीवन में स्वतन्त्रता, समानता और वन्द्यत्व की भावनाओं को बल मिला है।

(iv) राजनीतिक चिन्तन के अध्ययन द्वारा देश के व्यवहार में प्रयुक्त होने वाली राजनीतिक परिभाषाओं का ज्ञान मिलता है। साथ ही राजनीतिक पदों के यथार्थ स्वरूप का भी बोध होता है। हम लोकतन्त्र, साम्यवाद, राष्ट्रीयता, भ्रष्टाचार आदि पदों के सही अर्थों को जान पाते हैं। हमें पता चलता है कि इन विभिन्न परिभाषाओं पर धारणाओं के पीछे कौन-कौनसी भावनाएँ रही हैं और इनमें सब, कौनसे एक किन अर्थों में किन्तु परिवर्तन होने लगे हैं तथा वर्तमान काल में इनका क्या अर्थ दिया जा सकता है।

(v) राजनीतिक परिभाषाओं और पदों के यथार्थस्वरूप को जानने का एक और भी बड़ा लाभ है। इनके द्वारा राजनीतिक क्षेत्र में हमारा ज्ञान परिपक्व होता है। जनतन्त्र के युग में यह ज्ञान राजनीतिक रक्षाओं के भ्रामक प्रचार में नागरिकों की रक्षा करता है।

(vi) राजदर्शन के अध्ययन में हम प्राचीन राजनीतिक दार्शनिकों की विचारधाराओं को जानने का प्रयास करते हैं। इनको जानकर चाहे हम अधिकांश विद्वान्, कुशल और दूरदर्शी न बन सकें, किन्तु उसमें कोई गन्देप नहीं कि ये हमें अनेक गलतियों से बचाने में सहायक सिद्ध होती हैं। राजनीतिक चिन्तन के इतिहास का यह ज्ञान हमें सचेत करता रहता है और नए ढंग से समस्याओं को देखने, समझने एवं मुक्तिकारणों की प्रेरणा देता है।

(vii) इस दर्शन के अध्ययन से वर्तमान इतिहास की घटनाओं और समस्याओं के समझने में भी पर्याप्त सहायता मिलती है। वर्तमान समस्याएँ अतीत की परिस्थितियों से उत्पन्न होती हैं इसलिए अतीत के राजनीतिक सिद्धान्तों का ज्ञान प्राप्त करके ही हम वर्तमान को सही प्रकार समझ सकते हैं। इन्हें ठीक प्रकार में न समझ पाने पर हमें आधुनिक समस्याओं का समुचित समाधान नहीं मिलता। राजनीतिक चिन्तन के इतिहास द्वारा हमें विभिन्न देशों के विभिन्न मन्त्रियों और विचारों का बोध होता है। हम इनके अध्ययन द्वारा अपने देश की राजनीतिक व्यवस्था में कुशलता ला सकते हैं और अपने समाज के उज्ज्वल भविष्य के निर्माण का प्रयत्न कर सकते हैं। अन्य देशों के आदर्शों, विचारों और सिद्धान्तों को समझकर उन्हें अपने अनुरूप ढाल सकते हैं। उन्हें नवीन रूप से अपने सविधान में स्थान देकर हम अपने उपयोग में ला सकते हैं। उदाहरणार्थ, भारतीय सविधान के चौथे भाग की धारा 39-45 में उन सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया गया है जिनके अनुसार भविष्य में राज्य की नीति का संचालन किया जाएगा। इनमें से अधिकांश सिद्धान्त पश्चिम की राजनीतिक विचारधारा से अनुप्राणित हैं।

(viii) राज-दर्शन का ज्ञान हमारी राज्य सम्बन्धी जिज्ञासा को शान्त करने में भी बहुत कुछ सहायक हो सकता है। राज्य की उत्पत्ति, उसका विकास, लक्ष्य और प्रयोजन आदि के प्रश्न हमें सदैव चिन्तनशील रहने के लिए चुनौती देते हैं। इनके उत्तर-सोचना राजनीतिक जागरण का एक चिह्न है और यह चिन्तन हमारे बौद्धिक विकास एवं आनन्द के लिए अनिवार्य है। राजनीतिक चिन्तन के इतिहास को पढ़ने से हमें राजनीतिक प्रश्नों को समझने और उनका समाधान करने की दिव्य दृष्टि मिलती है।

सार रूप में यह निर्विवाद रूप से कहा जा सकता है कि राजनीतिक चिन्तन का अध्ययन अत्यन्त उपयोगी और महत्त्वपूर्ण है। मैक्सी ने ठीक ही कहा है कि—“राजनीतिक दर्शन मानव-व्यवहार के पीछे आज भी महत्त्वपूर्ण चालक शक्तियाँ हैं और अतीत में सदैव रही हैं।”¹

यूरोपीय एवं अयूरोपीय विचार

(European and Non-European Thought)

विभिन्न देशों के समय-समय पर विविध राजनीतिक विचारधाराओं का उदय हुआ है, फिर भी राजदर्शन के अध्ययन का आरम्भ प्राचीन यूनानी विचारकों से किया जाता है। यूरोप के अतिरिक्त प्राचीन भारत, मिस्र, चीन, बेबीलोन, ईरान, सीरिया आदि देशों में भी राजनीतिक विचारों का किसी न किसी रूप में अभ्युदय हुआ है। इन देशों की महान् और प्राचीन जातियाँ राजनीतिक दृष्टि से अत्यन्त समृद्ध थीं। उदाहरणार्थ, भारतीय ग्रन्थों (रामायण, महाभारत, शुक्रनीति आदि) में ऐसे कितने ही राजनीतिक विचार पाए जाते हैं जिनकी तुलना किसी भी श्रेष्ठतम यूरोपीय राजनीतिक चिन्तन से की जा सकती है। यह ठीक ही कहा जाता है कि—“भारत में भी ऐसे व्यक्ति उत्पन्न हुए हैं जिनकी पैरीक्लीज, सीजर, जस्टीनियन, शालीमेन, फ्रेडरिक और वेगेसा के साथ आसानी से तुलना की जा सकती है और जो अपने गुणों के बल पर अपने यूरोपीय समकालीनों एवं समकक्षों को चुनौती दे सकते हैं।” वास्तव में प्राचीन भारत में राजदर्शन पर विचार करने वाले आचार्यों की सत्या कम नहीं है। महाभारत और कौटिल्य के अर्थशास्त्र के अनुशीलन से यह भली-भाँति स्पष्ट है कि प्राचीनकाल में इस विषय पर विशाल ग्रन्थों और महत्त्वपूर्ण शास्त्रों का निर्माण किया गया था। किन्तु यूरोपीय विद्वानों ने अन्य प्राचीन जातियों के राजनीतिक चिन्तन की अवहेलना की और यह विश्वास व्यक्त किया कि राजनीतिक दर्शन का प्रादुर्भाव प्राचीन यूनान में हुआ और विकास केवल पश्चिमी जगत् में।

भारतीय एवं अन्य प्राचीन जातियों के राजनीतिक चिन्तन की जो अवहेलना यूरोपीय लेखकों ने की है, उनके दो कारण हो सकते हैं—

- (i) पूर्वी दार्शनिकों के विचार यूनानी विचारों की भाँति यूरोपीय सभ्यता के अंग नहीं बने।
- (ii) पूर्व के देशों में और वह भी विशेष रूप से भारत में, राजनीतिक विचारधाराओं को यूनानियों की भाँति स्वतन्त्र रूप से लेखबद्ध नहीं किया गया। प्राचीन भारत में इस तरह का जो महत्त्वपूर्ण साहित्य था उसका अधिकांश भाग आज भी प्राप्त नहीं है।

राजनीतिक चिन्तन के वर्तमान अध्ययन की परम्परा पाश्चात्य अथवा यूरोपीय राजनीतिक विचार तक ही सीमित है जिसे तीन भागों में विभाजित किया जाता है—

- (1) प्राचीन राजनीतिक राजदर्शन (आरम्भ से 5वीं शताब्दी तक)।
- (2) मध्ययुगीन राजनीतिक राजदर्शन (5वीं शताब्दी से 15वीं शताब्दी तक)।
- (3) अर्वाचीन (आधुनिक) राजनीतिक राजदर्शन (15वीं शताब्दी से आज तक)।

इनमें से प्रत्येक युग की अपनी विशेषताएँ हैं। प्राचीन राजदर्शन का केन्द्र बिन्दु नगर-राज्य था। इसे सामाजिक संगठन का सर्वोत्तम एवं पूर्ण रूप समझा जाता था। इस समय राजदर्शन का चरित्र आचार-प्रधान था। नगर-राज्यों के लोप होने पर इस युग का अन्त हुआ। बाद में रोमन-साम्राज्य एवं ईसाई धर्म के अभ्युदय ने एक नवीन सामाजिक व्यवस्था को जन्म दिया।

मध्य युग के दर्शन का आधार सार्वभौमवाद (Universalism) रहा। इस समय विश्व-राज्य की कल्पना की गई और राजनीतिक चिन्तन का केन्द्र-बिन्दु आचार न होकर धर्म बन गया। राज्य एवं चर्च के पारस्परिक सम्बन्ध की समस्या इस युग के विचारकों के मन-मानस का मन्थन करती रही।

मध्यकालीन युग को आधुनिक रूप देने का काम पुनर्जागरण (Renaissance) एवं सुधार (Reformation) आन्दोलनों ने किया एवं सार्वभौमवाद का स्थान शैने-शनै राष्ट्रीय राज्य ने ग्रहण कर लिया जो आधुनिक चिन्तन का प्रमुख केन्द्र-बिन्दु है।

यूनानी राजनीतिक चिन्तन : जीवन और राजनीति का यूनानी दृष्टिकोण, नगर-राज्य

(Greek Political Thought : Greek View of Life and Politics, City-States)

राजनीतिक चिन्तन की उत्पत्ति के सम्बन्ध में प्रायः दो मुख्य प्रश्न उठते हैं—क्या राजनीतिक चिन्तन की उत्पत्ति यूनान में हुई थी ? यदि नहीं, तो यूनान को राजनीतिक चिन्तन का जनक क्यों माना जाता है ? यूनानी राजनीतिक चिन्तन और जीवन तथा राजनीति के प्रति यूनानी दृष्टिकोण पर विचार से पूर्व इस जिज्ञासा का समाधान आवश्यक है ।

यूनान में क्रमबद्ध राजनीतिक चिन्तन का उदय ?

(Origin of Systematic Political Theory in Greece)

अधिकांश पाश्चात्य विद्वानों की धारणा है कि राजनीतिक चिन्तन को जन्म देने का श्रेय यूनानियों को है और उसे विकसित करने का कार्य यूरोपवासियों ने किया है, इन क्षेत्रों में पूर्व के देशों का कोई विशेष योगदान नहीं है । बार्कर (Barker) ने लिखा है कि "राजनीतिक चिन्तन का शीर्गणेश यूनानियों से ही होता है । उसके जन्म का यूनानी मानव का शान्त तथा स्वच्छ तर्क बुद्धिवाद (Rationalism) के साथ सम्बन्ध है ।"¹ डनिंग (Dunning) के अनुसार "यूरोप के आर्य ही केवल ऐसे व्यक्ति हैं, जिनके साथ 'राजनीतिक' (Political) शब्द का उचित रूप में प्रयोग किया जा सकता है ।"²

बार्कर आदि विद्वानों के कथन से यदि यह ग्रहण लिया जाए कि यूनानियों से पूर्व की अन्य सभी सभ्यताएँ राजनीतिक दृष्टि से बजर थी तो यह युक्ति-संगत नहीं होगा । यह मानना सर्वथा अनुचित लगता है कि भारत, मिस्र, ईरान, चीन, बेबीलोन आदि देशों में, जहाँ की सभ्यताएँ आज के लोगों के लिए भी ईर्ष्या का विषय लगती हैं-वहाँ कोई राजनीतिक चेतना नहीं थी । इतिहासकारों और प्राचीन वस्तु-वेत्ताओं की शोधों के आधार पर यह प्रमाणित किया जा चुका है कि इन देशों में भी राजनीतिक मस्थाओं का निर्माण हुआ और राजनीतिक समस्याओं पर काफी गहन तथा मौलिक चिन्तन भी किया गया । इन देशों के विचारकों ने बहुत से महत्वपूर्ण राजनीतिक निष्कर्ष निकाले और राजनीतिक अवधारणाएँ भी प्रस्तुत की । इन अवधारणाओं के विकसित रूप कालान्तर में पश्चिमी सभ्यता में पुनर्स्थापित हुए । अब तो अनेक पाश्चात्य विचारक भी यह स्वीकार करते हैं कि केवल यूनानियों को ही राजनीतिक चिन्तन का जन्मदाता होने का श्रेय देना वास्तविकता को नकारना है । इतिहासकार

1 Barker. Greek Political Theory (Hindi Trans.), p 1

2 Dunning : A History of Political Theories—Ancient & Medieval, p. xx.

गैटेल (Gottel) का अभिमत है कि "जिन प्राच्य जातियों के प्राचीन ग्रन्थों में सबसे अधिक राजनीतिक चिन्तन के दर्शन होते हैं, वे हिन्दू, चीनी और यहूदी थे।"¹ मैक्सी (Maxey) के अनुसार भी "हजारों वर्ष पुरानी सभ्यताओं के ज्ञान से हमें यह ज्ञात होता है कि इन विलुप्त युगों की जातियों का राजनीतिक चिन्तन वस्तुतः कितना सम्पन्न और विस्मयकारी था। विचार और व्यवहार—दोनों ही क्षेत्रों में उन्होंने यूरोपीय विचारों की पूर्व-घोषणा की, उनके समकक्ष विचारों की सृष्टि की और एक सीमा तक तो कुछ ऐसे विचारों का शिलान्यास भी किया जो आगे चलकर यूरोपीय राजनीतिक चेतना में प्रस्फुटित हुए।"²

लेकिन यदि बार्कर के कथन का यह आशय लिया जाए कि यूनानी सभ्यता से पूर्व की सभ्यताओं में राजनीतिक चिन्तन का क्रमबद्ध और वैज्ञानिक विश्लेषण नहीं हुआ था तो यह काफी सीमा तक सही है। क्रमिक एवं शृंखलाबद्ध राजनीतिक चिन्तन के जन्मदाता यूनानी ही इसलिए माने जाते हैं कि यूनान में ही इस राजनीतिक चिन्तन को सर्वप्रथम क्रमबद्धता प्राप्त होती है। मैकिलवेन के अनुसार—“राजनीतिक सम्बन्धों पर विचार-विमर्श की जो धारा यूरोपियन जगत् से तथा यूरोपियन संस्कृति से प्रभावित देशों में बह रही है उसका आरम्भ यूनानियों से ही हुआ है।” इसका एक प्रमाण यह है कि राजनीति से सम्बन्ध रखने वाले अनेक महत्त्वपूर्ण शब्द और परिभाषाएँ आज भी यूनानी भाषा की ही हैं। लोकतन्त्र, कुलीनतन्त्र, अल्पतन्त्र, निरंकुश राजतन्त्र आदि विभिन्न शासनो के स्वरूप का अन्वेषण और मूल्यांकन सर्वप्रथम यूनानियों ने ही किया था। उन्होंने ही सर्वप्रथम यह विचार व्यक्त किया कि ऋतुओं के चक्र की भाँति ही राज्यों का भी परिवर्तन-चक्र चलता रहता है। राजतन्त्र क्रमशः निरंकुश राजतन्त्र (Tyranny), कुलीनतन्त्र (Aristocracy), अल्पतन्त्र (Oligarchy) तथा प्रजातन्त्र (Democracy) में परिवर्तित होते रहते हैं। इसमें कोई सन्देह नहीं कि “शासन-प्रणालियों में परिवर्तनों का चक्राकार नियम यूनानियों की महान् खोज थी। उनके परिवर्तन के इस क्रम में सत्यता चाहे न हो, किन्तु परिवर्तन का यह विचार नितान्त सत्य था।”

यूनानियों ने विवेक द्वारा प्रत्येक बात का समाधान करने का प्रयत्न किया। वे चिन्तन के द्वारा निष्कर्षों पर पहुँचने की कोशिश में अग्रणी थे। अपने अनुभव और विवेक से वे अपने सिद्धान्तों का प्रतिपादन करते थे। उन्होंने राज्य की सभी समस्याओं का वैधानिक अध्ययन आरम्भ कर एक परिपाटी कायम की। इसीलिए जर्मन ने लिखा है—“यूनानियों की सबसे बड़ी देन यह है कि उन्होंने राजनीतिक चिन्तन का आविष्कार किया।”³

यूनानी राजनीतिक चिन्तन का सर्वोत्कृष्ट स्वरूप प्लेटो (Plato) तथा अरस्तू (Aristotle) की रचनाओं में मिलता है। उन्होंने अपने अध्ययन का विषय 'राज्य' एवं 'सामाजिक' प्रश्नों को बनाया और उनका क्रमबद्ध विश्लेषण भी किया। प्लेटो ने 'Republic' नामक अपनी अमर कृति में एक आदर्श राज्य की परिकल्पना की और उसके अपेक्षित स्वरूप का चित्रण किया। प्लेटो के शिष्य अरस्तू ने भी राज्य और उसकी समस्याओं के सम्बन्ध में अपने विचारों को अभिव्यक्त किया। इन विचारों ने अपने राजनीतिक विचारों को व्यवस्थित रूप में सामने रखा। प्लेटो और अरस्तू से पूर्व की यूरोपीय जातियों के विचारकों ने कोई ऐसे महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ नहीं लिखे जिनकी तुलना 'Republic Politics' से की जा सके और यदि उन्होंने कोई ग्रन्थ सम्भवतः लिखे भी हो तो आज वे प्राप्य नहीं हैं। यूनानी चिन्तन से पूर्व कोई लिपिबद्ध एवं क्रमबद्ध राजनीतिक चिन्तन नहीं मिलता। आधुनिक विचारधारा का विकास यूनानी चिन्तन के आधार पर हुआ है क्योंकि “जीवन के प्रति यूरोप का जो दृष्टिकोण है, उसे समझने का जो प्रयास है, उसकी समस्त भूमिकाएँ आदिकाल से ही यूनानियों द्वारा स्थायी रूप से निर्मित हुई हैं। जब तक यूरोप ऐतिहासिक जगत् को जानने का प्रयत्न नहीं करेगा तब तक

1 Gottel - History of Political Thought, p 24.

2 Maxey : Political Philosophies, p 8.

3 Livingstone - The Legacy of Greece, p 331

यूनानी विचार और धारणाएँ आदि उसके लिए अपरिहार्य रहेगे, क्योंकि उनके बिना वह ज्ञान सम्भव ही नहीं है।¹

उपर्युक्त प्रसंग में एक प्रश्न यह उठता है कि अन्य प्राचीन जातियाँ क्रमबद्ध राजनीतिक चिन्तन देने में क्यों असफल रही ? इसके उत्तर में यहाँ केवल इतना कहना ही पर्याप्त होगा कि प्राचीन भारत, चीन, मिस्र आदि देशों के निवासी आध्यात्मिक समस्याओं की ओर अधिक रुचि और निष्ठा के साथे आकृष्ट हुए। उनका मन राजनीति जैसे सांसारिक विषय में कम रहा। साथ ही इन देशों में विशाल एवं विस्तृत साम्राज्यों की स्थापना रही। इस कारण जनता राजनीतिक जीवन से कोई प्रत्यक्ष सम्बन्ध स्थापित न कर सकी। इसके विपरीत प्राचीन यूनानी प्रायद्वीप में छोटे-छोटे नगर-राज्यों की स्थापना हुई। वहाँ विभिन्न प्रकार की शासन-प्रणालियाँ कायम हुईं और उनमें तेजी से परिवर्तन आए अतः नागरिकों का राजनीतिक जीवन से व्यावहारिक एवं प्रत्यक्ष सम्बन्ध बना रहा। साथ ही यूनानी जीवन-प्रवृत्ति भी अनुभव और विवेक के सिद्धान्तों का प्रतिपादन करने की ओर अभिमुख रही। धार्मिक तत्त्व उन्हें अधिक आकर्षक प्रतीत नहीं हुए। राजनीतिक विचार-सामग्री उन्हें अधिक उत्तेजक लगी। प्रोफेसर बाउले (Bowle) के शब्दों में, “राजनीतिक चिन्तन के विकास में यूनानी नगर-राज्य का प्रादुर्भाव एक आधारभूत महत्त्व रखता है। निकट पूर्वी साम्राज्य की भारी दिनचर्या, मिस्र और मेसोपोटामिया की नौकरशाही ‘ओल्ड टेस्टामेंट’ के लौह युग के आतताइयों का बुद्धिहीन अनुत्तरदायित्व नष्ट हुआ और एक नई वस्तु का उद्भव हुआ। कल्पनापूर्ण बुद्धि की स्वतन्त्र क्रीड़ा, सुकृतम भावों को व्यञ्जित करने वाले विचारों तथा शब्दों के निर्माण, यूनानी आदर्शों का एक उद्देश्य तारम्य ये सब बातें राजनीतिक चिन्तन के जगत् में महानतम प्रगति की सूचना देती हैं।”²

यूनान में राजनीतिक चिन्तन के उदय के कारण

(Reasons for the Origin of Political Thought in Greece)

क्रमिक एवं शृङ्खलाबद्ध राजनीतिक चिन्तन के जन्मदाता यूनान में ही सर्वप्रथम राजनीतिक दर्शन अथवा चिन्तन का उदय क्यों हुआ ? इसके अनेक कारण हैं, जिनकी विवेचना यहाँ अपेक्षित होगी।

(1) भौगोलिक स्थिति—यूनान सम्यता के दो भू-खण्डों के मध्य बसा था। इसके पूर्व में असीरिया और दक्षिण में मिस्र था। राजनीतिक महत्त्व की दृष्टि से नगण्य फौजीसिया के व्यापारियों ने उनको सम्यता का सन्देश दिया और ऐसा करने में उन्होंने उनकी स्वतन्त्रता पर कोई कुठाराघात नहीं किया। परिणामस्वरूप यूनानियों को स्वतन्त्र रहते हुए अपनी सम्यता के निरन्तर विकास की प्रेरणा मिलती रही और उन्होंने इस अवसर का पूरा-पूरा लाभ उठाया। अपनी विशिष्ट भौगोलिक स्थिति एवं उपरोक्त तथ्यों के कारण यूनान में राजनीतिक चिन्तन के उदय को पर्याप्त बल मिला।

(2) जिज्ञासा-वृत्ति—राजनीतिक दर्शन के उदय के लिए यह स्वाभाविक है कि लोगों में विवेक-बुद्धि और उन्मुक्त जिज्ञासा-वृत्ति हो। अरस्तू के ये शब्द सर्वथा सत्य हैं कि—“सब मनुष्य जानना चाहते हैं। आश्चर्य की भावना उन्हें दार्शनिक बनाती है—दर्शन का एकमात्र स्रोत यही है।” यूनानियों में यही भावना प्रबल रूप से विद्यमान थी। ईसा के जन्म से 500 वर्ष पूर्व तक यूनानी जातियों ने बालकान उपत्यका के उत्तर तथा कृष्णसागर से ईजियन सागर तक के विभिन्न प्रदेशों (वर्तमान यूनान, क्रीट और लघु एशिया) को जीत कर अनेक छोटे-छोटे नगर-राज्यों की स्थापना कर ली थी। ये आक्रांता किसी निश्चित धर्म-संस्कृति एवं परम्परा के अनुयायी नहीं थे। इनके विचारों को नियन्त्रित करने वाली कोई प्राचीन धार्मिक अथवा राजनीतिक परम्परा भी नहीं थी। ये लोग मूलतः जिज्ञासु थे। क्रीट एवं मिस्र की प्राचीन और अत्यधिक उन्नत सम्यताओं के सम्पर्क में आने पर इनमें

1 *Mayor : Political Thought—The European Tradition*, p. 7.

2 *John Bowle : Western Political Thought*, p. 42.

यह इच्छा बलवती हुई कि ये नई वस्तुओं को देखे, खोजें एवं समझें। इसी जिज्ञासा-वृत्ति के कारण यूनानी विचारकों ने विश्व की उत्पत्ति और राज्य सम्बन्धी मौलिक प्रश्नों पर चिन्तन आरम्भ किया।

(3) विवेक-बुद्धि—प्रबल जिज्ञासा-वृत्ति के साथ-साथ यूनानियों में विवेक-बुद्धि की भी कमी नहीं थी। वे विवेक द्वारा रहस्यों का उद्घाटन करना चाहते थे। वे चिन्तन के द्वारा निष्कर्षों पर पहुँचना चाहते थे। उनका ऐसे विचारों में विश्वास नहीं था कि अमूर्त घटना अथवा अमूर्त तथ्य का मूल कारण ईश्वर अथवा प्रकृति है। धर्म मनुष्य की तर्कशीलता को कुण्ठित करता है और धार्मिक तत्त्व की रहस्यात्मकता के प्रति यूनानियों का कोई विशेष आकर्षण नहीं था। वे अनुभव और विवेक से अपने सिद्धान्तों का प्रतिपादन करने की इच्छा रखते थे। भारत, चीन, मिस्र आदि की प्राचीन सभ्यताएँ प्रकृति की उदारता का परिणाम थीं। इन देशों के निवासियों को बिना अधिक व्यावहारिक चिन्तन और परिश्रम के आवश्यकता की सभी वस्तुएँ प्रकृति की कृपा से सहज उपलब्ध थीं। अतः राजनीतिक चिन्तन के लिए आवश्यक व्यावहारिक बुद्धि का विकास उन देशों में इतना नहीं हो पाया जितनी कि यूनान में यूनानियों को परिश्रम एवं विवेक-बुद्धि द्वारा अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति करनी पड़ती थी। वे आलोचना एवं सामूहिक वाद-विवाद में आस्था रखते थे और किसी भी वस्तु को परखने और तर्कों की कसौटी पर कसने के वाद ही उसे स्वीकारते थे। जीवन की विभिन्न समस्याओं के बारे में मीमांसा करना उनका प्रिय विषय था। स्वतन्त्र वाद-विवाद में उनकी गहन रुचि थी। सत्यान्वेषण का अनुराग, बुद्धिवाद, तर्क, विचारों की स्पष्टता, आलोचक वृत्ति आदि इन सभी बातों ने यूनानियों में उच्च-कोटि के चिन्तन की क्षमता उत्पन्न की। बुद्धि और तर्क-प्रधान जीवन के धनी होने के कारण वे राजनीतिक दर्शन के जन्मदाता के रूप में प्रकट हुए।

(4) व्यक्ति की महत्ता का ज्ञान—राजनीतिक चिन्तन के उदय के लिए एक आवश्यक शर्त यह भी है कि व्यक्ति अपनी महत्ता से परिचित हो। जब तक व्यक्ति को स्वयं की महत्ता का ज्ञान नहीं होगा तब तक वह जीवन को मूल्यवान नहीं मानेगा। वह सत्ता-एवं उससे सम्बन्धित जीवन की अनेकानेक समस्याओं पर भी विचार नहीं कर सकेगा। पूर्वकालीन सभ्यताओं में मनुष्यों के जीवन की कुछ ऐसी ही स्थिति थी। उच्च और धनिक वर्गों की प्रसन्नता के लिए निम्नवर्ग के व्यक्तियों का बलिदान दिया जाता था। मानव-जीवन का यह मूल्य राजनीतिक चिन्तन के उदय के लिए उपयुक्त चुनौती नहीं था। दाम-प्रथा के होते हुए भी यूनानी दार्शनिक जीवन के महत्त्व को समझते थे। उन्हें अपनी महत्ता का भान था। वे राजकीय कार्यों में भाग लेते थे और अपने अधिकारों के प्रति सजग थे। इस तरह यूनान की दशा राजनीतिक दर्शन के उदय के अनुकूल थी और यूनानी विचारक राज दर्शन अथवा राजनीतिक चिन्तन के जन्मदाता बन सके।

(5) मानव मूल्य—व्यक्ति की महत्ता के साथ-साथ यूनानी मानवतावाद में भी विश्वास रखते थे। इस प्रायद्वीप में राजनीतिक चिन्तन के विकास का एक बड़ा कारण यह था कि यूनानी देवताओं की कल्पना भी मनुष्यों के रूप में की गई है। उनके चिन्तन का केन्द्रीय विषय मानता था। सुकरात की मान्यता थी कि—“सर्वश्रेष्ठ अनुसन्धान इस विषय का अध्ययन करना है कि मनुष्य को क्या बनना चाहिए और उसे किन बातों का अनुसरण करना चाहिए?” चूँकि राज्य एक मानवीय संगठन है, अतः यह स्वाभाविक था कि वह उनके अध्ययन का एक प्रमुख विषय बनता। परिणामस्वरूप वे राजनीतिक चिन्तन की ओर प्रवृत्त हुए।

(6) नगर-राज्यों का विकास और परिवर्तन-क्रम—नगर-राज्यों के अस्तित्व ने राजनीतिक चिन्तन के लिए अनेक प्रकार से विभिन्न आधार प्रदान किए। प्राचीन मिस्र के राज्यों की भाँति, यूनानी नगर राज्य जड़ अथवा गतिहीन नहीं थे। उनका एक विकास सिद्धान्त था और उन्होंने परिवर्तन के

किनने ही दीर देखे थे। यूनानी जगत् का स्पर्धा ही केवल एक ऐसा राज्य था जो अपने शासन में प्रदूट अविच्छिन्नता की अडिग परम्परा बनाए रख सका, अन्य नगर-राज्यों में समय-समय पर गम्भीर परिवर्तन हुए जिनका क्रम प्रायः एकमा ही रहा—राजतन्त्र (Monarchy) से अभिजात-तन्त्र (Aristocracy) अभिजात तन्त्र से निरकुण-तन्त्र (Tyranny) और निरकुण-तन्त्र से लोकतन्त्र (Democracy)। इन परिवर्तनों ने राजनीतिक चिन्तन के विकास में दो प्रकार से सहायता की। प्रथम तो यह है कि परिवर्तनकारी घटनाओं के कारण इतने तथ्य और आंकड़े जमा हो गए कि उनके आधार पर शोध एवं गिज्ञान्त निर्माण सम्भव था। उनके इतिहास ने सविधानों की दुनिया में प्रयोग के अनेक प्रकार के मन्विधान प्रस्तुत किए। अनेक प्रकार से सविधान बनते-विगडते रहने के कारण यह स्वाभाविक था कि यूनानी चिन्तन में तुलनात्मक विवेचन और विश्लेषण को स्थान मिला। यही स्थिति यूनान में राजनीतिक चिन्तन के विकास के लिए उत्तरदायी बनी।¹ दूसरे यूनानी लोकतन्त्र के नागरिक राजनीतिक प्रश्नों पर लगातार चर्चा करते-करते उसके सिद्धान्तों की चर्चा के उस स्तर तक उसी प्रकार पहुँच गए, जिस प्रकार क्राम्प्टन की सेना के लोकतन्त्र-निष्ठ सिपाही अपने वेतन के प्रश्नों की चर्चा करते-करते राजनीतिक समाज के 'मूल तत्त्वों' की चर्चा तक पहुँच गए थे।

(7) विविधतापूर्ण सामग्री की उपलब्धि—राजनीतिक चिन्तन के उदय के लिए विभिन्नताओं से युक्त सामग्री की उपलब्धि भी एक सहायक स्थिति है, दार्शनिक इसका आधार लेकर विचार करते हैं और निष्कर्ष निकालते हैं। पूर्वकालीन सभ्यताओं में मुख्यतः एक ही प्रकार की जड़ राजतन्त्रीय शासन-व्यवस्था थी, अतः वहाँ शास्त्रीय अध्ययन के लिए उपयोगी वैविध्यपूर्ण सामग्री की कमी अथवा अभाव मिलता है। इसके विपरीत यूनानी प्रायद्वीप में एक ही समय में अनेक प्रकार के अलग-अलग राज्य थे जिनके स्वरूपों में भिन्नता थी, जिनमें विभिन्न शासन-प्रणालियाँ प्रचलित थी। कुछ नगर-राज्यों ने परीक्षण के लिए मिश्रित सविधानों अथवा शासन-प्रणालियों को भी स्वीकार किया था। यूनान के दार्शनिकों तथा जनसाधारण ने जब यह देखा कि उनके राज्यों में विभिन्न व्यवस्थाएँ प्रचलित हैं, तो वे अपने पास से यह प्रश्न पूछने लगे कि राज्य का वास्तविक अर्थ क्या है? जब एथेंस, थीब्स और स्पर्टा ने नागरिकता के लिए भिन्न-भिन्न प्रकार की शर्तें लगा दी तो बरबस यह प्रश्न उठा कि वास्तव में नागरिक कौन है? यह प्रश्न सारे यूनानी प्रायद्वीप पर खास तौर से उठता था और इसके प्रति सभी यूनानियों में एक विशेष आकर्षण भी था कि आखिर सर्वश्रेष्ठ राज्य कैसा होता है? नगर-राज्यों के वर्तमान स्वरूपों में से कौन-सा स्वरूप पूर्णतः के सबसे अधिक निकट है और अन्य राज्य क्रमशः किस सीमा तक उससे पीछे रह गए हैं। स्पष्टतः ये सारे मौलिक प्रश्न यूनानी राजनीतिक जीवन की विभिन्नताओं से उद्गमित हुए जो राजनीतिक दर्शन के उदय एवं विकास की पूर्ण स्थिति कही जा सकती है। इन सब परिस्थितियों एवं कारणों के फलस्वरूप यूनान में जिस राजनीतिक चिन्तन का उदय हुआ अथवा यूनानी नगर राज्यों में जिस राजनीतिक चिन्तन को जन्म दिया वह एक विशिष्ट प्रकार का चिन्तन था। इस परम्परा के दार्शनिक राज्य को एक नैतिक सत्ता मानकर चलते हैं और इस कारण राजनीतिक सत्ताओं एवं आचरण का विवेचन भी नैतिक दृष्टि से ही किया गया है—यद्यपि इस चिन्तन का राजनीति के व्यावहारिक पक्ष से घनिष्ठ सम्बन्ध है, किन्तु इसकी प्रेरणा के मूल स्रोत बौद्धिक है।

राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में आदर्शवादी परम्पराओं को जन्म देने वाला यह यूनानी दर्शन राजनीतिक विचारों के इतिहास में कुछ ऐसे मौलिक प्रश्न उठाता है जो एक परम्परा का निर्माण कर एक गौरवशाली विरासत प्रदान करता है। विशिष्ट परिस्थितियों में जन्मा यह विशिष्ट दर्शन यथार्थ से प्रेरणा ले आदर्श के प्रतिमान स्थापित करता है और चिन्तन के इतिहास में एक ऐसी आदर्शवादी

परम्परा की धारा जोड़ता है जिसकी अनवरतता आज भी उसकी सीमारेखा का निर्धारण करती दिखाई देती है।

यूनानी राजनीतिक चिन्तन का क्षेत्र (Scope of Greek Political Thought)

यूनानी राजदर्शन अथवा राजनीतिक चिन्तन का क्षेत्र प्रधानतः राज्य की प्रकृति एवं व्यक्ति है। यूनानी विचारकों ने मनुष्य को एक राजनीतिक एवं सामाजिक प्राणी माना है। यूनान के व्यक्ति के जीवन के प्रति दृष्टिकोण लौकिक और धर्म-निरपेक्ष था। यूनानियों ने धर्म और राज्य के पारस्परिक सम्बन्ध, औद्योगिक-संगठनों आदि से कोई विशेष सम्बन्ध नहीं रखा। भावी राजशास्त्रियों ने इन विषयों को अपने अध्ययन में केवल शामिल ही नहीं किया अपितु इन्हें केन्द्र मानकर इनकी विवेचना भी की। यूनान के दार्शनिकों ने जहाँ भी इन विषयों का उल्लेख किया है वहाँ उन्हें वैज्ञानिक दृष्टिकोण से परखने का भी प्रयत्न किया है।

पश्चिम के इतिहास में मानव-स्वभाव का प्रथम अध्ययन यूनानियों द्वारा किया गया। उन्होंने ही सर्वप्रथम यह स्थापित किया कि मनुष्य समाज में रहकर ही अपना विकास कर सकता है। उसकी विकास-अवस्थाओं में समाज का बड़ा योगदान रहता है। समाज में ही उसका समाजीकरण होता है और समाज द्वारा ही उसे आदर्श मानवीय गुणों की शिक्षा अथवा अपराधी वृत्तियाँ मिलती हैं। मानव का समाज से पृथक् कोई अस्तित्व सम्भव नहीं है—इसे व्यक्त करते हुए अरस्तू ने यह प्रसिद्ध वाक्य कहा था कि “मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है” (Man is a social animal)। यूनानियों द्वारा प्रस्तुत इसी प्रकार की मूल उद्भावनाएँ आज भी राजदर्शन की प्रमुख आधार-स्तम्भ हैं।

यूनानियों ने यह विचार भी प्रस्तुत किया था कि समाज के साथ-साथ मानव-जीवन के विकास में राज्य एक अनिवार्य स्थिति है। इसी बात को ध्यान में रखकर उन्होंने राज्य के अध्ययन पर अपना ध्यान केन्द्रित किया। राज्य से सम्बन्धित विभिन्न प्रश्नों पर उन्होंने मनन किया तथा राज्य की उत्पत्ति, कार्य एवं उद्देश्यों पर प्रकाश डाला। अरस्तू ने मानव-सुख को ही राज्य का परम एवं चरम उद्देश्य बतलाया। प्लेटो ने आदर्श राज्य की अपनी कल्पना प्रस्तुत की। यूनानियों ने राज्य के विविध रूपों के नामाकरण किए और उनके पारस्परिक अन्तरो को स्पष्ट किया। एकतन्त्र (Monarchy), कुलीनतन्त्र (Aristocracy), अष्टतन्त्र (Oligarchy), जनतन्त्र (Polity), भीडतन्त्र (Mobocracy) आदि नामकरण प्लेटो और अरस्तू जैसे यूनानी दार्शनिकों के ही योगदान हैं। इन दार्शनिकों ने राज्य के मौलिक तत्त्वों पर ही विचार नहीं किया अपितु राज्य के विभिन्न स्वरूपों का भी विवेचन किया है।

यूनानियों ने राज्य-सत्ता एवं व्यक्ति के पारस्परिक सम्बन्धों पर भी चिन्तन किया। राजसत्ता की आधारशिला क्या है और राज्य के आदेशों का पालन क्यों किया जाना चाहिए—इन प्रश्नों पर उन्होंने गम्भीरता से विचार-मन्यन किया। उन्होंने यह बताया कि विभिन्न प्रकार के सामाजिक वर्ग किन-किन आधारों का सहारा ले राजसत्ता पर अधिकार प्रदर्शित करते हैं। “सरकारें क्यों परिवर्तित होती हैं?”—परिवर्तन-क्रम के कारण, प्रभाव एवं परिणाम को खोजते हुए उन्हें विश्लेषित करने का प्रयास भी यूनानी दर्शन की विशेषता है।

यूनानियों ने राज्य और शिक्षा के पारस्परिक सम्बन्धों पर भी अपनी विवेचना प्रस्तुत की। उन्होंने राज्य को एक शैक्षणिक संस्था माना और राज्य का कर्तव्य प्रजा को शिक्षित करना बतलाया। उनका मत था कि राज्य में रहने वाले प्रत्येक व्यक्ति को शिक्षा प्राप्त करने का अवसर मिलना चाहिए जिससे उनकी आन्तरिक शक्तियों का विकास हो सके। अपने विशाल और गहन अध्ययन के द्वारा यूनानियों ने राजनीति के अध्ययन को एक गौरवशाली परम्परा दी।

यूनानी राजदर्शन की विशेषताएँ (Characteristics of Greek Political Thought)

अथवा

जीवन और राजनीति के प्रति यूनानी दृष्टिकोण (Greek View of Life and Politics)

किसी भी युग के राजदर्शन की विशेषता उस युग के चिन्तन की मौलिकता एवं समस्या-मूलक दृष्टिकोण में ढूँढी जा सकती है। इस यूनानी राजदर्शन की प्रमुख विशेषताओं को निम्नलिखित रूप से वर्णित किया जा सकता है—

(1) *Subject of Political Thought*

राजनीतिक चिन्तन के विषय—यूनानी दार्शनिकों को समाज में चिन्तन और अन्वेषण की पर्याप्त स्वतन्त्रता थी, अतः उन्होंने राजनीतिक चिन्तन के अनेक विषयों को अपने अध्ययन-क्षेत्र में लिया। कैटलिन (Catlin) ने उन थोड़े से विषयों की सूची प्रस्तुत की है जिन पर अधिक विवाद चला करता था। इस सूची के कुछ विषय ये हैं—“प्रजातन्त्र, लिखने और सोचने की स्वतन्त्रता, प्रावेक्षण (Censorship), प्रजातन्त्र और विशेषज्ञ का सम्बन्ध, अवकाश की समस्या, क्रान्ति और वर्ग-संघर्ष।”¹

(2) सांसारिक चिन्तन अथवा चिन्तन का लौकिक आधार—यूनानी राजनीतिक चिन्तन प्रधानतः लौकिक (Worldly) था। बार्कर ने लिखा है—“यह तथ्य निर्विवाद है कि यूनानियों में धार्मिक प्रेरणा के प्रति बहुत कम आकर्षण था।” (The religious motive appealed little to the Greek).² यूनानी दार्शनिकों ने मध्यकालीन विचारकों के समान धार्मिक एवं आध्यात्मिक तथ्यों की ओर कम ध्यान दिया। यूनानी राजनीतिक चिन्तन न्यूनतम समाज-प्रधान बना रहा। उन्होंने इहलोक को प्रमुखता दी, परलोक को नहीं। इस समाज और इसमें रहकर सुखी समृद्ध एवं नैतिक जीवन की खोज और उसकी उपलब्धि उनके चिन्तन का प्रमुख उत्प्रेरक तत्त्व बना। सिन्क्लेयर (Sinclair) के अनुसार—जिन प्रश्नों ने उनको निरन्तर प्रेरित किया, ये थे—राज्य का सबसे अच्छा प्रकार क्या है? उसका सबसे अच्छा विस्तार और स्थान क्या है? कौन-सी शासन-व्यवस्था या सविधान सर्वश्रेष्ठ है? अधिकार किसके हाथ में होना चाहिए, और ऐसे व्यक्तियों की संख्या क्या होनी चाहिए? नागरिक कौन होंगे, उनके आचरण-सम्बन्धी-नियम क्या होंगे, और नागरिकों की श्रेणी में प्रवेश करने के क्या नियम होंगे? समाज का संगठन कैसा होना चाहिए, ताकि व्यक्ति अपना अधिकतम विकास कर सकें।³

(3) *dis* नगर राज्य—यूनान के राजनीतिक जीवन की इकाई वहाँ का नगर (Polis) था। नगर ही यूनानियों के चिन्तन का मुख्य केन्द्र बना। वहाँ मनुष्य राजनीतिक प्राणी इस अर्थ में समझे जाते थे कि वे नगर-राज्य के सदस्य थे। यूनानियों को अपने नगरों के प्रति बड़ी निष्ठा थी। वह निष्ठा इतनी सखी थी कि यदि एक नगरवासी दूसरे नगर राज्य में चला जाता था तो वह स्वयं को विदेशी समझता था। कहने का तात्पर्य यह है कि यूनानियों में स्थानीयता की भावना तीव्र एवं प्रखर थी।

यूनानी नगर राज्यों का निवासी एक-दूसरे के सामाजिक जीवन से परस्पर सम्बद्ध था। नगर-निवासियों में आत्मीयता और सहयोग की भावना थी। बार्कर के शब्दों में, “नगर एक सामान्य जीवन का स्थान था। यह विभिन्न वर्गों का सघ था जिसकी चाहर-दीवारी के भीतर मनुष्य एक सामान्य तथा स्वाभाविक जीवन में गुंथे हुए थे। धन, कुल तथा सस्कृति के विशेष सम्मान को चाहे इसने समाप्त न किया हो किन्तु समस्त वर्गों में परस्पर एक सरल व्यवहार की स्थापना अवश्य की थी।” नगर में

1 George Catlin . The Story of the Political Philosophers, p 28

2 Barker op cit, pp, 1-2

3 टी. ए. सिन्क्लेयर : यूनानी राजनीतिक विचारधारा, पृ. 15.

अमीर सम्भ्रान्तों से लेकर छोटे दुकानदार तक सम्मिलित थे। इस प्रकार यद्यपि राज्य कहने को तो नगर था किन्तु बातें एक देश में पाई जाती हैं, वे सभी नगर-राज्य में विद्यमान थी।

इसा के जन्म से लगभग सात सौ वर्ष पूर्व के यूनान में अनेक नगर-राज्य थे। नगर-राज्यों की जनसंख्या बहुत कम होती थी और कुछ नगर-राज्य तो आज के राष्ट्रीय राज्य के जिलों से भी छोटे होते थे।

यूनानी नगर-राज्यों की एक मुख्य विशेषता यह थी कि वे स्वावलम्बी थे और उनमें राज्य तथा व्यक्ति अन्योन्याश्रित थे। राज्य के कार्य राजनीतिक, शैक्षणिक एवं नैतिक—तीनों ही प्रकार के थे किन्तु इन कार्यों का कोई विधिवत् बँटवारा नहीं था। *(Lack of Nationality and Internationality)*

(4) राष्ट्रीयता एवं अन्तराष्ट्रीयता की भावना का अभाव—यूनानी राजवंशों की दूसरी महत्वपूर्ण विशेषता यह है कि वहाँ के नगर-राज्यों में राष्ट्रीयता-एवं अन्तराष्ट्रीयता की भावना का अभाव था अतः वहाँ के नगर-राज्यों का अपने स्वार्थों की पूर्ति में लगा रहना स्वाभाविक था। एक नगर-राज्य दूसरे को कोई चिन्ता नहीं करता था। नगर-राज्यों में परस्पर सन्धियाँ और युद्ध होते रहते थे। समानता तथा भ्रातृत्व के सिद्धान्तों में यूनानी विचारकों का विश्वास नहीं के बराबर था। उनकी अपनी दृष्टि में यूनानियों के अतिरिक्त अन्य सभी व्यक्ति निम्न कोटि के थे और इसलिए इन्होंने दास-प्रथा को राजनीतिक जीवन और यूनानी सभ्यता के लिए आवश्यक माना।

(5) विवेकवादी चिन्तन—यूनानी राजनीतिक चिन्तन को विवेकवादी भी कहा जाता है। वे विवेक को महत्त्व देते थे और उन्होंने तर्क-आशय पर निष्कर्षों को स्वीकार करने के लिए आग्रह किया है। वे श्रद्धा एवं अन्धविश्वासों में दूर थे। प्लेटो ने कुछ मौलिक बुद्धिवादी मान्यताओं के आधार पर, अपने दर्शन का प्रतिपादन किया। अरस्तू की विचारधारा पूर्णतः वैज्ञानिक थी। यूनानी विचारक विवेक द्वारा समरथाओं का समाधान करना चाहते थे। उन्होंने चिन्तन के द्वारा निष्कर्षों पर पहुँचने का प्रयत्न किया तथा उन विचारों में कोई विश्वास प्रकट नहीं किया जिनके कारण ईश्वर अथवा मानवोत्तर किसी प्रभुत्व की प्रस्थापना की जा सके।

was Ethical Institution
(6) राज्य को नैतिक संस्था मानना—यूनानी विचारक राज्य को एक नैतिक संस्था (Ethical Institution) मानते थे। उन्होंने राज्य को उच्चतम जीवन का श्रेष्ठतम साधन माना है। उनकी मान्यता थी कि राज्य के अभाव में आदर्शों की स्थापना असम्भव है। राज्य के प्रति उनकी श्रद्धा और भक्ति इतनी अधिक और गहरी थी कि वे आज जनतन्त्रवाद के विरोधी लगते हैं पर यूनान में कुछ ऐसे कट्टरपथी व्यक्तिवादी भी हुए हैं जिन्होंने राज्य के नैतिक महत्त्व को स्वीकार कर उसे एक मानव-कृत संस्था के रूप में ग्रहण किया है। इस सम्बन्ध में सोफिस्ट, एपीक्युरियन एवं सिनिक सम्प्रदाय का उल्लेख विशेष रूप से महत्वपूर्ण कहा जा सकता है।

राज्य को नैतिक संस्था मानने का ही एक स्वाभाविक परिणाम था कि यूनानी राजनीतिक चिन्तन में यह माना गया कि राज्य और व्यक्ति के हित परस्पर विरोधी नहीं हैं; राज्य का अपना सजीव व्यक्तित्व है जिसमें वह नागरिकों के व्यक्तित्व को समेट लेता है। व्यक्ति के लिए राज्य के माध्यम से ही अपने आदर्शों को प्राप्त करना सम्भव है, अतः राज्य के कार्यों की कोई सीमा निर्धारित नहीं की जा सकती है।¹

(7) दास प्रथा—यूनानी राजनीतिक चिन्तन को तत्कालीन दास-प्रथा ने भी पर्याप्त रूप में प्रभावित किया था। यूनानी विचारकों ने समानता को अनुचित एवं अर्वाञ्छनीय माना है और जन्म-जात असमानता के आधार पर दासों को नागरिकता के अधिकारों से वंचित रखा है।

पेरीक्लीज (Pericles) ने स्पार्टा (Sparta) से होने वाले एक युद्ध के बाद अपने एक भाषण में एथेन्स की विशेषताओं का उल्लेख करते हुए कहा था—“हमारा संविधान पड़ोसी राज्यों के कानूनों का अनुसरण नहीं करता है। हमारे प्रशासन में बहुसंख्यकों के हितों का ध्यान रखा जाता है। इसलिए इसको प्रजातन्त्र कहते हैं। हमारे कानून ऐसे हैं कि निजी झगड़ों में सभी के साथ समान न्याय होता है। हमारी सामाजिक व्यवस्था की विशेषता यह है कि सार्वजनिक जीवन में उच्च पद उन्हीं को मिलते हैं, जो अच्छी योग्यता के लिए प्रसिद्ध होते हैं। योग्यता के मामले में वर्गगत स्वाधियों का ध्यान नहीं रखा जाता है, और न दरिद्रता किसी व्यक्ति के मार्ग में बाधा ही डालती है। यदि कोई व्यक्ति राज्य की सेवा के योग्य होता है, तो उसकी निम्न स्थिति उसे नहीं रोक सकती है। संक्षेप में मैं कहता हूँ कि हमारा नगर सम्पूर्ण यूनानी जगत् के लिए सर्वोत्तम पाठशाला है।”¹

उपर्युक्त विशेषताएँ यूनानी राज दर्शन को मध्यकालीन और आधुनिक राज-दर्शन से भिन्न बनाती हैं।

यूनानी एवं मध्यकालीन राजदर्शन (Greek and Medieval Political Thought)

1. यूनानी राजनीतिक चिन्तन का मुख्य विषय नगर-राज्य था और इसी को उनके सामाजिक संगठन का आवर्ण रूप भी माना जाता था। दूसरी ओर मध्यकालीन राजदर्शन सार्वभौमिकतावाद और विश्वासवाद पर आधारित था। मध्यकालीन चिन्तन विश्व-सरकार के समर्थक थे और सम्पूर्ण मानव-जाति को एक विशाल समाज के रूप में मानते थे अतः उन्होंने एक चर्च और एक साम्राज्य की स्थापना का समर्थन किया।

2. यूनानी राजदर्शन मूलतः समाजमूलक था। यूनानी विचारक नैतिकतावादी होते हुए भी इहलोक को प्रमुखता देते थे। इसके विपरीत मध्यकालीन राजदर्शन को मूलतः आध्यात्मिक कहा जा सकता है। उसमें ईसाई धर्म की प्रधानता थी। मध्यकालीन विचारक स्वर्ग और मोक्ष की समस्याओं में उलझे हुए थे तथा जीवन के भौतिक एवं आध्यात्मिक पक्षों पर पर्याप्त बल देते हुए वे धर्म और आध्यात्मिकता पर विशेष बल देते हैं।

3. यूनानी विचारक राज्य को एक नैतिक सस्था और उच्चतम जीवन के साधन के रूप में मानते थे। मध्यकालीन विचारकों के लिए राज्य कोई नैतिक सस्था नहीं थी, बल्कि उसकी उत्पत्ति मनुष्य के पाप-कर्मों से हुई थी। उन्होंने राज्य को एक हिंसक सस्था के रूप में चर्च के पुलिस विभाग की तरह माना है पर आगे चलकर जब उन पर अरस्तू का प्रभाव पड़ा तो उन्होंने राज्य को नैतिक सस्था के रूप में प्रतिस्थापित किया।

4. यूनानी विचारक विवेकवादी थे। श्रद्धा और अन्धविश्वासों से परे रह कर उन्होंने तर्क और विवेक के आधार पर अपने सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया। मध्य-युग के राजनीतिक विचारकों के लिए विवेक के स्थान पर ईश्वर-प्रदत्त ज्ञान अधिक महत्वपूर्ण था और बाइबिल तथा सन्त आगस्टाइन के ग्रन्थों को उन्होंने प्रामाणिक माना है। इस ज्ञान के बारे में किसी भी बात का उत्तर देने का अधिकार उनके अनुसार केवल चर्च को ही था। 13वीं सदी के मध्य में अरस्तू के विचार का प्रसार होने पर उनमें भी विवेकवादी दार्शनिक दृष्टिकोण का उदय हुआ जिसे ‘स्कास्टिसिज्म’ कहा जाता है।

5. यूनानी राजदर्शन में भ्रातृत्व और समानता के सिद्धान्त गौण प्रतीत होते हैं। यूनानी दार्शनिक गैर-यूनानियों को अपने से हीन और निम्न कोटि का प्राणी मानते हैं। इसके विपरीत मध्य-युग का राजदर्शन भ्रातृत्व एवं समानता को स्वीकार कर सम्पूर्ण मानव जाति को एक समाज के रूप में देखता है और सभी को ईश्वर की सन्तान के रूप में स्वीकारता है।

6. यूनानी राजदर्शन के कुछ विद्वान् ऐसे कट्टर व्यक्तिवादी भी थे जिन्होंने व्यक्ति के सुख-दुःख से सम्बन्धित व्यक्तिगत प्रश्नों पर गम्भीर चिन्तन किया है। ये विचारक राज्य को मानव-निर्मित

संस्था के रूप में देखते हैं और धर्म को महत्त्वहीन मानते हुए व्यक्ति को नैतिकता के क्षेत्र में स्वतन्त्र बनाने के लिए प्रयत्नशील दिखाई देते हैं। दूसरी ओर मध्ययुगीन राजदर्शन में व्यक्ति के लिए कोई स्थान नहीं था। जीवन द्विमुखी था जिसके अनुसार व्यक्ति को राज्य और चर्च दोनों के आदेशों का पालन करना आवश्यक था।

7 यूनानी लोग दास-प्रथा को अपनी सम्यता के अस्तित्व के लिए आवश्यक एवं उपयोगी मानते थे जबकि मध्यकालीन राज-दर्शन दास-प्रथा को दैविक ढण्ड के रूप में देखता है। मध्यकालीन चिन्तकों की दृष्टि में दास-प्रथा प्राकृतिक नहीं मानी जा सकती।

यूनानी और मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन में जो प्रमुख अन्तर पाए जाते हैं, उनके मूल कारण उनकी भिन्न-भिन्न प्रकार की परिस्थितियाँ थीं। यूनान में विवेकवादी विचारधारा और सामाजिक दृष्टिकोण की प्रधानता दिखलाई देती है जबकि मध्ययुग का सारा बल आध्यात्मिक दृष्टि तथा ईश्वर-प्रदत्त ज्ञान की महिमा पर है। जहाँ यूनानियों में नगर-राज्य के प्रति एक गहन श्रद्धा है, वहाँ मध्ययुग के ईसाई लेखक सार्वभौमिकता और विश्ववाद के पक्षपाती हैं।

यूनानी और आधुनिक राजदर्शन

(Greek and Modern Political Thought)

1 यूनानी चिन्तन का विषय छोटे-छोटे नगर राज्य थे, जिनकी आन्तरिक और बाह्य समस्याएँ काफी कम थी, इसी कारण से इस चिन्तन की दृष्टि-वर्तमान की तुलना में काफी संकीर्ण रही। वर्तमान राजनीतिक चिन्तन का केन्द्र विशाल राष्ट्रीय राज्य हैं। ये राज्य विस्तारवादी भावना से अनुप्राणित हैं और इनकी आन्तरिक एवं बाह्य समस्याएँ भी अत्यन्त जटिल हैं। यूनानी दर्शन के विपरीत वर्तमान राजदर्शन केवल राज्य को ही नहीं वरन् सम्पूर्ण समाज, राष्ट्रीय संस्थाओं एवं अन्तर्राष्ट्रीय प्रक्रियाओं को भी समन्वित करता है।

2 यूनानियों ने राज्य को एक नैतिक संस्था के रूप में स्वीकार किया था जबकि आज के राज्य को एक नैतिक संस्था मात्र कहना युक्ति-संगत नहीं लगता। अनेक वर्तमान राज्य तो बीसवीं शताब्दी में भी धर्म-राज्य (Theocracies) हैं और कुछ राज्य सभी धर्मों को मान्यता एवं समानता देने के पक्षधर हैं।

3. यूनानी राजदर्शन विवेकवादी और समाजपरक था। वह लौकिक दृष्टिकोणों को अपनाते हुए इहलोक के सुख में विश्वास करता था। वर्तमान राजदर्शन भी यद्यपि लौकिक एवं सामाजिक है तथा इहलोक के सुख में विश्वास करता है, तथापि इसमें राज्य को नैतिकता के क्षेत्र से अलग रखा गया है। आज आध्यात्मिक जीवन की समाप्ति के लिए व्यक्ति को राज्य के आश्रय पर रहना आवश्यक नहीं समझा जाता।

4. यूनानी राजदर्शन में राष्ट्रीयता और अन्तर्राष्ट्रीयता के लिए कोई स्थान नहीं था। आधुनिक राजदर्शन राष्ट्रीयता पर केन्द्रित है और शन-शन अन्तर्राष्ट्रीयता की ओर झुकता जा रहा है।

5 यूनानी राजदर्शन में आतृत्व और समानता के आदर्श गौण थे तथा दास-प्रथा उनकी गम्यता का एक आवश्यक अंग थी। आधुनिक राजदर्शन असमानता को नकारता हुआ आतृत्व तथा समानता के निदानों का उद्घोष करता है।

6 यूनानी राजदर्शन में राज्य के उद्देश्य सकारात्मक थे। राज्य द्वारा व्यक्ति के लिए राजनीतिक, नैतिक एवं शैक्षणिक—तीनों ही प्रकार के कार्य किए जाते थे। आधुनिक राजदर्शन में व्यक्तिवादी और समाजवादी दोनों विचारधाराओं का प्रचलन है। प्रथम के अनुसार राज्य को कम से कम लाभ करने चाहिए, जबकि दूसरे के अनुसार राज्य का कर्तव्य समाज के हितार्थ अधिकाधिक कार्य

करना है। इस तन्त्रु वर्तमान राजदर्शन राज्य के उद्देश्यों को सकारात्मक और नकारात्मक दोनों ही प्रकार के मानता है।

7. यूनानी दर्शन में कानून पर विचार अत्रस्थ किया गया है, लेकिन वर्तमान की तुलना में उसकी दृष्टि नैतिक है, कानूनी नहीं। आज कानून राजदर्शन का एक आवश्यक अंग है। उसे आधुनिक राज्य का आधार कहा जाता है।

8. यूनानी राजदर्शन में नागरिकता का सिद्धान्त बड़ा समुचित था। राज्य के कार्यों में सक्रिय भाग लेने वालों को ही नागरिक माना जाता था। महिनाएँ तथा दास नागरिकता के अधिकारी से वंचित थे और विदेशियों को नागरिकता प्रदान नहीं की जाती थी। आधुनिक राजदर्शन में नागरिकता के सिद्धान्त को अत्यन्त विस्तार एवं उदारता से ग्रहण किया जाता है। राज्य में जन्म लेने वाले प्रत्येक व्यक्ति को नागरिकता प्राप्त होती है और कुछ परिस्थितियों में विदेशियों को भी नागरिक बनाया जा सकता है।

9. यूनानी राजदर्शन में राज्य को सम्पूर्ण माना गया था, अतः व्यक्ति और राज्य का एक जैविक सम्बन्ध स्वीकार किया गया है। इस सम्बन्ध का सबसे बड़ा आधार नैतिक बन्धन था। आधुनिक राजदर्शन में व्यक्ति के राज्य में सम्बन्ध को नैतिक अथवा पवित्र न माना जाकर कानूनी सम्बन्ध को नैतिक गहरा दिया जाता है।

10. न्याय यूनान के राजनीतिक चिन्तन का मुख्य विषय था। प्लेटो ने न्याय को एक ऐसा तत्त्व बतलाया है जो राज्य को आदर्श बना सकता है। उसने न्याय का विभिन्न अर्थों में प्रयोगात्मक उत्तर दिया है और यह माना है कि राज्य व्यक्ति के कार्य-क्षेत्र में हस्तक्षेप कर सकता है। यूनानी राजदर्शन की तुलना में वर्तमान राजदर्शन में न्याय को महत्त्व तो प्रदान किया गया है किन्तु उसकी प्रकृति भिन्न है। न्याय के पालन हेतु न्यायपालिका नामक अलग संस्था है। कानून-विशेषज्ञों के हाथों में न्याय की वागडोर सौंप दी जाती है और अपराधियों को विना किसी भेदभाव के कानून द्वारा दण्डित किया जाता है।

यूनानी और आधुनिक राजनीतिक चिन्तन में जो अन्तर पाए जाते हैं वे निश्चय ही परिवर्तित परिस्थितियों के सम्बन्ध के कारण उत्पन्न हुए फिर भी दोनों राजदर्शनों में बहुत कुछ समानताएँ भी ढूँढी जा सकती हैं। समानताओं की दृष्टि से यह दिखाई देता है कि प्लेटो की निगमन-प्रणाली (Deduction) का प्रयोग आधुनिक युग में व्यापक रूप से हुआ है। इस युग में इस पद्धति के प्रमुख समर्थक प्रोसस तथा लॉक आदि हैं। इसके अलावा यह भी उल्लेखनीय है कि अरस्तू की ऐतिहासिक और अनुभव-मूलक पद्धतियों का आज के व्यवहारवादी एवं आचरणवादी (Behaviourists) विशेष रूप से प्रयोग कर रहे हैं।

यूनानी नगर-राज्यों की विशेषताएँ (Characteristics of Greek States)

यूनानियों ने अनेक राजनीतिक प्रश्नों का जो हल किया है उसकी पृष्ठभूमि प्राचीन यूनान के नगर-राज्य है। इस नगर-राज्य के परिवेश की यूनानी-चिन्तन पर गहरी छाप है। नगर-राज्य का अर्थ नगर और राज्य के आधुनिक अर्थ में नहीं लिया जाना चाहिए। आजकल की शब्दावली में प्राचीन नगर-राज्य न कोई नगर कहा जा सकता है और न राज्य ही। आजकल नगर से तात्पर्य सामान्यतः 1 लाख या उससे अधिक आबादी का शहर समझा जाता है। वहाँ थोड़े ही क्षेत्र में बने हुए मकानों में बहुत घनी आबादी बसी होती है। दूसरे शब्दों में वर्तमान नगर की दो विशेषताएँ प्रमुख हैं—(1) जनसंख्या की अधिकता एवं (2) मकानों में घनी आबादी का बसा होना। किन्तु यूनान के नगर-राज्यों में इन दोनों ही विशेषताओं का अभाव था। सर्वाधिक आबादी वाले नगर-राज्यों की जनसंख्या 2 से 3 लाख के बीच होने का अनुमान लगाया गया है। मकान भी घने बसे हुए न होकर खुले और कम आबाद

थे। नगर की लगभग आधी या कुछ कम बसी आबादी विस्तृत देहाती प्रदेश में बसी हुई थी। न्यूयॉर्क, कलकत्ता अथवा टोकियो जैसे आधुनिक नगर उस समय सम्भवतः कल्पना से परे थे। उस समय एथेन्स (Athens) एवं स्पार्टा (Sparta) को छोड़कर अन्य नगरों का क्षेत्रफल 2 वर्गमील से लेकर 400 वर्गमील के आसपास तक था। केवल एथेन्स का क्षेत्रफल 1 हजार वर्गमील और स्पार्टा का 3 हजार वर्गमील था। वर्तमान नगर हजारों वर्गमील क्षेत्र के होते हैं और आज के एक विशाल नगर में अनेक एथेन्स व स्पार्टा सदृश नगर बसाए जा सकते हैं।

वर्तमान नगर एक विशाल नगर-समूह है जो मुख्य रूप से आर्थिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए संगठित हुआ है। इनके निवासियों का कोई सामान्य जीवन नहीं है, और न ही कोई उनका सामान्य उद्देश्य। वह एक भौगोलिक इकाई है, सामाजिक इकाई नहीं। प्राचीन यूनानी नगर-राज्य एक सामाजिक इकाई थी जिसका एक सामान्य लक्ष्य और एक सामान्य जीवन था। आधुनिक नगर के सर्वथा विपरीत यूनानी नगर-राज्य के निवासी एक-दूसरे के सामाजिक जीवन में भागीदार थे। बार्कर (Barker) के शब्दों में, "यह एक सामान्य जीवन का स्थान था। वह विभिन्न वर्गों का सघ था। इसकी चाहरदीवारी के अन्तर्गत मनुष्य एक सामान्य तथा स्वाभाविक जीवन में गुँथे हुए थे। वन, कुल तथा सस्कृति के विशेष सम्मान को चाहे इसने समाप्त न किया हो, किन्तु समस्त वर्गों में परस्पर एक सरल व्यवहार की इसने अवश्य स्थापना की।"¹

(1) सीमित क्षेत्रफल एवं जनसंख्या—क्षेत्रफल और जनसंख्या दोनों की दृष्टि से प्राचीन नगर-राज्य (City-states) आधुनिक राज्यों की तुलना में बहुत ही छोटे थे। एटिका (Attica), र्होड आइलैण्ड (Rhode-Island), डेनवर (Denver), रोचेस्टर (Rochester), एथेन्स (Athens) आदि यूनान के प्रमुख नगर-राज्य थे और ये आधुनिक काल के एक सामान्य नगर से भी छोटे थे। यूनानी नगर राज्यों में सबसे अधिक आबादी एथेन्स की थी और यह अनुमानतः 3 लाख से कुछ ही अधिक रही होगी। नवीनतम अनुसन्धानों के अनुसार जर्मन विद्वान् ए. हरेनबर्ग ने 432 ई. पूर्व में इस नगरी की जनसंख्या 2,15,000 से 3 लाख के बीच में आँकी है। दस हजार की और इससे भी कम आबादी वाले नगर-राज्यों की संख्या काफी अधिक थी। सामान्यतः एथेन्स (1,000 वर्गमील) व स्पार्टा (3,000 वर्गमील) के अपवाद को छोड़ कर नगर-राज्यों का क्षेत्रफल 400 वर्गमील से अधिक नहीं था। वे 20 मील से ज्यादा लम्बे-चौड़े थे। कुछ महत्वपूर्ण नगर-राज्य तो 40 वर्ग मील से अधिक नहीं थे। उदाहरण के लिए कुछ प्रसिद्ध नगर-राज्यों का क्षेत्रफल इस प्रकार था—

कोरिन्थ	—	340 वर्गमील
सभोस	—	180 वर्गमील
ईजिना	—	33 वर्गमील
डेलोस	—	2 वर्गमील
रेनिया	—	8½ वर्गमील

(2) वर्ग-विभाजन—यूनानी नगर-राज्यों की जनसंख्या तीन मुख्य वर्गों में बँटी हुई थी—

(क) नागरिक वर्ग—इस वर्ग में वे नागरिक सम्मिलित थे जो नगर-राज्य के सदस्य होते थे एवं जिन्हें उस नगर-राज्य के राजनीतिक जीवन में भाग लेने का अधिकार था। यह विशेषाधिकार (Privilege) उन्हें जन्म द्वारा प्राप्त होता था।

(ख) निवासी विदेशी वर्ग—नगर-राज्यों का मुख्य वर्ग निवासी विदेशियों अर्थात् दूसरे राज्य के नागरिकों का था। ऐसे व्यक्तियों की संख्या व्यापारिक नगरों में अधिक होती थी। सम्भवतः ये व्यक्ति किसी नगर-राज्य में काफी लम्बे समय तक रहते भी थे, किन्तु इनका कानूनी रूप से देशीकरण

(Naturalization) नहीं होता था। सामान्यतः नगर के राजनीतिक जीवन में यह कोई भाग नहीं लेते थे फिर भी इनके साथ सामाजिक जीवन में कोई भेद-भाव नहीं किया जाता था।

(ग) दास-वर्ग—दासों का स्थान सामाजिक जीवन में सबसे नीचा था और राजनीतिक जीवन में उनका कोई विशेष महत्त्व नहीं था। जॉर्ज एच सेबाइन के अनुसार, “सभवत एथेंस की जनसंख्या में दासों की संख्या एक-तिहाई थी। फलतः नगर-राज्य की अर्थ-व्यवस्था (Economy) में दासता का प्रायः वही महत्त्व था, जो आजकल की अर्थव्यवस्था में मजदूरी (Wage earning) का है।” इसी लेखक के अनुसार, “यूनान की राजनीतिक विचारधारा में दास का अस्तित्व उसी प्रकार स्वीकृत मान लिया गया था, जिस प्रकार कि मध्य युग (Middle Age) में सामन्त वर्ग (Feudal Ranks) का था या आजकल मजदूर या मालिक का माना जाता है।”¹

(3) राजनीतिक जीवन की इकाई—यूनानी नगर-राज्य लोगों के राजनीतिक जीवन की इकाई था। यह समस्त व्यक्तियों का घर था। इसके अन्तर्गत सभी प्रकार के कार्य करने वाले लोग सम्मिलित थे। एथेंस में सभी पुरुष नागरिक सभा (Assembly) और इक्लीजिया (Ecclesia) के सदस्य होते थे। एथेंस का 21 वर्ष की आयु प्राप्त कोई भी पुरुष इस नागरिक सभा का सदस्य बन सकता था। यूनान के राजनीतिक जीवन में कुछ ऐसी घनिष्ठता थी जो आधुनिक व्यक्ति को नहीं मिल सकती। यूनानी नगर-निवासियों के स्वार्थ कम विभाजित थे। वे सब नगर में ही केन्द्रित थे। उनका धर्म नगर का धर्म था। उनके धार्मिक समारोह नागरिक समारोह थे। सभी वर्ग मिल-जुल कर रहते थे। यूनानी नगर-राज्य आधुनिक बम्बई या न्यूयॉर्क की भाँति नहीं थे जहाँ एक व्यक्ति अपने पड़ोसी को नहीं जानता। यूनानी राज्य कहने को तो नगर था, किन्तु उसमें एक देश में पाई जाने वाली लगभग सभी विशेषताएँ विद्यमान थीं। सेबाइन (Sabine) के शब्दों में, “यूनानी के लिए नगर का जीवन सामूहिक जीवन था। फलतः यूनान के राजनीतिक दर्शन में मूल विचार इस सामूहिक जीवन की समरसता का था। उसके विभिन्न पक्षों में बहुत कम भेद-भाव किया जाता था। यूनानी के लिए नगर-सिद्धान्त के अन्तर्गत नीतिशास्त्र, समाजशास्त्र, अर्थशास्त्र और आधुनिक सङ्घीत अर्थ में राजनीति तक का समावेश था।”² यूनानी नगर-राज्यों के सामूहिक जीवन की व्यापकता का अनुमान इस तथ्य से लगाया जा सकता है कि एथेंस में बारी-बारी से पद-मिलते थे और एक साथ अनेक व्यक्तियों को विभिन्न पदों पर नियुक्त किया जाता था।

(4) स्वाशासित एवं आत्म-निर्भर राज्य—यूनानी नगर-राज्य स्वाशासित (Self-governed) और आत्म-निर्भर (Self-sufficient) थे। स्पार्टा (Sparta) और एथेंस में वही के लोग शासन चलाते थे। प्रत्येक नगर-राज्य अपनी आवश्यकता की पूर्ति हर तरह से अपने क्षेत्र में ही कर लेता था। दूसरे शब्दों में नगर विविध प्रकार के व्यवसायों का केन्द्र था। प्लेटो और अरस्तू दोनों ने ही नगर-राज्यों की आत्म-निर्भरता को स्वीकार किया है और उने आदर्श राज्य का एक वाञ्छनीय तत्त्व बतलाया है।

(5) धार्मिक राज्य—यूनान के नगर-राज्य धर्म को भी महत्त्व देते थे, पर धर्म-राज्य नहीं थे। नगर-राज्य के देवताओं का सम्मान होता था। सभी निवासी सार्वजनिक व्यय पर नगर-राज्य के देवताओं का पूजन करते थे। नगर-राज्य अपने आप में एक प्रकार का चर्च भी था। राज्य तथा धर्म के मध्य भेद नहीं था। धर्म और राजनीतिक में इन प्रकार का साजसज्जस्य था कि वे एक-दूसरे के विरोधी नहीं थे। धार्मिक मामलों को अधिकांशतः व्यक्तिगत ममत्ता जाता था। बान्त्व में धर्म और राजनीति का समन्वय इन राज्यों की विशेषता थी।

(6) विशेषीकरण का अभाव—यूनानी नगर-राज्य में राज्य के विभिन्न कार्यों का वँटवारा नहीं था। आधुनिक काल की भाँति किसी नागरिक को केवल कोई विशिष्ट काम नहीं करना पड़ता था। कोई भी नागरिक आवश्यकता पड़ने पर युद्ध में जाता था और वही नागरिक सामान्य अवस्था में न्यायाधीश का भी कार्य करता था।

(7) राज्य व्यक्ति का बृहद् रूप—यूनान की विचारधारा में व्यक्ति तथा राज्य के हितों को एक-दूसरे के विपरीत नहीं समझा जाता था। नगर-राज्य केवल एक संगठन न होकर एक नैतिक-प्राणी था और उसकी सेवा करना प्रत्येक नागरिक का कर्त्तव्य था। राज्य व्यक्ति का ही आकार था। राज्य और व्यक्ति एक-दूसरे के जीवन में इतने घुले-मिले थे कि उनमें परस्पर विरोध का प्रश्न ही नहीं उठता था। व्यक्ति तथा राज्य में परस्पर से सम्बन्धित कोई विरोधी समस्या नहीं थी। वे एक दूसरे के पूरक थे। यूनानियों ने (कुछ को छोड़कर) व्यक्तिवादी धारणाओं को आश्रय नहीं दिया, यद्यपि व्यक्ति का महत्त्व यहाँ स्थापित था। यूनान में व्यक्ति को राज्य में विलीन नहीं किया गया। बार्कर (Barker) के शब्दों में, "सैद्धान्तिक रूप से राजनीतिक विज्ञान के लिए यह आवश्यक है कि राज्य से स्वतन्त्र रह कर भी व्यक्ति का अस्तित्व स्वीकार किया जाए। नगर-राज्य में व्यावहारिक रूप से इस आवश्यकता की पूर्ति की जाती थी। एक यूनानी नागरिक पूर्ण रूप से अपने नगर से तद्रूप होते हुए भी काफी स्वतन्त्र था।" यूनानियों का नगर-राज्य केवल नागरिकों का एक निर्जीव समूह न होकर एक वैधानिक एवं नैतिक प्रकार की सस्था थी।

(8) राज्य के विविध कार्य—यूनानी नगर-राज्यों की एक बड़ी विशेषता यह थी कि राज्य राजनीतिक, नैतिक और शैक्षणिक तीनों प्रकार के कार्य करते थे। राज्य समस्त राजनीतिक गतिविधियों, नैतिक जीवन और शिक्षा की ओर ध्यान देता था। वह एक राजनीतिक सस्था होने के साथ-साथ एक शैक्षणिक और नैतिक सस्था भी थी।

(9) कानून और स्वतन्त्रता का सम्मान—प्राचीन यूनानी नगर-राज्यों में नागरिकों को विचार, भाषण और कार्य की स्वतन्त्रता थी। सभी नागरिक के सार्वजनिक जीवन को प्रभावित करने के लिए स्वतन्त्र थे। वेपर के शब्दों में, "अपने स्वयं के विचारों पर सोचने का अधिकार, सार्वजनिक रूप से भाषण करने का अधिकार और दूसरों के कल्याण का ध्यान करते हुए अपने सद्बिवेक के अनुसार कार्य करने का अधिकार यूनानियों के लिए समस्त अधिकारों में सर्वाधिक मूल्यवान् थे।" फिर भी गुलामों का एक बड़ा वर्ग इन अधिकारों से वंचित था।

यूनानी लोग स्वतन्त्रता का उपभोग ही करना नहीं जानते थे वल्कि वे नगर-राज्य के कानूनों का बहुत सम्मान भी करते थे। उनका विश्वास था कि कानून किसी ईश्वरीय शक्ति द्वारा निमित्त होता है और उसे मानना मानवों का कर्त्तव्य है। प्लेटो जैसा आदर्शवादी भी नागरिकों को कानून का दास समझता था। यूनानियों की यह धारणा थी कि कानून नागरिक के आदर का पात्र होना चाहिए, चाहे वह उसे कभी-कभी नुकसान ही पहुँचाता हो। सेवाइन के शब्दों में, "स्वतन्त्रता और कानून का शासन श्रेष्ठ शासन के पूरक तत्त्व है—यूनानी विचार में नगर-राज्य का यही रहस्य था। यूनानी इसे अपना एक ऐसा परमाधिकार मानता था जिससे शेष दुनिया के और लोग वंचित थे।" यूनानियों के कानून को इतना उच्च स्थान देने के दो कारण थे—एक तो वे कानून का स्रोत मानव-शक्ति के ऊपर समझते थे और दूसरे उनके यहाँ प्रत्येक कानून को पूर्ण तथा स्थाई समझा जाता था जिनमें जनता की इच्छा के अनुसार परिवर्तन नहीं हो सकता था। यूनानियों के अनुसार कानून नैतिकता पर आधारित था और कानून का मानना ही स्वतन्त्रता थी।

(10) न्यायिक धारणा—यूनानी नगर-राज्यो में न्याय के प्रति लोगो में पर्याप्त सम्मान था। वे नेक चरित्र को व्यवहार में प्रकट करने को न्याय समझते थे। प्लेटो उस राज्य को आदरणीय मानता है जिसमें न्याय प्रतिस्थापित हो। उसके अनुसार, “आत्मा का नेक होना न्याय था तथा आत्मा का दूषित होना अन्याय।”¹ यूनानी नगर-राज्य न्याय भावना से ओत-प्रोत थे।

(11) अन्तरज्यीय संघर्ष—यूनानी नगर-राज्य प्रायः अपनी हित-साधना में लीन रहते थे, साथ ही इन विभिन्न राज्यों के राजनीतिक आदर्श परस्पर विरोधी थे। उनमें परस्पर ताल-मेल बैठाना बड़ा कठिन कार्य था। कहीं एक स्वार्थपूर्ण वर्गशाही (Oligarchy) थी तो कहीं जनतन्त्रवाद। राजनीतिक आदर्शों के परस्पर विरोध के कारण राज्यों में एकता और मित्रता के बीज वहाँ जम नहीं पाते थे। उनमें समय पर युद्ध होते रहते थे।

(12) आन्तरिक संघर्ष और वैषम्य—यूनानी नगर राज्यों के भीतर भी जनतन्त्री और वर्गतन्त्री गुटों में संघर्ष और विषमता ने अपना प्रभाव जमा रखा था। दूसरे राज्य में मित्र गुटों की सहायता से शक्ति-संतुलन कभी एक गुट के पक्ष में हो जाता था तो कभी दूसरे के/परिणामस्वरूप यूनानी नगर-राज्य राजनीतिक अस्थिरता और अनिश्चितता के शिकार बने रहते थे।



प्लेटो से पर्व का राजनीतिक चिन्तन : सोफिस्ट, सुकरात, सिनिक्स तथा साइरेनेइक्स

(Political Thought Before Plato : Sophists, Socrates, Cynics and Cyrenaics)

यूनान के आरम्भिक चिन्तन की सहज प्रवृत्ति यह थी कि वहाँ राज्य की व्यवस्था तथा उसके द्वारा लागू किया जाने वाले नियमों को बिना शका अथवा विवाद के स्वीकार कर लिया जाता था। लोग पुरानी प्रथाओं और परिपाटियों के उपासक थे। मानव-जीवन का सब कुछ निर्यात द्वारा परिचालित होता था और एक अटल व्यवस्था का भाव प्रबल था।¹ लेकिन इसके बावजूद भी इतिहास की गति धीरे-धीरे यूनानी व्यवस्था की स्थिरता को नष्ट करती जा रही थी। कालान्तर में लोग प्रथाओं के पुराने परिधान से मुक्त होते जा रहे थे और नगर राज्यों की परम्परागत स्थिरता भग होती जा रही थी। पाँचवी शताब्दी ईसा से पूर्व के आते-प्राते इतिहास की यह गति और भी अधिक तीव्र हो गई। फारस के युद्धों के पश्चात् अपनी सफलताओं पर गर्व करते हुए वहाँ के लोग नए-नए क्षेत्रों में आगे बढ़ने लगे। वे सम्पूर्ण ज्ञान को अपना विषय-क्षेत्र समझने लगे और उनका अध्ययन व्यापक से व्यापकतर बनता गया। यूनानी प्रायद्वीप में यह जागरण सबसे अधिक एथेन्स में फैला। एथेन्स का यह जागरण एलिजावेथ-कालीन इंग्लैण्ड के जागरण के सदृश था और अन्य स्थानों की तुलना में वह एथेन्स में सबसे अधिक सजीव रूप से अभिव्यक्त हुआ। स्वातन्त्र्य-युद्ध के तुरन्त बाद राजनीतिक परिवर्तन हुए और सभा तथा न्यायालयों के रूप में लोगों को परिचर्या के लिए खुला क्षेत्र मिला। ऐसी स्थिति में सोचने-विचारने की योग्यता और विचारों को अभिव्यक्त करने की क्षमता का व्यावहारिक महत्त्व बढ़ने लगा। इसके साथ ही ऐसे पुरुषों का सम्मान भी बढ़ने लगा जो तर्कशक्ति, वाद-विवाद, निर्वाचन लड़ने और शासन-प्रवृत्त करने में अधिक कुशल थे। राजनीतिक महत्त्वकांक्षायें रखने वाले धनिक लोग इन गुणों में दक्षता प्राप्त करने के लिए उत्सुकता से आगे आए। इस माँग को पूरा करना सोफिस्ट शिक्षकों का काम था। ये लोग यूनान के अग्रान्त और चिन्तनोत्पादक वातावरण में उन्हें समयानुसृत शिक्षा देने का दावा करते थे। इन्होंने एथेन्स को अपना रंग-रंग चुना।

वास्तव में सोफिस्ट ही वे पहले विचारक थे जिन्होंने एथेन्स में राजनीतिक विचार तथा वाद-विवाद के युग का समारम्भ किया। सोफिस्टों से पूर्व भी थेल्स, एनैक्समिडर, एनैक्समिनीज, पायेनाइस, जीनी, हिरैमिन्दस, लूसियस, एनैक्सैगोरस आदि कितने ही विचारक यूनान में उत्पन्न हो चुके थे और इन्होंने यूनानी चिन्तन को प्रभावित भी किया था। यद्यपि यूनान में एक क्रमबद्ध और विविध राजनीतिक चिन्तन की उद्भावना तो प्लेटो और अरस्तू के लेखन के साथ ही आरम्भ होती है, किन्तु उनके विचारों की पृष्ठभूमि सोफिस्टों द्वारा पहले से ही तैयार कर दी गई थी। यही कारण है कि प्लेटो और अरस्तू के विचारों को भली-भाँति समझने के लिए सोफिस्ट विचारवारा अथवा सोफिस्ट शिक्षा की शिक्षा का गर्म समझना एक अनिवार्यता है।

सेवान के अनुसार, "सोफिस्ट भ्रमपूर्ण शिक्षक थे। ये पारिश्रमिक लेकर शिक्षा प्रदान करते थे। उनका जीवन पूरी पारिश्रमिक के चारों ओर घूमता था।" राजनीतिक दृष्टि के इतिहासकारों के मतानुसार यूनान में सोफिस्टों का प्रादुर्भाव ईसा में पाँचवीं शताब्दी पूर्व हुआ था। सोफिस्ट यूनान के नगर निवासी नदी बस्ती बिदेगी नागरिक थे। इन्हें उन समय मेटिक्स (Meticks) कहा जाता था। वे शिक्षकों के रूप में एथेन्स में बाहर में आए। वहाँ कुछ समय के लिए ठहरे और उन्होंने उन्हीं लोगों को शिक्षित किया जिन्होंने उनसे शिक्षा प्राप्त करनी चाही। सोफिस्ट एथेन्स में गये आए और उन्होंने यूनानियों को नया शिक्षा दी, उन प्रश्नों का मार्गपूर्ण उत्तर हमें विल ड्यूरान्ट (Will Durant) के इन शब्दों में मिलता है—

"नभायो में होने वाले बाढ़-विवाद, जन-न्यायानियों में चलने वाले मुकदमों, विचारों पर मुक्ति का रंग चढ़ाने तथा एक स्पष्ट और विश्वामोत्पादक भाषा में बोलने की शक्ति की बढ़ती हुई प्रादुर्भावता, एक साम्राज्यवादी समाज की उत्पत्ति तथा इन सभी बातों ने एक ऐसी स्थिति की माँग की जन्म दिया जो एथेन्स में पैराक्लीज से पहले कभी नहीं देखी थी। यह माँग थी—औपचारिक उच्च शिक्षा, व्याख्यान शक्ति, विज्ञान दर्शन तथा राजनीतिज्ञता।"

प्राचीन यूनान के ये सोफिस्ट विचारक वर्तमानकालीन विश्वविद्यालयों के प्रोफेसर्स के समान थे। यूनान का जन-साधारण ज्ञान-प्राप्ति हेतु उनके पास जाता था। प्रोटैगोरस (Protagorus) नामक एक सोफिस्ट ने तो स्वयं अपने आपको एक ज्ञान-शिक्षक (Sophistai) बतलाया भी है। सोफिस्टों का ध्येय बौद्धिक की अपेक्षा व्यावहारिक अधिक था। वे लोगों को अपने उद्देश्यों में सफलता-प्राप्ति से लिए व्यावहारिक साधन अथवा तथ्यों के प्रयोग करते थे। उद्देश्य के औचित्य अथवा अनौचित्य से उन्हें कोई लेना-देना नहीं था।

सोफिस्टों के सामान्य लक्षण

(General Characteristics of the Sophists)

सोफिस्टों का कार्य व्यापक और सामान्य था। इन्होंने पाँचवीं शताब्दी के अन्तिम दौर में एथेन्स में शिक्षक बनने का प्रयास किया था। इनमें से कुछ वैचारिक थे। उन्होंने भाषा की उत्पत्ति का आधारभूत प्रश्न उठाया कि उसका निर्माण मनुष्य ने किया है या वह प्रकृति-जन्य है। कुछ तार्किक थे। वे 'अभिन्न' और 'भिन्न' जैसी सरलपनाओं पर विचार करने के लिए अथवा प्रकथन (Predication) के स्वरूप पर तर्क-वितर्क करने के लिए उत्सुक थे। उनमें से अधिकांश (विशेष रूप से गॉर्जियाज) भाषण-शास्त्री थे क्योंकि तब तो राजनीति के लिए भाषण-कला में पटु होना एक आवश्यकता थी। नीति तथा राजनीति के बारे में इनमें से अधिकांश के विचार थे क्योंकि इन विषयों में जनसाधारण की रुचि थी। इनके विचारों में भी बड़ी विविधता थी। कुछ लोग सुखवाद (Hedonism) के समर्थक थे और कुछ परम्परागत नैतिकता के। कुछ सोफिस्टों ने अत्याचारी शासनतन्त्रों का समर्थन किया और कुछ ने विधि-शासन को सर्वश्रेष्ठ घोषित किया। वास्तव में सोफिस्ट बहुमुखी प्रतिभा के धनी थे। वे अपने समय के ऐतिहासिक कथाकार भी थे और थियोसोफिस्ट, सन्देहवादी और शरीर क्रियाविद् (Physiologists) भी।¹ सोफिस्टों के विचार परस्पर में विरोधी भी थे। वे सब स्वतन्त्र कार्यकर्त्ता थे, और उन्होंने यूनानियों को आवश्यकतानुसार शिक्षित भी किया। व्यवसाय की दृष्टि से वे यूनान के पहले शिक्षक थे और उनकी शिक्षा का उद्देश्य राजनीति को व्यावहारिक सहायता देना था। सोफिस्टों के पास जाने का अर्थ था विश्वविद्यालय में जाना। यह एक ऐसा विश्वविद्यालय था जो नागरिकों को व्यावहारिक जीवन के लिए तैयार करता था और चूँकि व्यावहारिक जीवन राजनीति का जीवन था, अतः वह उनके राजनीतिज्ञ बनने की तैयारियाँ करता था। सोफिस्टों को आधे पत्रकार और आधे

1 Sabine • A History of Political Theory (Hindi Trans.), p 36

2 Bakier op cit, p 89

आचार्य कहा गया है। वे आधे शिक्षक, आधे विचारक तथा आधे प्रचारक थे। वे कुछ डोगी थे और कुछ-कुछ तार्किक भी। सोफिस्टों के सामान्य लक्षणों को चित्रित करते हुए बार्कर ने निम्नलिखित निष्कर्ष निकाले हैं—

(1) सोफिस्टों का कोई एक सम्प्रदाय नहीं था और न ही उनके कोई निश्चित सिद्धान्त थे।

(2) सोफिस्टों की गतिविधियाँ किसी एक विषय तक सीमित न होकर अनेक विषयों में फैली हुई थी जिनके आचार्य और शिक्षक थे।

(3) सोफिस्ट न तो कुतर्की थे और न अच्छी बात को बुढ़ी सिद्ध करने के ही फेर में रहते थे। वे तो पेशेवर ज्ञान-व्यवसायी थे—ठीक वैसे ही जैसे कलाकार पेशेवर कला-व्यवसायी होता है परन्तु पेशेवर होने के बावजूद भी उन्हें वेतन मिलना आवश्यक नहीं था। प्लेटो और थ्यरस्त ने सोफिस्टों की आलोचना इसी कारण से की वे हैं कि वेतन भोगी थे, लेकिन यह निन्दा वास्तव में चौथी शताब्दी के सोफिस्टों की है, पाँचवीं शताब्दी के सोफिस्टों की नहीं। पाँचवीं शताब्दी के सोफिस्ट वैसे तो वेतन-भोगी थे, पर वे अपने वेतन की राशि की सीमा निश्चित करने का कार्य बहुधा अपने शिष्यों पर छोड़ दिया करते थे। इसके अतिरिक्त यह भी सही है कि वे मानविकी विद्याओं (Humanities) की भी शिक्षा देते थे और यह कार्य (कम से कम मूलतः) केवल वेतन के लिए ही करते थे।

(4) सोफिस्टों को सामान्य रूप से उग्र परिवर्तनवादी (Radicals) भी नहीं कहा जा सकता। उन्हें राजनीति में भयकर समतावादी (Levellers) या नीतिशास्त्र में नीत्यों के पूर्ववर्ती या धर्म में बाल्टेयर की भाँति अनीश्वरवादी (Atheists) कहना भी अनुचित होगा।

(5) सोफिस्टों ने आयोनियन दर्शन की निष्कलता को प्रमाणित करने का प्रयास किया। गॉर्जियाज और प्रोटेगोरस इस वर्ग का नेतृत्व करते थे। उन्होंने भावात्मक रूप से मानवीय वस्तुओं के बारे में जाँच-पड़ताल करने की कोशिश की। यूनान के समस्त विचारों की भाँति उनका उद्देश्य भी सही उद्देश्य—निष्ठ जीवन जीने में न्यक्ति की व्यावहारिक सहायता करना था। वे व्यावहारिक बुद्धिमत्ता की शिक्षा देते थे और राज्यों तथा परिवारों के सही प्रबन्ध की कला सिखाने का दावा करते थे। अन्याय (Lehre des Unrechts) और न्याय के आदर्शों (Lehre des Rechts) की विशद् विवेचन के लिए उनका साहित्य विशेष रूप से स्पष्ट है।

(6) सोफिस्टों में अधिकांश विदेशी नागरिक थे जो मेटिकों के रूप में एथेन्स में रहा करते थे। उन्हें अन्याय मेटिकों की भाँति काफी सीमा तक सामाजिक समानता तो मिल गई थी, लेकिन वे राजनीतिक विशेषाधिकारों से वंचित थे। वे एथेन्स में इसलिए आए थे कि वहाँ उस युग में यूनान का बौद्धिक केन्द्र बन चुका था। एथेन्स में जो शिष्य उन्हें मिले, वे अधिकतर धनाढ्य थे। एथेन्स की राजनीतिक परिस्थितियों तथा धनिकों के प्रभाव ने इन सोफिस्टों की शिक्षा को विकृत कर दिया था। एथेन्स के धनिक वर्ग को लोकतन्त्रात्मक सस्याओं से कोई विशेष सहानुभूति नहीं थी। ये धनी लोग ज्ञान तो प्राप्त करना चाहते थे पर अपनी स्वार्थ-सिद्धि के लिए। वे भाषण-कला इसीलिए सीखना चाहते थे कि लोक-न्यायालयों में दोषारोपणों से अपने आपका बचाव कर सकें। वे व्यावहारिक योग्यता का अर्थ भी इसलिए करना चाहते थे जिससे कि चुनावों में अपनी विजय सुनिश्चित कर सकें अतः स्वाभाविक था कि इन परिस्थितियों में सोफिस्टों की शिक्षा उद्देश्य-अन्ध हो गई। सोफिस्टों के शिष्यों में से ही बहुत से अल्पतन्त्रों के नेता बने।

सोफिस्टों के सिद्धान्त और राजनीतिक विचार (The Principles and Political Thought of the Sophists)

सोफिस्टों ने यूनान के राजनीतिक चिन्तन के विकास और वहाँ के इतिहास में एक सक्रिय भूमिका अदा की। उन्होंने उन प्रचलित सामाजिक एवं नैतिक धारणाओं, परम्पराओं एवं रूढ़ियों की आलोचना तथा अवहेलना की जिन्हें तर्क-सम्मत नहीं ठहराया जा सकता था। जैसा कि बिल-ड्यूरॉ

(Will Durant) ने लिखा है, “उन्होंने यूरोप के लिए व्याकरण तथा न्याय-शास्त्र का आविष्कार किया, उन्होंने द्वन्द्ववाद (Dialectic) का विकास किया, विवाद अथवा वहस के बहुत से रूपों का विश्लेषण किया और लोगों को भ्रमात्मक बातों को पकड़ने और स्वयं उनका प्रयोग करने की कला सिखलाई।” किन्तु यह सब होते हुए भी सोफिस्टों ने किसी क्रमबद्ध या सुसूत्रित विचारधारा को जन्म नहीं दिया। सेबाइन के अनुसार, “उनका अपना कोई दर्शन नहीं था। उन्होंने वह शिक्षा दी जिसके लिए अमीर विद्यार्थी उन्हें पैसा देने के लिए तैयार थे।”¹ सोफिस्टों के अध्ययन के विषयों, सिद्धान्तों और उनकी अध्ययन विधियों में भी परस्पर बड़ी भिन्नता थी पर इसके बावजूद उनमें कुछ ऐसी सामान्य प्रवृत्तियाँ भी थी जिनके आधार पर उनके प्रमुख सिद्धान्तों का निरूपण किया जा सकता है—

(1) मानवतावाद (Humanism)

सोफिस्टों का सबसे प्रमुख सिद्धान्त मानवतावाद था और यही उनकी सबसे महत्वपूर्ण देन भी है। सभी सोफिस्ट मूलतः मानवतावादी थे। इस सिद्धान्त का प्रमुख प्रतिपादक गॉर्जियाज (Gorgias) था। उसने भौतिकवादी दार्शनिकों के विचारों का खण्डन किया। भौतिकवादी दार्शनिकों की प्रकृति के अध्ययन पर बहुत बल देते थे और भौतिक जगत् को संचालित करने वाले नियमों एवं उनके मूल तत्त्वों के अध्ययन में सलग्न रहते थे। गॉर्जियाज ने प्रबल सन्देहवाद द्वारा भौतिकवादी दार्शनिकों के सिद्धान्तों को चुनौती दी और कहा कि “इस विश्व में किसी वस्तु की सत्ता नहीं है, यदि है तो इसे जाना नहीं जा सकता है और यदि जाना जा सकता है तो इसे दूसरे पर प्रकट नहीं किया जा सकता।” गॉर्जियाज ने भौतिकवादी दर्शन के अध्ययन को निरर्थक बतलाया और यह घोषणा की कि मनुष्य के अध्ययन के लिए सर्वोत्तम विषय स्वयं मनुष्य ही है। उसने स्पष्ट किया कि मनुष्य से सम्बन्ध रखने वाले शास्त्रों और विषयों का चिन्तन किया जाना चाहिए। बाकर ने इस सम्बन्ध में लिखा है कि “यदि उनमें (गॉर्जियाज ने) अपने सन्देहवाद के कारण यह दावा किया कि इस जगत् में कुछ भी सत्य नहीं है तो उसका तात्पर्य केवल यही था कि आयोनियन दार्शनिकों द्वारा वर्णित सत्य की कोई सत्ता नहीं है। उनका यह अभिप्राय नहीं था कि किसी नैतिक सत्य का अस्तित्व नहीं है या केवल शक्ति ही जगत् में एकमात्र न्यायोचित तत्त्व है।”

(2) सशयवादी दृष्टिकोण एवं सत्य की सापेक्षता

(Sceptical Attitude and Relativity of Truth)

सोफिस्टों का दूसरा प्रमुख सिद्धान्त सत्य की सापेक्षता का सिद्धान्त है जो सत्य के प्रति सशयवादी दृष्टिकोण पर आधारित है। उनका कहना था कि निरपेक्ष या परम सत्य (Absolute Truth) जैसी कोई चीज ससार में नहीं है। सत्य का अन्तिम और पूर्ण रूप नहीं जाना जा सकता। ऐसे कोई सिद्धान्त, कोई धारणा, कोई विचार या कोई नियम इस विश्व में नहीं हो सकते या बनाए जा सकते जो हर देश, काल और स्थिति में सर्वमान्य हो। सोफिस्टों का विचार था कि प्रत्येक व्यक्ति अपनी-अपनी दृष्टि में सत्य का अन्वेषण करता है। प्रसिद्ध सोफिस्ट प्रोटैगोरस (Protagoras) ने इसी तथ्य को हमारे रूप में इस प्रकार प्रकट किया था कि “मनुष्य सभी वस्तुओं का मापदण्ड स्वयं है—उन सभी वस्तुओं का जो विद्यमान है तथा जो विद्यमान नहीं है।” यह मत किसी भी सत्य को अन्तिम सत्य नहीं मानता।

सोफिस्टों के इस सशयवाद (Scepticism) ने प्रकृति के उस बौद्धिक चरित्र को चुनौती दी जो आरम्भिक यूनानी विचारधारा का आधार था। गॉर्जियाज (Gorgias) जैसे कुछ सोफिस्टों ने तो इस संशयवाद को ऐसे साँगोषाण ढंग से विकसित किया है कि उसने यूनानी जीवन के सभी परम्परागत विश्वासों और धारणाओं को हिला दिया। सोफिस्टों के इस सशयवाद ने राज्य के स्वरूप, कानून के

स्रोत एवं स्वरूप और उसकी मान्यता आदि के बारे में प्रचलित प्राचीन परम्परागत धारणाओं में उथल-पुथल मचा दी। सोफिस्टों से पहले यह एक सामान्य धारणा थी कि "राज्य एक कृत्रिम वस्तु है, इसे मनुष्य ने प्राकृतिक नियमों के विरुद्ध एक लक्ष्य की पूर्ति हेतु बनाया है और इसीलिए भिन्न-भिन्न राज्यों के कानून भिन्न-भिन्न होते हैं। एक राज्य एक कार्य का निषेध करता है और दूसरा उसी को करने का आदेश देता है। ऐसे कानूनों को न तो देवाज्ञा माना जा सकता है और न ही किसी निरपेक्ष न्याय-सिद्धान्त की अभिव्यजना। ऐसे कानून केवल वे 'रीति-रिवाज' हैं जिन्हें अपनी विशिष्ट आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए मनुष्यों द्वारा बनाया गया है।" "सोफिस्टों ने, नागरिकों को राज्य के कानून और परम्परागत नैतिकता में प्राकृतिक और सार्वदेशिक सत्य की अभिव्यजना देखने के स्थान पर उन प्रत्यादेशों को खोजना सिखलाया जिनका मूल उन व्यक्तियों की स्वार्थपरता थी जिन्होंने उन्हें बनाया एवं लागू किया।"

सोफिस्टों की उपर्युक्त विचारधारा में व्यक्तिवाद (Individualism) के दर्शन होते हैं। प्रोटोगोरस के ये शब्द—"मनुष्य समस्त वस्तुओं का मापदण्ड स्वयं है" एक व्यक्तिवादी विचार का प्रतीक है। कुछ लोग यूनान में व्यक्तिवादी विचारों की उत्पत्ति इन्हीं सोफिस्ट दार्शनिकों के प्रभाव में मानते हैं। इन्हीं विचारों ने आगे जाकर बैनथम के उपयोगितावाद (Utilitarianism) को अनुप्राणित किया।

(3) कानून और न्याय सम्बन्धी सिद्धान्त (Principles about Law and Justice)

सोफिस्टों का तीसरा सिद्धान्त कानून और न्याय के स्वरूप के सम्बन्ध में था। उन्होंने कानून और नैतिकता जैसे विषयों पर तुलनात्मक विचार प्रस्तुत किए। वे कानून एवं विधियों का जन्म-स्थान प्रकृति में न मानकर राज्य की सत्ता में मानते थे जिसके फलस्वरूप व्यक्ति को अपनी बुद्धि के विरुद्ध कानून के साथ कार्य करना पड़ता है। अनेक सोफिस्टों ने तो 'राजा करे सो न्याय, पासा पड़े सो दाव' के मत का प्रतिपादन किया और यह बतलाया कि सामर्थ्यवान् व्यक्ति और शक्तिवान् व्यक्ति जो भी करे, वही उपयुक्त एवं सही है। सोफिस्टों ने अपने सणक्त सशयवाद के कारण कानूनों के उद्गम और उनको मानने की पुरानी धारणाओं को झरझोर डाला। तथापि इस प्रश्न पर उनमें मतभेद नहीं था कि राज्य-निर्मित कानूनों का प्रकृति द्वारा निर्मित नियमों के साथ क्या सम्बन्ध है और इस दृष्टि से किस कानून को न्यायोचित समझा जाना ठीक होगा।

कानूनों के सम्बन्ध में प्रतिनिधि सोफिस्ट विद्वानों में पाँच प्रकार के प्रमुख विचार पाए जाते थे—

1 हिप्पियास (Hippias) का मत—हिप्पियाम ने जो कि दक्षिण यूनान के समुद्र तट पर स्थित एलिस नामक राज्य का एक घुरंघर विद्वान् था, बतलाया कि कानून दो प्रकार के होते हैं—(क) ईश्वरीय या देव निर्मित कानून तथा (ख) मनुष्य निर्मित कानून। ईश्वरीय कानून सार्वभौमिक, सार्वकालिक और स्वाभाविक होते हैं। इन्हें मनुष्यों ने मिलकर या सोच-समझ कर नहीं बनाया। ये ऐसे अलिखित कानून और ऐसी विधि स्वीकृत व्यवस्थाएँ हैं जिनका मानव-समाज में आगमन देवताओं के माध्यम से हुआ। दूसरे प्रकार के कानूनों को समझाते हुए उसने कहा कि "ये कानून प्रत्येक राज्य में मनुष्यों द्वारा बनाए जाते हैं और देव निर्मित कानूनों से निम्न-कोटि के होते हैं।" हिप्पियास ने राज्य के नियमों एवं प्रकृति के विरोध को बड़े प्रभावशाली ढंग से प्रस्तुत किया। उसका कहना था कि, "प्रकृति के अनुसार मैं तुमको अपना सगोश्रीय बन्धु, सम्बन्धी तथा सह-नागरिक मानता हूँ, परन्तु राज्य-नियमों के अनुसार नहीं। प्रकृति के अनुसार वस्तुएँ एक ही वंश की होती हैं, किन्तु राज-नियमों पाणविक बल के सहारे प्रकृति के विरुद्ध बलपूर्वक ममस्त सत्ताओं को एक-दूसरे से पृथक् करते हैं।"

(5) थ्रैसीमेकस (Thrasymachus) का मत—थ्रैसीमेकस ने बल को कानून और न्याय का आधार स्वीकार करते हुए बतलाया कि शक्ति ही सब अवस्थाओं में न्यायोचित है। उसने प्राकृतिक अधिकारों (Natural Rights) के अस्तित्व को पूर्णतः अस्वीकार किया। उसके अनुसार, वास्तविक अधिकार केवल वे ही हैं जिन्हें राज्य की सर्वोच्च शक्ति, अपने कल्याण हेतु क्रियान्वित करती है। सेवाइन के शब्दों में, “थ्रैसीमेकस का यह कहना है कि न्याय शक्तिशाली का स्वार्थ है क्योंकि प्रत्येक राज्य में शासक वर्ग केवल उन्हीं कानूनों का निर्माण करता है जो उसके लिए सबसे अधिक-हितकारी होते हैं।”

थ्रैसीमेकस अनुभववादी (Empiricist) था। सांसारिक अनुभव के आधार पर, उसने यह मान्यता प्रकट की कि जो व्यवस्था शक्तिशाली व्यक्ति द्वारा लागू करवा दी जाती है, वही भागे जाकर न्यायोचित अधिकार बन जाती है। उसका कहना था, “प्रत्येक सरकार अपने स्वार्थों के अनुकूल कानून बनाती है। लोकतन्त्र लोकतन्त्रीय नियम बनाता है। निरंकुश राजसत्ता निरंकुश कानून बनाती है। इस पद्धति से इन सरकारों द्वारा यह घोषित करवाया है कि जो बात उनके हिन्नों के अनुकूल है, वह उनकी प्रजा के लिए न्यायोचित (Just) है। इस स्थिति से विपरीत जाने वाले को अवैधता का तथा अन्याय का दोषी होने के कारण दण्डित किया जाता है। मेरी कल्पना यह है कि उत्कृष्ट शक्ति सदैव सरकार के पक्ष में होती है अतः उचित तर्क से यही परिणाम निकलता है कि शक्तिशाली का हित ही न्यायोचित है।”¹

सोफिस्टों का योगदान

(Contribution of the Sophists)

यह कहना कठिन है कि तत्कालीन यूनानी समाज ने सोफिस्टों के विचारों को कहीं तक स्वीकार किया, किन्तु इतना सत्य अवश्य प्रतीत होता है कि उनके विचार पर्याप्त रूप से प्रभावशाली एवं चिन्तन-योग्य थे। पाँचवीं शताब्दी ई. पू. तक सोफिस्ट विचारकों की इतनी घाक जम चुकी थी कि सामान्य जनता उससे सहमत होने लगी थी। मैकिलवैन ने इस सम्बन्ध में कुछ उदाहरण दिए हैं। उनके समकालीन इतिहासकार थ्यूसीडाइड्स ने अपने ग्रन्थ में एथेन्स के राजदूतों के कथन को अग्रलिखित शब्दों में प्रस्तुत किया है, “हमें और आपको वही करना चाहिए जो हम सोचते हैं और जो कुछ सम्भव हो उसी को प्राप्त करने का प्रयत्न करना चाहिए क्योंकि हम दोनों ही इन प्रश्नों को अच्छी तरह जानते हैं कि मानवीय विषय के विवाद में न्याय का प्रश्न तभी उठता है जबकि आवश्यकता का दबाव बराबर बना रहता है। शक्तिशाली जो कुछ ले पाते हैं, ले लेते हैं और दुर्बल लोग वही देते हैं जो उन्हें बाध्य होकर देना पड़ता है।” इस प्रकार के विचार एकदम व्यावहारिक थे और इनके द्वारा सर्व-साधारण का प्रभावित होना बहुत स्वाभाविक भी था। मैकिलवैन ने इसके अतिरिक्त अरिस्टोफोना के क्लाउड्स (Clouds of Aristophanes) तथा जीनोफोन के मेमोरिविला (Xenophon of Memorevilea) में इसी प्रकार के अनेक वाक्यांश उदाहरण-स्वरूप प्रस्तुत किए हैं। सोफिस्टों के सिद्धान्त इतिहास की परीक्षा में भी काफी खरे सिद्ध हुए हैं। आधुनिक प्रजातन्त्रात्मक व्यवस्था का सार बहुत कुछ यही व्यक्तिवादी धारणा है।

सोफिस्टों ने अपने परवर्ती विचारकों (सुकरात तथा प्लेटो) को चिन्तन का एक नया सन्दर्भ दिया। उनके प्रभाव के कारण ही यूनानी दर्शन बहिर्मुखी से अन्तर्मुखी हुआ और उसने सांसारिक एवं भौतिक समस्याओं से अपना ध्यान हटाकर उसे मानवीय समस्याओं की ओर अभिमुख कर दिया। मानवतावाद को प्रचलित करने के कारण ही सुकरात को सर्वश्रेष्ठ सोफिस्ट कहा जाता है। सुकरात समाज के रीति-रिवाजों और कानूनों की परवाह न करते हुए व्यक्ति के विचार-स्वातन्त्र्य का प्रबल पक्षपाती था और इस दृष्टि से वह भी सोफिस्ट था। प्लेटो भी सोफिस्टों का प्रशंसक है। उसने अपने

प्रोटैगोरस तथा जॉर्जियाज नामक दो सवाद विख्यात सोफिस्ट आचार्यों के नामों पर ही लिखे हैं, किन्तु मुकरात और प्लेटो ने स्वयं को सोफिस्ट विचारधारा के प्रवाह में आत्सात् होने से बचाया है। उन्होंने सोफिस्टों के अनेक विचारों का गम्भीर रूप से खण्डन किया है।

सोफिस्ट विचारकों के योगदान को संक्षेप में निम्नलिखित रूप से संकलित किया जा सकता है—

(1) सोफिस्ट विचारकों ने ज्ञान की विभिन्न शाखाओं को एक निश्चित रूप प्रदान किया और उन्हें अपनी सीमाओं के अन्तर्गत एक सुव्यवस्थित स्वरूप भी दिया।

(2) सोफिस्ट विचारकों से पूर्व राजनीति का ज्ञान अत्यन्त अस्त-व्यस्त अवस्था में था। उन्होंने राजनीति शास्त्र का अध्ययन कर उसे व्यवस्था दी और साथ ही उसे व्यावहारिक शिक्षा का साधन भी बनाया। सिन क्लेयर (Sinclair) के शब्दों में “सोफिस्ट शिक्षकों में से कुछ ने राजनीति-शास्त्र के विकास में योग दिया।”¹

(3) सोफिस्ट प्रथम विचारक थे जिन्होंने व्यक्तिवाद के सिद्धान्त को स्पष्टता एवं सुनिश्चितता से प्रतिपादित किया। उन्होंने कहा, “मनुष्य ही सब बातों का मापदण्ड है।” (Man is the measure of all things)

(4) सोफिस्ट विचारकों की सबसे बड़ी देन उनका मानवतावादी (Humanism) सिद्धान्त है। “मनुष्य ही प्रत्येक वस्तु का मापदण्ड है” यूनान में सर्वप्रथम इस सिद्धान्त को जन्म देकर सोफिस्टों ने एक मूलक राजनीतिक विचार को चुनौती के रूप में प्रतिस्थापित किया।

(5) सोफिस्टों ने विचार जगत् का सशयवाद (Scepticism) की महत्त्वपूर्ण पद्धति प्रदान की। उनका कहना था कि पूर्ण सत्य जैसी कोई भी वस्तु इस ससार में नहीं है। डेमलर के शब्दों में—“वे अपने समय के ऐतिहासिक, रोमांसकारी, आध्यात्मशास्त्री, सशयवादी तथा भाषाशास्त्री हैं।”

(6) सोफिस्ट पहले विचारक थे जिन्होंने तर्क को प्रवानता दी। उनकी कसौटी तर्क थी। जो सिद्धान्त तर्क अथवा वाद-विवाद पर खरे उतरते थे, उन्हें ही वे मानते थे।

(7) सोफिस्ट पहले व्यक्ति थे जिन्होंने एथेन्स में नव-युवकों को राजनीतिज्ञ बनाने का प्रशिक्षण (Training of Politicians) दिया। बार्कर के शब्दों में—“महत्त्व इस बात का नहीं था कि सोफिस्टों ने क्या शिक्षा दी। महत्त्व इस बात का था कि उन्होंने शिक्षा दी। उनके पास जाने का अर्थ था—विश्वविद्यालय में जाना। यह विश्वविद्यालय ऐसा था, जो नवयुवकों को व्यावहारिक जीवन के लिए तैयार करता था, और क्योंकि व्यावहारिक जीवन राजनीति का जीवन था, इसलिए वह उनके राजनीतिज्ञ बनने की तैयारी कराना था।”²

(8) गैटेल (Gettel) के मतानुसार, “सोफिस्टों ने न्याय तथा नैतिकता में भेद (Difference between Law and Theory) किया। उन्होंने बताया कि राजनीतिक सत्ता के स्वरूप के कारण कानून व्यक्तियों को प्रायः ऐसे कार्यों को करने के लिए बाध्य करता है जो उनकी आत्मा के विरुद्ध होते हैं।”³

(9) सोफिस्टों ने प्रजातन्त्र (Democracy) के समर्थन में जो विचार व्यक्त किए वे इतिहास की कसौटी पर खरे उतरते हैं। उन्होंने ‘व्यक्तिवाद’ को मान्यता देते हुए प्रजातन्त्रीय सरकार को स्थाई रूप देने की चेष्टा की। गैटेल (Gettel) के शब्दों में, “आधुनिक प्रजातन्त्रीय सरकार का सार (Essence of Democracy) सोफिस्टों की व्यक्तिवाद की धारणाओं में मिलती है।”⁴

1 सिनक्लेयर वही, पृष्ठ 49.

2 Barker op cit, p 58.

3 Gettel History of Political Thought, p. 44.

4 Ibid, p. 44

(10) सोफिस्टों ने तीन आधुनिक समस्याओं का प्रमुख रूप से संकेत (Indication of Modern Problems) किया—(i) ज्ञान एवं योग्यता के प्रसार से राज्य पर क्या प्रभाव पड़ता है ? (ii) विज्ञान का समाज से क्या सम्बन्ध होना चाहिए ? एवं (iii) नवीन विभेदक वर्ग को समाज में क्या स्थान मिलना चाहिए ? सोफिस्टों के इन प्रश्नों अथवा उनकी जिज्ञासाओं में आधुनिक समस्याओं का संकेत मिलता है। सिनक्लेयर (Sinclair) के शब्दों में “ये कुछ ऐसे प्रश्न हैं जिनसे आधुनिकता प्रतिनिधित्व होती है, और ये समस्याएँ आज के युग की समस्याएँ प्रतीत होती हैं।”¹

सोफिस्टों ने यूनान को एक प्रबल बौद्धिक क्रान्ति दी। उनके अदेहवाद, बुद्धिवाद तथा सापेक्ष सत्यवाद ने प्रचलित धर्म, राज्य और नैतिकता के सिद्धान्तों की जड़ें हिला दी। जैलर (Zeller) के शब्दों में, “इन्होंने जितनी समस्याएँ सुलझाई, उनसे अधिक समस्याएँ उत्पन्न भी की।” उस बौद्धिक मन्थन से यह आवश्यक हो गया था कि, “मानवीय सम्पत्तियों की अनिश्चितताओं से मुक्त ज्ञान के निश्चित प्रयोजन की सत्ता स्थापित की जाए तथा मनुष्य की अपनी प्रकृति में ऐसे आदर्श ढूँढ़े जाएँ जो उसका पथ-प्रदर्शन कर सकें।” आगे चलकर सुकरात और उसके शिष्यों ने यही महत्त्वपूर्ण कार्य सम्पन्न किया।

सुकरात

(Socrates, 470–399 B.C.)

सोफिस्ट विचारक विदेशी थे और एथेन्स में इसलिए बस गए थे कि एथेन्स उस समय के यूनान की राजधानी बन चुकी थी किन्तु सुकरात पूरी तरह से एथेन्स का जन्मजात नागरिक था। उसका जन्म 470 ईसा पूर्व के आसपास हुआ था और मृत्यु 399 ईसा पूर्व में। “इस प्रकार उसका जीवन तो पेरिकलीज के महान् युग में बीता और जीवन की सच्चा पेलोपोनेशियाई युद्ध की छाया के बीच गुजरी।”² सुकरात ने अपने युग के साधारण नागरिक-कर्त्तव्यों को पूरी तरह निभाया। वह सशस्त्र पैदल सेना का सिपाही रहा और ग्रेस के युद्ध में एथेन्स की ओर से भाग भी लिया। 424 ईसा पूर्व में डेलियम की लड़ाई में उसने पुनः भाग लिया और वहाँ उसके धैर्य की प्रशंसा हुई। लगभग 65 वर्ष की आयु में वह एथेन्स की परिषद् अथवा कौंसिल का सदस्य बना। सुकरात ने नागरिक जीवन की मर्यादाओं का कभी उल्लंघन नहीं किया। किन्तु अनेक आदेशों को मानने से वह कभी सहमत नहीं हुआ। बार्कर के शब्दों में, “नागरिक कर्त्तव्यों का अद्विग्न रूप से पालन और नागरिक विधि की सीमाएँ लांघने की हठतापूर्वक अस्वीकृति—ये दो ऐसी विशेषताएँ हैं जो एक एथेनी नागरिक के रूप में सुकरात के जीवन में विशेष रूप से दिखलाई देती हैं।” वास्तव में सुकरात के व्यक्तित्व का रहस्य उसके दृढ़ आत्मविश्वास और चारित्रिक श्रेष्ठता में था।

वह एक शिल्पी का पुत्र था, किन्तु उसने अपना सारा जीवन-दर्शन के अध्ययन में लगाया। वह उन ऐतिहासिक महान् विभूतियों में से एक है जिसके बारे में भावी पीढ़ियाँ बहुत कुछ जानते हुए भी प्रामाणिक रूप से बहुत कम ज्ञान रखती हैं। बर्ट्रेण्ड रसेल (Bertrand Russell) ने एक स्थान पर लिखा है कि “कुछ व्यक्तियों के विषय में हम निश्चित रूप से बहुत अधिक जानते हैं किन्तु सुकरात के सम्बन्ध में हमें यह निश्चय नहीं है कि हम अधिक जानते हैं या कम।”³ इसका प्रमुख कारण यह है कि सुकरात के सम्बन्ध में प्लेटो, जेनोफन तथा एरिस्टोफेन ने जो कुछ लिखा है अथवा जो शब्द-चित्र खींचे हैं, उनमें परस्पर तालमेल नहीं है। सभी शब्द-चित्र सुकरात के जीवन की कुछ निश्चित घटनाओं को एक क्रम में बाँधने की विद्वानों ने बहुत कुछ सफल चेष्टा की है।

1 Ibid, p 44

2 सिनक्लेयर वही, पृष्ठ 49

3 Barker op cit, p 133.

4 Bertrand Russell History of Western Philosophy, p. 102.

मुकरात का अतिरिक्त विनियोग या और गन्तव्य, अनुविमर्श तथा निरुद्धकारिता उनके महान् गुण थे। वह ममता, धार्मिकविश्वास और मस्तिष्कता की नाकाम्य प्रतिमा था। कुलन व्यवहार बुद्धि के नाशनाश्य हमने विनोद की भी प्रकृति थी। प्रारम्भ में अपने समय के भौतिक विज्ञान में उनकी दिलचस्पी नहीं, लेकिन प्राणि पालक यह गन्तव्य एवं मूल जिज्ञासा के क्षेत्र में प्रवेश करता चला गया। मध्य ज्ञान की गोल में हमने अपना सम्पूर्ण जीवन एक साधक की तरह लगा दिया और जब कानून के विरुद्ध कार्य करने का अभियोग लगाकर अभियन्ता ने उसे प्राणदण्ड की सजा दी तब भी वह अपने मृत्यु के निश्चिन्ता में विचिन्तन नहीं हुआ। राजनीतिज्ञ जानिये कि अनुमानन स्वीकार न करते हुए हमने विपणन कर जीवन की दानि दे देना श्रेयस्कर समझा। जब उनके भागियों ने उसे कागगात्र में भागने के लिए कहा तो हमने सम्मोह जवरी में उन्हें समझाया—“यह मन है कि कानून ने मुझे क्षति पहुँचाई है पर मैं केवल एक ही व्यक्ति के और अनिष्ट अनुचित दण्ड का प्रभाव केवल मुझ पर ही पड़ रहा है यदि मैं कागगात्र में भागूंगा तो कानून और ऐश्वर्य दोनों को क्षति पहुँचेगी। यह अधर्म्य अपराध होगा।” मुकरात के धार्मिकता और विनियोग ने ज्ञान के मस्तिष्क और हृदय पर एक गहरा अमर डाना।

मुकरात का जीवन-ध्येय और उसकी पद्धति

(Mission and Method of Socrates)

मुकरात जीवन भर मृत्यु, ज्ञान और न्याय का अन्वेषक बना रहा। वह एक असाधारण मानव था जिसे इस बात की चेतना थी कि (उमने एक ईश्वरीय उद्देश्य की सिद्धि करनी है) अधिकारी विद्वानों के अनुसार मुकरात को इस उद्देश्य की चेतना ‘डेलफी की देववाणी’ की उस घोषणा से मिली जिसमें कहा गया था कि वह यूनान का नवने अधिक बुद्धिमान् व्यक्ति है। ‘डेलफी की देववाणी’ (Delphic Oracle) के कारण मुकरात के जीवन और दृष्टिकोण में एक महान् परिवर्तन आया। वह नहीं समझ पाया कि वह यूनानियों में सर्वाधिक बुद्धिमान् किम प्रकार है। तब हमने उस देववाणी को पढ़ने का प्रयत्न किया। “उमने लोगों में प्रश्न कर और प्रश्नों द्वारा उन्हें अपने से अधिक बुद्धिमान् सिद्ध कर देववाणी को मिथ्या प्रमाणित करना चाहा पर फल विलुप्त उल्टा निकला। उमने देखा कि दूसरे लोग उतने समझते हैं कि किसी चीज के बारे में कुछ न जानने पर भी अपने को जानकार कहते हैं।” अतः मुकरात ने जीवन में सेवा अत ग्रहण कर लिया। उसके मन में यह विश्वास जम गया कि “डेलफी के देवता ने मुझे इस समझ में किमी विशेष निमित्त के लिए भेजा है।” उसने मिथ्या ज्ञान के विरुद्ध जिहाद बोल दिया और मच्चे ज्ञान के सत्य एवं प्रचार में जुट गया।

मुकरात के इस परिवर्तन को बर्कर ने मुकरात के ‘धर्म-परिवर्तन’ (Conversion) की सृजा दी है। मृत्यु के अन्वेषण और अज्ञान का पर्दाफाश करने के अपने व्यय की पूर्ति हेतु मुकरात ने एक विनयपूर्ण पद्धति ग्रहण की। उसने न तो अपने विषय का गहरा पक्ष में विवेचन किया और न ही मोफिस्टों की तरह विषय-वस्तु की अमर्षद्वि बर्णनात्मकता स्वीकार की। इसके विपरीत उसने एक प्रश्नोत्तर की किमी मवात-प्रणाली को अपनाया। वह किसी भी व्यक्ति से न्याय, सदाचार, अति, सहिष्णु जैसे शब्दों का अर्थ पूछता था तब प्रश्नोत्तर द्वारा वह उस व्यक्ति के विचारों की अस्पष्टताओं तथा असंगतियों को ढूँढता था और अतः वह उस व्यक्ति को आशंसेत कर देता था कि वह (व्यक्ति) अज्ञान का ज्ञान समझे हुए है। इस तरह के सवाद में पराजित और अपमानित होना लोगों को बड़ा अप्रिय लगता था। प्रश्नोत्तर और परिमाणशी की उसकी यह पद्धति ज्ञान अजित-करने की वास्तव में एक व्यावहारिक और नूतन पद्धति थी। उमने अपने श्रोताओं को कभी कुछ नवीन बातें सिखलाने का कोई दावा नहीं किया। इसके विपरीत वह तो यहाँ तक कहा करता था कि “वह एक बात जानता है कि वह

1 यूनानियों में यह रिवाज था कि किसी विद्वान्त मन्दिर की पुजाग्नि के माध्यम से अपने ऐच्छिक प्रश्न पूछते थे। इन प्रश्नों का उत्तर देववाणी (Oracle) कहा जाता था।

2 Barker - op. cit., p. 134

कुछ भी नहीं जानता।" सुकरात का उद्देश्य तो नकारात्मक रूप से दूसरों के अज्ञान का भण्डाफोट करना और घनात्मक-रूप से उनके संत्य अनुसंधान करने में उनकी सहायता माँग करना था। क्रिसमन के गर्भवती में, "उसने अपने, श्रोताओं, को नवीन और रोचक विचार ही प्रदान नहीं किए बल्कि एक नर्स की भाँति उसने गर्भशील मस्तिष्क को नवीन सत्यो के प्रजनन में भारी सहायता भी की।" सुकरात ने जो कुछ कहा उसे कभी लेखबद्ध नहीं किया। उसके ये विचार उसके समकालीनों में एक परिमंदाद को जन्म देकर उसके शिष्यों के शब्दों में ही सरक्षित रह सके।

सुकरात का दर्शन (Philosophy of Socrates)

ज्ञान सिद्धान्त (Principle of Knowledge)

यूयान में व्याप्त असम्बद्ध विचारों को सुकरात ने एक सुनिश्चित दर्शन का स्वरूप दिया। दर्शन के अध्ययन में उसने ज्ञान-प्राप्ति के सभी प्रचलित सिद्धान्तों को असन्तोषप्रद पाया। प्रचलित सिद्धान्तों द्वारा विविध विषयों का केवल बाह्य और यान्त्रिक ज्ञान ही मिलता था जबकि सुकरात मुख्य रूप से कारण और परिणामों के सम्बन्ध के ज्ञान का जिज्ञासु था। (इसके लिए उसने जिस प्रकार प्रश्नोत्तर और परिभाषाओं की नई पद्धति अपनाई, उसी प्रकार एक नए सिद्धान्त को भी जन्म दिया। सुकरात का यह नया सिद्धान्त 'ज्ञान-द्वय का सिद्धान्त' (Doctrine of Two Knowledge) कहलाता है—पहला 'बाह्य ज्ञान' और दूसरा 'वास्तविक ज्ञान'।

(1) बाह्य-ज्ञान (Apparent Knowledge)—बाह्य-ज्ञान दिखावटी तथा लोक-व्यवहार पर निर्भर करता है। इसकी अवधि अनिश्चित है। इस बाह्य ज्ञान को ही इन्द्रिय ज्ञान को भी संज्ञा दी जाती है। इन्द्रिय ज्ञान वह ज्ञान है जिसको मनुष्य इन्द्रियों द्वारा प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप से प्राप्त करता है—जैसे कानों से सुनकर, आँखों से देखकर, नाक से सूँघकर तथा जिह्वा से चखकर इत्यादि। इन इन्द्रियों के द्वारा प्राप्त किए हुए अनुभव के आधार पर मनुष्य जिस मत या विश्वास का निर्धारण करता है, वह ज्ञान प्रथम प्रकार के ज्ञान अर्थात् बाह्य ज्ञान अथवा अनुभव सिद्ध विश्वास के अन्तर्गत आता है। सुकरात का विचार था कि इस प्रकार के ज्ञान का कोई दृढ़ आधार नहीं है। उसमें परिवर्तन और बदल-बदल आते रहते हैं। यह ज्ञान नश्वर तथा परिवर्तनशील है क्योंकि सभी भौतिक वस्तुएँ भी नश्वर एवं क्षण-भंगुर हैं। वास्तव में यह ज्ञान का एक आवरण मात्र है जो यथार्थ ज्ञान (Real Knowledge) नहीं हो सकता। सुकरात के इस विश्वास के विपरीत सोक्रिस्टो की दृष्टि केवल इन्द्रियों से अनुभूत होने वाले बाह्य जगत् तक ही सीमित थी और वे इसी को अन्तिम मानते थे।

(2) वास्तविक-ज्ञान (True Knowledge)—वास्तविक ज्ञान कार्य-कारण के सम्बन्ध का ज्ञान है और इस पर मनुष्य का अधिकार स्थाई ज्ञान की सृष्टि करता है। सुकरात के अनुसार, "यह ज्ञान सार्वजनिक एवं सार्वकालिक है।" सुकरात का मत था कि विश्व के समस्त भौतिक पदार्थों के पीछे एक और तत्त्व छिपा है। सभी भौतिक वस्तुएँ किसी न किसी ऐसे विचार या सत्ता का प्रतिनिधित्व करती हैं जो शाश्वत, अविनाशक तथा अटल है। इसी विचार या सत्ता का साक्षात्कार करना प्रत्येक मानव का चरम लक्ष्य है। इसी ज्ञान को सुकरात ने वास्तविक सत्य या यथार्थ ज्ञान के नाम से पुकारा है। यह ज्ञान अचल, अविनाशक एवं अटल है। इसमें कोई परिवर्तन अथवा संशोधन नहीं हो सकता। यह एक निरपेक्ष तथा अमर सत्य है। वास्तविक अथवा सत्य ज्ञान सार्वभौम (Universal) तत्त्वों का ही होता है और इसलिए हमें केवल इसी ज्ञान को प्राप्त करने के लिए प्रयत्नशील होना चाहिए। सुकरात की यह भी मान्यता थी कि एक व्यक्ति में कितना ज्ञान है, यह इतने महत्त्व की बात नहीं है, जितने महत्त्व की बात

यह है कि उसने उस ज्ञान को किस प्रकार प्राप्त किया है। वास्तव में ज्ञान-प्राप्ति की कसौटी 'क्या' एवं 'कैसे' न होकर 'क्यों' का उत्तर ढूँढना है।

गैर गुण है (Virtue is Knowledge)

सुकरात के दर्शन का दूसरा बड़ा सिद्धान्त यह था कि ज्ञान और सद्गुण या गुण (Virtue) में कोई अन्तर नहीं है। उसके अनुसार—“ज्ञान ही धर्म है और अज्ञान पाप।”¹ मनुष्य अज्ञानता के कारण ही अधर्म की ओर प्रवृत्त होता है। यदि उसे ज्ञान हो जाए तो वह पाप-कर्म नहीं करेगा। सुकरात ने सत्य ज्ञान को ही ‘शिवम्’ अथवा सद्गुण (‘Virtue’ or ‘Goodness’) के नाम से पुकारा है। उसका कहना था कि केवल वही ज्ञान वास्तविक सत्य और चिरन्तन होगा जो सत्य की कसौटी पर खरा उतरे। जो सत्य इस प्रकार खरा उतरेगा, वह अवश्य ही कल्याणकारी होगा, क्योंकि सत्य कभी अकल्याणकारी हो ही नहीं सकता। इस प्रकार वास्तविक सत्य, वास्तविक गुणात्मकता का समानार्थी है, विपरीत-अर्थी नहीं। सुकरात कहा करता था कि सत्य बोलने का ज्ञान प्राप्त करते ही यदि हम उसे आचरण में नहीं लाते तो हमें केवल भ्रान्ति है, वास्तविक ज्ञान नहीं। मनुष्य एक बुद्धिमान प्राणी है। उसे बुद्धि से जो सत्य ज्ञान प्राप्त होता है, उस पर उसे आचरण करना चाहिए। आचरण के बिना ज्ञान निरर्थक और निष्फल है। सुकरात के लिए ज्ञान एक बौद्धिक विश्वास-मात्र न होकर सम्पूर्ण हृदय और आत्मा की एक ऐसी अनुभूति थी जो आत्मा को आलोकित करता है। इस प्रकार एक मानववादी के रूप में सुकरात ने नैतिकता के मार्ग को ज्ञान का विषय बनाया। तैत्तिक तत्त्व मनुष्य द्वारा खोजे जा सकते हैं और खोजे जाने चाहिए। सुकरात का जीवन और गीत स्वयं इसके साक्षी हैं।

सुकरात के राजनीतिक विचार

(Political Views of Socrates)

सुकरात के राजनीतिक विचारों का जन्म उसके नैतिक तथा ज्ञान सम्बन्धी विचारों से हुआ। वह राजनीति को एक ‘कला’ मानता था। सोफिस्टों की भाँति कोई ‘व्यवस्था’ नहीं। उसका कहना था कि यह ‘कला’ इसलिए है कि इसमें एक ऐसी विशेष निपुणता की आवश्यकता पड़ती है जिसे प्रत्येक या साधारण व्यक्ति नहीं प्राप्त कर सकता। इस कला को केवल ज्ञानी व्यक्ति ही सीख सकता है और इसके आधार पर वही शासन कर सकता है। शासन करना इसलिए भी एक कला है चूँकि इसमें शासन करने वालों को राज्य में स्थित सभी व्यक्तियों के साथ सम्बन्ध रखना पड़ता है। उसे सबके साथ भलाई का व्यवहार करना पड़ता है जो सर्वसाधारण के लिए कठिन कार्य है। सुकरात के अनुसार राजनीति यदि कला है तो राजनीतिज्ञ एक कलाकार है और इसलिए वह राजनीतिक क्षेत्र में क्षमता को प्राथमिकता प्रदान करता है—उसके अनुसार राजनीति विशेषज्ञों का क्षेत्र है जिसके निर्णय बहुसंख्यकों द्वारा करना एक भयानक भूल है।

सुकरात एथेन्स की राजनीति से बेहद क्षुब्ध था। उन्हीं की राजनीति का प्रत्यक्ष अनुभव था इसलिए उन्हीं उस काल में प्रचलित लोकतन्त्र (Democracy) की कटु आलोचना की है। सुकरात द्वारा एथीनियन जनतन्त्र की आलोचना निम्न प्रकार से की गई—

(1) तत्कालीन एथेन्स में प्रशासनिक अधिकारियों, मनापतियों तथा न्यायाधीशों के चुनाव लॉटरी या पर्ची डाल कर होते थे। इस व्यवस्था के फलस्वरूप अयोग्य और माचारण-व्यक्ति भी-राज्य के उच्चतम पदों पर पहुँच जाते थे। वे कभी भी राज्य के लिए सफ़्त बन सकते थे अतः सुकरात ने इस व्यवस्था अथवा प्रथा का विरोध करते हुए लोकतन्त्र की इस प्रणाली को मर्त्या अनुचित बतलाया।

(ii) तत्कालीन एथेन्स की असेम्बली में जन-साधारण को भी वृद्ध स्थिति प्राप्त थी जो सार्वजनिक मामलों के विशेषज्ञ राजनीतिज्ञों को मिली हुई थी। दोनों को वोट डालने का समान

अधिकार था। गधे-घोड़े को समानता का दर्जा देने की इस स्थिति को सुकरात अवाञ्छनीय और घातक मानता था। उसने इसका घोर विरोध किया।

(111) सुकरात ने तत्कालीन लोकतन्त्र का इस दृष्टि से भी विरोध किया कि उसमें राजनीतिज्ञ न्याय-सम्बन्धी महत्त्वपूर्ण कार्यों की उपेक्षा करते हुए सामान्य जनता को प्रसन्न करने के लिए सस्ते कामों में लगे रहते थे जो आगे जाकर राज्य और समाज के पतन और विनाश का कारण बनता है।

(1V) सुकरात की यह मान्यता थी कि जब हम जूते की मरम्मत के लिए मोची और लकड़ी के सामान की मरम्मत के लिए बढ़ई की आवश्यकता समझते हैं तो फिर राज्य का संचालन करने के लिए प्रशासनिक कला में दक्ष व्यक्तियों को ही क्यों नहीं आमन्त्रित करते। सुकरात राजनीतिज्ञों के लिए दो गुण आवश्यक मानता था—(1) जन हितों को होना, और (2) बुद्धिमान होना। चूँकि तत्कालीन लोकतन्त्र में इन दोनों गुणों की उपेक्षा थी, अतः वह उस दलगत एवं अज्ञानग्रस्त राजनीति का घोर विरोध करता था।

सुकरात वस्तुतः प्रजातन्त्र के स्थान पर बुद्धिमान, कुलीन व्यक्तियों द्वारा राज्य को शासित करने वाली प्रणाली का समर्थक था। राजनीति को वह चिन्तन का विषय मानता था और शासन (Government or Administration) को केवल बुद्धिमान व्यक्तियों का कार्य। साथ ही राज्य की सुरक्षा के लिए उसने लोकहित की अनिवार्यता पर भी पर्याप्त बल दिया।

सुकरात के कानून-सम्बन्धी विचार

सुकरात ने कानूनों को अत्यधिक पवित्र एवं महत्त्वपूर्ण माना। वह कानून को एक प्रकार का समझौता मानता था। उसका विचार था कि कानूनों में मानव-समाज की बौद्धिक अनुभूतियों की राशि संचित रहती है और उनका पालन करना प्रत्येक व्यक्ति का परम कर्तव्य होना चाहिए। कानून को तोड़ने वाला व्यक्ति उसके मत में राज्य के विपरीत कार्य करने वाला व्यक्ति था। सुकरात से पहले यूनान में जो सोफिस्ट विचारक थे, उनका कानूनों में विश्वास नहीं था। वे कानूनों को काल्पनिक और अर्थात्मिक मानते थे जो मानवीय आचरण के पथ-प्रदर्शन के लिए अधिक ठीक नहीं होते। सुकरात का निश्चित विचार था कि कानूनों की संचित राशि का अध्ययन करने के लिए कुछ ऐसे आचरण-सम्बन्धी नियम बनाए जा सकते हैं जो सबके लिए समान रूप से उपयोगी सिद्ध हो सकें।

सुकरात ने राज्य के शासन के लिए कानूनों को प्रमुख स्थान दिया। वह कानूनों को ईश्वर के आदेश समझता था। उसकी दृष्टि में कानून सर्वोच्च और सबके लिए मान्य थे। वह शासन एवं शासित दोनों को कानूनों के अधीन मानता था। उसके मतानुसार दोनों के ही लिए कानूनों की परिधि में कार्य करना आवश्यक था। उसका कहना था कि कानून नागरिकों के कार्यों की सुविधा के लिए स्वीकृत समझौता है जिसके बाहर न तो वे कार्य ही कर सकते हैं और न उसके विपरीत जा सकते हैं। सुकरात को राज्य के तत्कालीन विधान के अनुसार जीवन-यापन करने में अनेक प्रकार के कष्ट उठाने पड़े, किन्तु उसने एथेन्स के राजनियमों को मंग करने का कभी लेशमात्र भी विचार नहीं किया। सेबाइन (Sabine) ने लिखा है कि—“सुकरात का सारा जीवन राजनीतिक उद्देश्य तथा विधियों के अनुसार आचरण करने की एक सजीव कहानी है। उसके जीवन का प्रधान लक्ष्य विधि-सम्मत आचरण और नागरिक कर्तव्यों का अक्षरशः पालन करना था।”

सुकरात सत्य की रक्षा के सभी कानूनों का प्रबल समर्थक था। जब एथेन्स में तीस आतंकवादी राज्य कर रहे थे तो उसने उनकी आज्ञा का उल्लंघन करते हुए एक नागरिक को बन्दी बनाने से से इसलिए इन्कार कर दिया चूँकि उसकी दृष्टि में इस नागरिक की गिरफ्तारी अन्यायपूर्ण तथा अवैधानिक थी। सुकरात की राजभक्ति, न्यायप्रियता और कानून में आस्था का उज्ज्वल प्रमाण उसके मृत्यु-दण्ड स्वीकार करने में मिलता है। उसकी इस प्रकार की मृत्यु के महत्त्व का वर्णन करते हुए,

जिसमें कानून के प्रति उनके विचारों और उसकी आस्था की स्पष्ट झलक मिलती है, बाकर ने लिखा है—“वह मनुष्य-पर्यन्त एथेन्स का एक स्वाभिमत पुत्र बना रहा। उसने उसकी सेना में कार्य किया, होमिर का सदस्य रहा, उसके नियमों को ईश्वर के आदेशों की भाँति माना और सत्य के अतिरिक्त दोन विचारों का कभी उल्लेख नहीं किया। उसने देश के नियमों को सम्मानित बनाए रखने के लिए बन्दी गृह से भागने में इन्कार कर दिया, जबकि वह वहाँ से सरलता में भाग सकता था।”

कानून के अतिरिक्त अन्य किसी नियम को सुकरात न प्राकृतिक नियम नहीं माना। सुकरात के राज्य एवं कानून सम्बन्धी विचारों के सम्बन्ध में हर्नशा (Hearnshaw) ने लिखा है, “अप्रत्यक्ष रूप से, और मोफिस्टों के सिद्धान्तों के विपरीत, उसने शिक्षा दी कि राज्य प्राकृतिक और अनिवार्य है। शक्ति शाश्वत अधिकार के अधीन है। समाज व्यक्ति के पहले है और सरकार अथवा शासन एक ऐसा उच्च सार्वजनिक कर्त्तव्य है जो राजनीतिक समाज में सर्वाधिक बुद्धिमान और सर्वोत्तम व्यक्ति की सेवाओं को निमन्त्रित करता है।”

सुकरात के मानव-प्रकृति सम्बन्धी विचार

मानव स्वभाव के विषय में सुकरात का कहना था कि यह निश्चित है और इसके दो स्वरूप हैं—पहला स्वरूप कमजोर स्वरूप है और दूसरा शक्तिशाली। कमजोर पक्ष नोभी, स्नार्यी तथा कल्याणकारी होता है जो नकीर्य प्रवृत्ति का प्रतिनिधित्व करता है। इस पक्ष द्वारा मनुष्य का यह नैसर्गिक तथा अकृत्रिम रूप दिखाई देता है जो पशु की नोटि में आ जाता है। यह पक्ष स्थायी नहीं होता। इसके अधीन मनुष्य अपनी दैहिक वासनाओं के बन्धीभूत होकर कार्य करता है। शक्तिशाली पक्ष या स्वरूप मनुष्य की कल्याणकारी प्रवृत्तियों का प्रतिनिधित्व करता है। यह पक्ष लोकहित या शिव (Goodness) का स्वरूप है जो स्थायी होता है। इनकी सहायता से ही मनुष्य सत्य ज्ञान प्राप्त कर सकता है। मानव-प्रकृति सम्बन्धी इसी धारणा पर सुकरात के दार्शनिक विचार आधारित हैं। इसी को केन्द्र मानकर सुकरात ने मनुष्य को एक सामाजिक प्राणी बताया है।

सुकरात तथा सोफिस्ट : क्या सुकरात एक सोफिस्ट था ?

(Socrates and Sophists Was Socrates a Sophist ?)

सुकरात और जनतन्त्र

एथेन्सवासी सुकरात को भी एक सोफिस्ट ही समझते थे। ‘सोफिस्ट’ शब्द का—जो आधुनिक एवं आधुनिक अर्थ प्रचलित है उसके अनुसार सुकरात को एक सोफिस्ट विचारक माना भी जा सकता है। उसमें लक्षणा वाक्-चातुर्य था, अदभुत तर्कनाण्डित्य थी जिसमें एक प्रभावशाली शब्द-चमत्कार था। वह वाद-विवाद एवं ह्प्टान्त देने की कला में पटु था तथा सोफिस्टों की भाँति ही मानव-प्रधान विषयों के अध्ययन में रुचि रखता था। सोफिस्टों द्वारा प्रतिपादित मानवतावाद की नवीन विचारधारा सुकरात का बुद्धि-स्पर्श पाकर यूनान की दार्शनिक विचार-भूमि में नए रूप से प्रस्फुटित हुई थी। मानवतावादी मूल्यों पर बल देने के कारण ही उसे सर्वश्रेष्ठ सोफिस्ट कहा गया है। वह समाज के रीति-रिवाजों और कानूनों की परवाह न करने हुए व्यक्ति को विचार-स्वतन्त्रता का अधिकार देने का प्रयत्न समर्थक था। वह नैतिकता को ही समाज का तत्त्व मानता था। उसने सामाजिक समस्याओं के अध्ययन एवं प्रयोग में स्वयं तक को अर्पित कर दिया।

उपरोक्त सामान्य समानताओं के बावजूद सुकरात तथा सोफिस्टों के राजनीतिक विचारों में आधारभूत और गम्भीर अन्तर मिलते हैं। सुकरात के चिन्तन का तो उद्देश्य ही सोफिस्ट विचार-पद्धति का खोखलापन सिद्ध करना था। उसे सोफिस्ट सिद्धान्तों का खण्डन करने में एक बौद्धिक आनन्द मिलता था। सुकरात और सोफिस्ट विचारकों के चिन्तन में पाए जाने वाले गम्भीर अन्तरों को सुक्षेप में निम्न रूप से प्रस्तुत किया जा सका है—

(1) सोफिस्टों ने प्रकृति एवं परम्पराओं के आधार पर सामाजिक नियमों को महत्ता नहीं दी। उनके अनुसार मनुष्यकृत नियम, परिस्थिति और स्थान के अनुसार भिन्न-भिन्न होते हैं, किन्तु सुकरात उन्हें महत्त्वपूर्ण मानता है। उसने एथेन्स के कानूनों के प्रति पूर्ण निष्ठा बरती और उनके पालनाथ मीत तक का भी सहर्ष आलिगन किया।

सोफिस्टों की दृष्टि में 'जिमकी लाठी उसकी भैंस' का सिद्धान्त तर्कपूर्ण एवं उचित था किन्तु सुकरात को यह सिद्धान्त सर्वथा अद्बुद्धिवादी लगा। वह इस सिद्धान्त को नैतिक अराजकता उत्पन्न कराने वाला घातक सिद्धान्त मानता था।

(2) सुकरात एक वस्तु-प्रधान सद् (Good) और विश्व-व्यापी न्याय में विश्वास रखता था जबकि सोफिस्ट इसे नकारते थे। सुकरात 'सत् और असत्' के निर्धारण की कसौटी को सामाजिक जीवन की स्थिरता के लिए एक आवश्यक तत्त्व मानता था। सोफिस्टों की तरह उसका यह विश्वास नहीं था कि सत्य के अन्तिम रूप को पहिचानना असम्भव है। सार्वभौम सत्य का अन्वेषण सुकरात के जीवन की सबसे बड़ी साध थी। उसने उग्रवादी सोफिस्टों के गून्थवादी आचार-शास्त्र को पूर्णतः निरस्त कर दिया। उसने शिक्षा दी कि सदाचार ज्ञान है और दुराचार अज्ञान। उसने सामान्य तथा वास्तविक ज्ञान में भेद किया और इस तरह सोफिस्ट विचारकों में अपने को एक पृथक् श्रेणी में ला खड़ा किया।

(3) सोफिस्टों की भाँति सुकरात ने विश्व को यान्त्रिक नहीं बतलाया। उसने केवल इस तथ्य पर ही विचार नहीं किया कि सक्षार का मूल तत्त्व त्रया है, बल्कि मक्षार में उपलब्ध वस्तुओं के बनाने के कारणों पर ताँकिक ढग से विचार किया। उनके चिन्तन का माधार वर्णनात्मक (Mechanical) न होकर लक्ष्यात्मक (Teleological) था। दर्शन के इतिहास में सुकरात प्रथम चिन्तक था जिसने वस्तुओं के अन्तिम उद्देश्य और कारणों की खोज में अपने को समर्पित किया।

(4) सोफिस्ट विचारक सुकरात की भाँति 'शुभ' (Goodness) को ज्ञान मानते हुए भी एक विशेष कला बतलाते थे, जिसे अन्य कलाओं की भाँति ही विशेष ज्ञान द्वारा सीखा जा सकता है। किन्तु सुकरात शुभ-ग्रथवा अच्छाई को एक सामान्य क्षमता मानता था जो विशिष्ट क्षमताओं के समुचित समन्वय-एव सौद्देश्य सचालन में परिणत होती है।

(5) सोफिस्ट जो भी शिक्षा देते थे वह व्यावसायिक थी और प्रायः अमीर लोग ही उससे शिक्षा प्राप्त करते थे। सुकरात गलियों और चौराहों का एक चन्ता-फिरता चिन्तक था जिसकी बात सुनने का डच्छुक हूर अमीर व गरीब उससे मिलता और वाद-विवाद करता था।

(6) सोफिस्ट विचारक मूलतः विदेशी थे। आधुनिक प्रोफेसरों की भाँति वे विभिन्न स्थानों से आकर एथेन्स में बस गए थे किन्तु सुकरात एथेन्स का मूल निवासी था और वहाँ का एक नागरिक भी।

इस प्रकार सुकरात सोफिस्टों से भिन्न था। वह एथेन्स का एक ऐसा विद्वान नागरिक था जिसने जनता के सामने सत्य के वास्तविक स्वरूपों को प्रकट करने की चेष्टा की। राज्य की प्रमुख स्थान देते हुए उसने सत्य की खोज में अपने प्राणों की भी आहुति दी। विष के प्याले ने उसका अन्त नहीं किया, बल्कि उसके दर्शन को उसकी मृत्यु ने अमरना दी।

सिनिकस तथा साइरेनेइक्स (Cynics & Cyrenaics)

सुकरात की शिक्षाओं, उसके जीवन और बलिदान से प्रभावित होकर यूनानी जीवन में दो सम्प्रदायों का जन्म हुआ, जिनके नाम थे सिनिकस (Cynics) तथा साइरेनेइक्स (Cyrenaics)। सिनिकस सम्प्रदाय का जन्मदाता एन्टीस्थेनीज (Antisthenes) और साइरेनेइक्स सम्प्रदाय का प्रवर्तक एरिस्तिप्पस (Aristippus) था। ये दोनों ही सुकरात से अत्यधिक प्रभावित होने वाले अग्रणी विचारक थे।

यूनानी भाषा में 'सिनिक' शब्द का अर्थ है 'कुत्ता'। यह नाम इस सम्प्रदाय के एक प्रमुख समर्थक डायोजेन्स को इसलिए दिया गया था चूँकि वह कुत्ते की भाँति सभी सामाजिक रूढ़ियों तथा नियमों की घोर उपेक्षा किया करता था।¹ इस सम्प्रदाय के लगभग सभी समर्थक सामाजिक नियमों के विरोधी एवं विद्रोही थे अर्थात् उनकी कुत्ते से तुलना की गई और यह पूरा सम्प्रदाय सिनिकस के नाम से जाना जाने लगा। दूसरे सम्प्रदाय का जन्मदाता एरिस्तिप्पस अफ्रीका के उत्तरी समुद्र तट के पास स्थित साइरीनी (वर्तमान ट्रिपोली) नामक नगर का रहने वाला था। इस नगर के नाम के कारण उसके अनुयायियों को साइरेनेइक्स कहा जाने लगा।

सिनिक्स और साइरेनेइयम, दोनों ही सम्प्रदायों के अनुयायी सुकरात के आत्मज्ञान के सिद्धान्त से बड़े प्रभावित थे। वे जीवन में आत्मा को ही सब-कुछ समझते थे। वे उग्र व्यक्तिवादी थे और किसी भी सामाजिक संस्था को उपयोगी नहीं मानते थे। वे राज्यसत्ता को रबीकार नहीं करते थे और न ही न्याय को राज्य का नागरिक मानने में गौरवान्वित अनुभव करते थे। सारा विश्व उनका राज्य था और वे अपने को विश्व नागरिक बतलाते थे तथा परिवार, सम्पत्ति आदि संस्थाओं के भी विरोधी थे। उनका कहना था कि सारी बाह्य संस्थायें तथा सांसारिक वैभव ज्ञान की प्राप्ति में बाधक हैं। सद्गुण और ज्ञान दोनों आन्तरिक स्थितियाँ हैं, इन्हें प्राप्त करना व्यक्ति का जीवन-लक्ष्य होना चाहिए। सिनिक्स सम्प्रदाय का एक प्रबल समर्थक डायोजीन्स कहा करता था कि मुझे एन्टीस्थेन्स ने शिक्षा दी है कि, "इस विशाल ससार में केवल एक ही वस्तु मेरी है—और वह है मेरे अपने विचारों का स्वतन्त्र चिन्तन।"¹ सभी सिनिक दार्शनिक बड़ा सादा, कठोर और तपस्वी जीवन व्यतीत करते थे।

सिनिक दार्शनिकों ने राजनीतिक विचारों की दृष्टि से यूनानी जगत् में अनेक नए एवं क्रान्तिकारी विचारों को जन्म दिया, जिनमें से कुछ महत्वपूर्ण इस प्रकार हैं—

(1) उन्होंने विश्व-नागरिकता (Cosmopolitanism) का विचार प्रतिपादित किया। इस सम्बन्ध में प्लूटार्क ने लिखा है, "सिकन्दर ने विश्वव्यापी साम्राज्य की स्थापना करके राजनीतिक क्षेत्र में सिनिक लोगों के आदर्श को मूर्त रूप प्रदान करने की चेष्टा की थी।"

(2) उन्होंने सब मनुष्यों की समानता और वन्धुत्व में विश्वास प्रकट किया। जहाँ प्लेटो तथा अरस्तू और उनके पूर्वकांतीन विचारक यूनानियों को अन्य जातियों से श्रेष्ठ एवं उत्कृष्ट मानते हैं वहाँ सिनिक लोगों का कहना था कि श्रेष्ठता का ठेका यूनानियों ने ही नहीं लिया है। सिनिकों की मानवतावादी समानता तथा विश्व-वन्धुत्व के इन विचारों ने आगे जाकर ईसाई धर्म एवं चर्च पर भारी प्रभाव डाला।

(3) इनका तीसरा प्रमुख विचार प्राकृतिक जीवन की ओर लौटने का था। वे 'सादा जीवन एवं पवित्र विचार' के पक्षपाती थे। बनावट एवं कृत्रिमता का विरोध करते हुए वे कहा करते थे कि मनुष्य पशुओं जैसा स्वाभाविक एवं अकृत्रिम जीवन जितना बिता सके उतना ही अच्छा है। 'प्रकृति की ओर लौटो (Back to Nature) यह उनका नारा था। अठारवी शताब्दी में रूसो ने भी इसी प्राकृतिक दशा की ओर लौटने का संकेत देकर नैसर्गिक जीवन की विध्यता एवं भव्यता को स्पष्टीय बतलाया।

(4) सिनिकों के विचार का केन्द्र-बिन्दु व्यक्ति था अतः उन्हें व्यक्तिवाद (Individualism) का प्रबल समर्थक कहा जा सकता है। वे व्यक्ति को अपने में पूर्ण मानते थे और मुक्ति के लिए आत्म-ज्ञान को महत्त्व देते थे। उनके अनुसार, "व्यक्ति की उन्नति के लिए राज्य की कोई आवश्यकता नहीं।"

(5) सिनिक विचारक विश्व-न्याय एवं विश्व-राज्य में विश्वास करते थे। डायोजीन्स विश्व-राज्य (World-State) की महत्ता को मानता था। इसी कारण वह करता था कि, "राजा मर रहा है, मर चुका है, विश्व का नया राजा चिरजीवी हो (The king is dying, is dead, long live the new king of the world)।"

साइरेनिक्स का भी यह विचार था कि मनुष्य के उद्धार के लिए ज्ञान अपने-आप में पर्याप्त है। वे बौद्धिक आनन्द की प्राप्ति पर विशेष बल देते थे। वे भी विश्व-नागरिकता के समर्थक थे और कृत्रिमता को दुखों की जड़ मानते थे। कानून उनकी दृष्टि में प्राकृतिक न होकर परम्पराओं पर आधारित लोक नियम है जो कृत्रिम व्यवस्थाओं को जन्म देते हैं।

अन्त में सार रूप में यह कहा जा सकता है कि ये दोनों ही विचारधाराएँ व्यक्तिवादी थीं। दोनों के अनुसार सद्गुण ही ज्ञान है (Virtue is knowledge)। दोनों राज्यों को अनावश्यक मानते हुए विश्व-वन्धुत्व एवं मानव-धर्म की समानता को महत्त्व देते हैं और विश्व-नागरिकता को प्रबल बनाने के पक्ष में हैं।

राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र को विश्व की सभ्यताएँ हर युग में प्रभावित करती रही हैं। राज्य, समाज और मनुष्य के पारस्परिक सम्बन्ध राजनीतिक चिन्तन के विशेष अंग हैं जो सुदूर अतीत से मानव-जीवन और उसके चिन्तन को प्रभावित करते रहे हैं। राज्य और विविध राजनीतिक सत्थानों के विभिन्न पक्षों तथा उनसे सम्बन्धित विभिन्न प्रश्नों की भीमसा राजनीतिक चिन्तन की अध्ययन-सामग्री है।

प्राचीन राजनीतिक चिन्तन को मोटे रूप में तीन युगों में विभाजित किया जा सकता है—
प्राचीन युग, मध्य युग और आधुनिक युग। प्राचीन युग के अन्तर्गत 300 ईसा पूर्व तक के काल को गणना होती है। प्लेटो और अरस्तू इस युग के महान् यूनानी राजनीतिक चिन्तक थे। मध्य युग के अन्तर्गत 300 ईसा पूर्व से मोटे तौर पर 1500 ई का काल सम्मिलित किया जाता है। इस युग की सबसे प्रधान समस्या राजसत्ता और धर्मसत्ता के बीच सम्बन्ध निर्धारण की थी। राजा और पोप का सघर्ष चला जिसमें अन्ततः पोप का पराभव हुआ। इस युग के प्रमुख विचारकों में सन्त अम्ब्रोस, सन्त आगस्टाइन, सन्त टॉमस एक्विनास, दांति, मासिमियो ऑफ पेडुआ आदि के नाम उल्लेखनीय हैं।
तत्पश्चात् आधुनिक युग का सूत्रपात माना जाता है जिसका प्रथम विचारक मैकियावेली था। उसे 'आधुनिक राजनीति का जनक' (Father of Modern Political Thought) कहा जाता है। मैकियावेली ने अपनी कृतियों में मध्ययुगीन विचारों पर तीक्ष्ण प्रहार किए तथा मध्ययुग की मान्यताओं और परम्पराओं का खण्डन कर राजनीति को नयी व्यावहारिक रूप प्रदान किया। उनकी सबसे महत्वपूर्ण देन यह थी कि उन्होंने राजनीति को धर्म और नैतिकता से पृथक् किया। मैकियावेली के बाद बोदा, ग्रीशियस, हाँस, लॉक, हुसो, माण्टेस्क्यू, बर्क, बेंथम, जे. एस. मिल, टी. एच. ग्रीन, कार्ट, हीगल, कार्ल मार्क्स, लेनिन, याम्पी, जॉन्सी, कोस, रसेल आदि इस युग के महत्वपूर्ण राजनीतिक विचारक माने जाते हैं।

राजनीति के प्राचीन दृष्टिकोण का प्रतिनिधित्व हमें यूनानी राजनीतिक चिन्तन में मिलता है। जिस प्रकार भारत में वेदों को ज्ञान का मूल स्रोत माना गया है, उसी प्रकार पश्चिम में यूनान को ज्ञान-विज्ञान का उद्गमस्थान माना जाता है। जब बार्कर जैसा प्रकाण्ड विद्वान् यह लिखता है कि राजनीतिक चिन्तन का जन्म यूनान में हुआ तो इसका अभिप्राय यही लिया जाना चाहिए कि यूनान में ही क्रमवद्ध राजनीतिक चिन्तन का आविर्भाव हुआ, और यह सत्य भी है। अभी तक ज्ञात साहित्य में यही प्रकट हुआ है कि यूनान में पहले किसी भी देश में राजनीतिक चिन्तन का क्रमवद्ध और वैज्ञानिक विश्लेषण नहीं किया गया। इसके प्रमाण में अनेक बातें कही जाती हैं, यथा राजनीति में सम्बन्धित अनेक महत्वपूर्ण शब्द और परिभाषाएँ यूनानी भाषा की हैं, यूनानियों ने कानून के स्वरूप पर नियमित चिन्तन आरम्भ किया, यूनानियों ने ही यह सिद्धान्त प्रतिपादित किया कि व्यक्ति का अधिकतम विकास राज्य द्वारा ही सम्भव है, यूनानियों ने ही सर्वप्रथम शासन प्रणालियों का अन्वेषण और वर्गीकरण करके

मृत्योर्न कन किया, उन्होंने ही-संन्य के स्वप्न, कायों और उद्देश्यों, अधिकारों आदि के बारे में मौलिक चिन्तन करके उनके वैज्ञानिक अध्ययन की शुरुआत की, महान् यूनानी विचारक प्लेटो ने अपने ग्रन्थों में राज्य के सम्बन्ध में अपने विचारों को लेख्यरूप करके समार के नमूने राजनीतिक चिन्तन का सर्वप्रथम व्यवस्थित रूप उपस्थित किया, आदि।

यूनान में क्रमवद्ध राजनीतिक चिन्तन के अग्रयुद्ध के नमर्न में कतिपय प्रतिनिधि विद्वानों की उत्तिया पढ़ने योग्य है—

“यूरोपीय चिन्तन की विचारवाद्यों और जीवन का ज्ञान प्राप्त करने की विधि को यूनानियों द्वारा आदि कान से ही स्वायी रूप में निमित्त किया गया है।”¹ (मेयज़)

“राजनीतिक सम्बन्धों पर विचार-विमर्श की जो धारा यूरोपियन ससार और यूरोपियन नस्कृति में प्रभावि देशों में वह रही है, उमका आरम्भ यूनानियों से हुआ है।”² (मैक्लिबेन)

“यूनान में ही राजनीतिक विचारों को सर्वप्रथम व्यवहार में लाने का प्रयास किया है और कुछ निर्धारित सिद्धान्तों के अनुसार राज्य की स्थापना करके उमके जीवन को उक्त सिद्धान्तों के अनुरूप व्यवस्थित करने का प्रयत्न किया।”³ (सिनक्लेयर)

“कभी-कभी यह कहा जाता है कि क्रमवद्ध एवं नियमित रूप में राजनीतिक सिद्धान्तों का प्रादुर्भाव सर्वप्रथम ईसा के जन्म से पाँच शताब्दी पूर्व यूनानियों में हुआ। एक प्रकार से यह सत्य है। उस युग के पूर्व के जो ग्रन्थ आज उपलब्ध हैं, उनमें उन बातों का जित्ने हम आज राजनीतिक सिद्धान्तों के महान् प्रश्न समझते हैं, स्पष्ट विवेचन नहीं है। अतः हम सामान्यतया यह मान लेते हैं कि प्राच्य लेखकों की राजनीतिक प्रश्नों पर व्यवस्थित ढंग से विचार करने की आवत नहीं थी।”⁴ (कोकर)

प्लेटो : जीवन-परिचय (Plato : Life sketch)

पश्चात्त्य राजनीतिक दर्शन के मूर्धन्य विद्वान् एवं मनीषी प्लेटो का जन्म ईसा से 427 वर्ष पूर्व एथेन्स के एक कुलीन परिवार में हुआ था।⁵ पश्चात्त्य जगत् में सर्वप्रथम आदर्श राज्य (Utopia) की काल्पनिक योजना प्रस्तुत करने वाले इन विद्वान् दार्शनिकों की माता का नाम परिक्लिटियनी और पिता का नाम एरिस्टो था। उसके पिता एथेन्स के अन्तिम राजा कॉर्डस (Cordus) के वंशज थे जबकि उमकी माता सोलन (Solon) वंश में उत्पन्न हुई थी। अपनी प्रारम्भिक शिक्षा प्राप्त करने के बाद प्लेटो सुकरात के चरणों में बैठकर आठ वर्ष तक उसका शिष्य रहा। बचपन से ही उसे संगीत एवं व्यायाम में रुचि थी। उसका पारिवारिक नाम अरिस्तोक्लीज (Aristoclese) था, किन्तु उसके सुडोल, सुन्दर और पुष्ट शरीर को देख कर उसके अध्यापक उमने ‘Platon’ कहा करते थे। युवावस्था में ही अरिस्तोक्लीज, जिसे उसके समकालीन उसके उपनाम प्लेटो से जानते हैं, क्रान्तिकारी विचारों से ओत-प्रोत था। वह समझता था कि उसका जन्म सक्रिय राजनीति के लिए ही हुआ है, किन्तु समय और परिस्थितियों ने उसे एक कुशल राजनीतिज्ञ के स्थान पर एक महान् राजनीतिक चिन्तक बना दिया।

एथेन्स की जनतन्त्रीय सरकार ने उसके शिष्य सुकरात की हत्या की। इस दुर्घटना से प्लेटो को मार्मिक आघात पहुँचा। राजनीति-विज्ञान से प्रेम होने के कारण उसे सक्रिय राजनीति से दूर हो गई। प्रजातन्त्र के तथाकथित प्रेमी एथेन्सवासियों ने सुकरात जैसी महान् आत्मा को केवल इसलिए विषपान के लिए बाध्य किया कि वह ज्ञान और न्याय के नए मथ ढूँढता रहता था। उस पर यह

1. J. P. Mayer Political Thought—The European Tradition, p. 7

2. H. C. Mellwain The Growth of Political Thought in the West, p. 3.

3. टी. ए. सिनक्लेयर यूनानी राजनीतिक विचारधारा, पृ. 9

4. एफ. डब्ल्यू. कोकर : आधुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृ. 1

5. बाकर आदि कुछ विद्वानों ने प्लेटो का जन्म 428 ई. पू. के लगभग माना है। देखिए बाकर पूर्वोक्त, पृ. 167

अभियोग था कि उसने एथेन्स के नवयुवकों को नया ज्ञान देकर उन्हें मार्गभ्रष्ट किया है। राजनीतिज्ञों के अपने धुंध स्वार्थों के कारण इस देवतास्वरूप महान् विमूर्ति की निर्मम हत्या को प्लेटो ने स्वयं अपनी आँखों से देखा था। अतः यह स्वाभाविक था कि प्रजातन्त्र एवं सक्रिय राजनीति, दोनों से उसका विश्वास उठ गया।

सुक्रात के प्राणदण्ड के बाद वह अपने कुछ मित्रों के साथ एथेन्स के निकटवर्ती नगर मेगरा (Megara) में चला गया। इसके बाद उसके जीवन का बारह वर्ष का इतिहास अज्ञात-सा है। यद्यपि इस सम्बन्ध में एक अनुश्रुति है कि इस काल में वह लगातार इटली, यूनान और मिस्र के विभिन्न नगरों में घूमता रहा और यहाँ तक कि उसने श्या के तट तक भारत की यात्रा भी की।¹ इन बारह वर्षों में प्लेटो ने देश-देशान्तरो में विभिन्न मत-मतान्तरों का अध्ययन भी किया। एथेन्स वापस लौटने पर 386 ई. पू. के लगभग उसने वहाँ अपना एक शिक्षणालय खोला। यही तो प्लेटो की वह सुप्रसिद्ध प्रकादमी (Academy) थी, जिसे यूरोप का प्रथम विश्वविद्यालय होने का गौरव प्राप्त हुआ। अपनी आयु के चालीमवें वर्ष में प्लेटो ने इस अकादमी की स्थापना की थी और उसकी आयु के अगले चालीस वर्ष यहाँ पर अध्ययन-अध्यापन कार्य में व्यतीत हुए। यह विद्यापीठ 529 ई. में रोमन सम्राट् जस्टीनियम द्वारा बन्द कर दिए जाने तक लगभग 900 वर्ष तक ज्ञान के प्रसार का कार्य करता रहा। इसी के कारण एथेन्स समूचे यूनान का ही नहीं बल्कि सारे यूरोप का बौद्धिक केन्द्र बन सका। इस अकादमी में गणित-शास्त्र, खगोल-शास्त्र आदि भौतिक विज्ञानों की शिक्षा को विशेष प्रधानता दी जाती थी। कहा जाता है कि प्रवेश द्वार पर यह वाक्य अंकित था कि "गणित के ज्ञान के बिना यहाँ कोई प्रवेश पाने का अधिकार नहीं है।" किन्तु साथ ही यहाँ राजनीतिज्ञ, कानूनवेत्ता तथा दार्शनिक शासक बनने की शिक्षा भी दी जाती थी।

जब प्लेटो साठ से सत्तर वर्ष की अवस्था के बीच था तब वह अपने जीवन के आदर्शों को व्यवहार में लाने की दिशा में अग्रसर हुआ। उसने एक तीस वर्षीय-तन्त्र शासक डायोनिसियस (Dionysius) द्वितीय के पृथ-प्रदर्शन में अपने मित्र दियोन (Dion) की सहायता करने के लिए (Syracuse) की यात्रा की। दियोन की प्रेरणा से डायोनिसियस द्वितीय दार्शनिक शासक बनने के लिए तैयार हो गया। प्रारम्भ में प्लेटो उक्त शासक को दार्शनिक बनाने की प्रक्रिया में कुछ सफल भी हुआ किन्तु अन्ततः वह स्वेच्छाचारी शासक उसके प्रामाण्य को स्वीकार करने तथा उचित रूप से अध्ययन कर राज-काज चलाने से मुकर गया। साथ ही कुछ चाटुकारों ने डायोनिसियस को दियोन के विरुद्ध भड़का दिया जिसका परिणाम यह निकला कि दियोन को निर्वासित कर दिया गया और उसकी सम्पत्ति जब्त कर ली गई। उसकी पत्नी का दूसरे पुरुष के साथ विवाह कर दिया गया। इन परिस्थितियों से निराश होकर प्लेटो ने एथेन्स लौटना ही श्रेयस्कर समझा। 361 ई. पू. डायोनिसियस ने प्लेटो को एक बार फिर सिराक्यूज आने का निमन्त्रण दिया और उसके उपदेशों पर चलने का आश्वासन भी। यद्यपि अपने पिछले कटु अनुभवों के कारण प्लेटो सिराक्यूज की तीसरी यात्रा करने को उत्सुक नहीं था, किन्तु तारेन्तम (Tarentum) के दार्शनिक शासक अर्खितास (Archytas) की प्रेरणा से आखिर वह वहाँ जला ही गया। प्लेटो ने डायोनिसियस को दर्शन-शास्त्र के अध्ययन सम्बन्धी कठिनाइयाँ बतलाई। साथ ही उसने उसे यह परामर्श भी दिया कि वह दियोन (Dion) के विरुद्ध किए गए अन्यायों का प्रतिकार करे। फलस्वरूप दोनों में गम्भीर मतभेद एवं व्यक्तिगत वैमनस्य उत्पन्न हो गया। प्लेटो की स्थिति एक प्रतिष्ठित बन्दी जैसी हो गई और अन्ततः तारेन्तम के शासक की सहायता और सामयिक हस्तक्षेप के द्वारा वह किसी तरह सकुशल एथेन्स लौट सका। उक्त प्रयाग की असफलता ने प्लेटो की सम्पूर्ण आदर्श-वादी विचार शृंखला को तोड़कर रख दिया। वह व्यावहारिकता की ओर मुड़ा और अपने जीवन का शेष समय उमने अपने अन्तिम ग्रन्थ 'Laws' को लिखने में व्यतीत किया।

81 वर्ष की आयु में प्लेटो अपने किसी शिष्य के अनुरोध पर एक रात्रि विवाह-समारोह में सम्मिलित हुआ। उसके शोरगुल से परेशान होकर वह विश्रामार्थ एक-दूसरे कमरे में चला गया। प्रातःकाल जब वर ने गुरु से आशीर्वाद लेने के लिए उसके कमरे में प्रवेश किया तो प्लेटो चिर-निद्रा में विलीन हो चुका था। यह "दार्शनिकों का राजा और राजाओं को दार्शनिक बनाने" वाला, मृत्यु की निपटिलक में पहुँच चुका था।"

प्लेटो के ग्रन्थ (Works of Plato)

प्लेटो के ग्रन्थों की संख्या 36 या 38 के आसपास मानी जाती है, किन्तु इनमें से प्रामाणिक ग्रन्थ केवल 28 हैं। उसके सभी प्रामाणिक ग्रन्थों का बर्नट (Bernat) द्वारा सम्पादित एवं ऑक्सफोर्ड द्वारा प्रकाशित यूनानी संस्करण 2662 पृष्ठों में प्रकाशित हुआ है। इनमें से कुछ प्रमुख ग्रन्थों के नाम निम्नलिखित हैं—

- | | |
|-----------------------------|------------------------------|
| 1. The Republic (386 B. C.) | 2. The Statesman (360 B. C.) |
| 3. The Laws (347 B. C.) | 4. Apology. |
| 5. Crito. | 6. Charmides |
| 7. Laches | 8. Enthydemus |
| 9. Protagoras. | 10. Gorgias. |

प्लेटो के सभी ग्रन्थ सम्वाद अथवा कथोपकथन (Dialogue) शैली में हैं तथा सभी में अन्तिम सिद्धान्त-पक्ष रखने वाला व्यक्ति सुकरात (Socrates) नामक एक पात्र है। प्लेटो ने दार्शनिक दार्शनिक सम्वादों को इतने सजीव एवं नाटकीय ढंग से प्रस्तुत किया है कि इनके अनुशीलन में उपन्यासों जैसी रोचकता एवं नाटकीय प्रभावशीलता अनुभव होती है।

प्लेटो ने अपने सम्वादों में राजनीतिक-दर्शन से सम्बद्ध गूढ़ विषयों पर अपने विचार व्यक्त किए हैं। किन्तु राज्यशास्त्र का विण्द विवेचन उसकी तीन कृतियों 'रिपब्लिक', 'स्टेट्समैन' और 'लॉज' में अधिक गहन एवं सुस्पष्ट है। उसके राजनीतिक सिद्धान्तों को इन तीन पुस्तकों के आधार पर मूल्यांकित किया जा सकता है। इन तीनों ग्रन्थों के रचनाकाल की निश्चित तिथियों के बारे में विद्वानों में मतभेद नहीं है। जॉर्ज एच. सेबाइन (G. H. Sabine) का अप्रलिखित उद्धरण इस सम्बन्ध में स्पष्ट है—

"प्लेटो ने अपनी रिपब्लिक की रचना अपने विद्यालय की स्थापना के एक दशक की अवधि के अन्तर की थी। इस समय तक उसके विचार परिपक्व हो चुके थे, यद्यपि उसकी अवस्था परिपक्व नहीं थी। प्लेटो का विचार उसकी अपनी रिपब्लिक को एक समग्र-ग्रन्थ के रूप में प्रस्तुत करना था। रिपब्लिक के सर्वश्रेष्ठ आलोचकों का भी यही विचार है, तथापि तथ्य यह है कि 'रिपब्लिक' की रचना कई चरणों में हुई। शैलीगत आधार पर यह कहा जा सकता है कि प्रथम अध्यायों में न्याय सम्बन्धी विवेचना प्रारम्भिक काल की रचना रही होगी। प्लेटो ने 'लॉज' (Laws) नामक ग्रन्थ की रचना वृद्धावस्था में की थी। अनुश्रुति तो यहाँ तक कहती है कि जब 347 ई. पू. में प्लेटो की मृत्यु हुई, उस समय भी वह इसी ग्रन्थ के प्रणयन में विलीन था। इस प्रकार, 'रिपब्लिक' और 'लॉज' के रचनाकाल में तीस वर्षों या इससे भी अधिक समय का अन्तर लगता है। 'रिपब्लिक' में हमें प्लेटो के अदम्य उत्साह के दर्शन होते हैं। इसी समय उसने अपने विद्यालय की स्थापना की थी और उसकी प्रवृत्ति भी अपेक्षाकृत कम रही होगी। 'लॉज' में प्लेटो की निराम्य अभिव्यक्ति होती मिलती है। शिक्षावृत्ति में मिली असफलता ने सम्भवतः उसे हतोत्साहित कर दिया था। 'स्टेट्समैन' की रचना उपरोक्त दोनों के बीच में हुई है। सम्भवतः यह 'रिपब्लिक' की अपेक्षा 'लॉज' के रचनाकाल के अधिक निकट प्रणीत हुई होगी।"

प्लेटो की शैली तथा अध्ययन-पद्धति (Plato's Style and Method)

प्लेटो की शैली मन्वाद अथवा वास्तविक शैली है। वह घटनाओं के आधार पर सिद्धान्तों का नियमीकरण नहीं करता बल्कि किसी विचार-विशेष को लेकर उभरा विश्लेषण एवं परीक्षण करता है और इस प्रकार के परीक्षण से प्राप्त विभिन्न विचारों की बार-बार परीक्षा करके अन्त में मूल्य की प्रतिस्थापना करता है। उसकी इस अध्ययन विधि को रचनात्मक पद्धति (Constructive Method) कहा जा सकता है जो बौद्धिक दृष्टि से सृजनात्मक थी। उनमें पूर्णतः न तो आगमन-विधि (Inductive Method) या निगमन विधि (Deductive Method) को अपनाया और न ही श्रम्भू की भाँति किमी वैज्ञानिक विधि (Scientific Method) को कोई प्रथम दिया। प्लेटो की रचनाओं का रूप-विधान आरम्भ से लेकर अन्त तक सम्वादों का है। व्याख्याता और शिक्षक होने के साथ ही प्लेटो एक महान् लेखक भी था अतः जब उसने कागज और कलम का सहाय्य लिया तो स्वभावतः उसने वही लेखन-शैली अपनायी जो अकादमी में छात्रों के साथ वाद-प्रतिवाद की शैली के अनुरूप थी। एक सच्चे शिक्षक की भाँति प्लेटो की भी इच्छा थी कि लोग उसकी शिक्षा के आधार पर चिन्तन करना सीखें। लेखक होने के नाते प्लेटो का विचार था कि यदि पाठक लेखक के अपने मन की प्रक्रिया का अनुसरण करने लगे तो उनमें विचारों की ज्योति प्रखरता से जाग सकेंगी।¹ प्लेटो के सम्वादों में सुकरात एक प्रमुख अधिवक्ता है जो स्वयं प्लेटो के विचारों को अभिव्यक्त करता है। अपने सम्वादों के पात्रों का चुनाव प्लेटो ने बहुत सोच-समझकर किया है। अपने पात्र विशेषों के द्वारा वह केवल उन्हीं विचारों की उद्घोषणा करता है जो वास्तव में उसे प्राप्त विशेषों के माने जाते हैं। वस्तुतः, प्लेटो ने अपना व्यक्तित्व अपने शिक्षक सुकरात में इतना अधिक निमज्जित कर दिया है कि आज यह निर्णय करना अशक्य है कि ऐतिहासिक दृष्टि से कौन-कौन से विचार मूलतः प्लेटो के हैं और कौन-कौन से सुकरात के।

प्लेटो ने अपने सिद्धान्तों की पूर्ण दृष्टान्तों से की है। उसने जिन दृष्टान्तों का प्रयोग किया उन्हें कहीं तो कलाओं से लिया है और कहीं प्रकृति से। उदाहरणार्थ राज-काल के मामलों में ज्ञान और कौशल के महत्त्व को बतलाते हुए उसने डॉक्टरों और यान-संचालकों की उपमाएँ दी हैं तो पुरुषों की भाँति स्त्रियों को भी सरक्षक के रूप में कार्य करने के विचार के समर्थन में वह कुत्तों का दृष्टान्त प्रस्तुत करता है। रखवाली करने वाले कुत्तों की तुलना कर प्लेटो इस निश्चय पर पहुँचता है कि पुरुषों की भाँति स्त्रियाँ भी सरक्षक होनी चाहिए। पशुओं में जिस तरह प्रजनन होता है, उसी को अपनी युक्ति का आधार मानकर उसने विवाह के सम्बन्ध में अपने सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है। प्लेटो की रचनाओं में कलाओं के क्षेत्र के लिए वे उदाहरण प्रमुख रूप से मिलते हैं जिनका प्रयोग सुकरात किया करता था। जब सोफिस्टों ने चिकित्सा शास्त्र की भाँति राजनीति की शिक्षा को एक विषय बनाने का प्रयत्न किया, तब उन्होंने राजनीति को एक कला माना था। सुकरात ने भी इसे ज्ञान के प्रति अपने आग्रह का आधार बनाया। प्लेटो ने भी इस विषय पर जो कुछ कहा है, उस सब पर राजनीति को कला मानने के विचार की छाप है। राजनीति को कला के रूप में ग्रहण करते हुए उसका आग्रह है कि अन्य कलाओं की भाँति इसमें भी ज्ञान की आवश्यकता है। प्लेटो के सम्पूर्ण राजनीतिक चिन्तन की यह सम्भवतः सबसे बड़ी विशेषता है और 'रिपब्लिक' के मूल में भी यही भाँति निहित है कि अन्य सभी कलाकारों के समान राजमर्मज्ञ अथवा राजनेता को भी यह ज्ञान होना चाहिए कि वह जिस वस्तु की साधना कर रहा है वह क्या है? राजनीति की यह संकल्पना प्लेटो की और आगे ले जाती है। अपनी कला की साधना में कलाकारों की विधि-विधानों के बन्धनों से मुक्त होना

चाहिए—इस विचार को ग्रहण करते हुए प्लेटो की मान्यता है कि आदर्श स्थिति तो यह है कि राज-मर्मज्ञ विधि के नियन्त्रण से भी स्वतन्त्र हो। इसी आधार पर उसने निरपेक्ष शासन के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया और अन्त में इसी सकल्पना के बल पर उसने यह भी सिद्ध करने की चेष्टा की है कि प्रत्येक शासक सामूहिक हित के निमित्त शासन करना चाहता है क्योंकि प्रत्येक सच्चे कलाकार की यह कामना होती है कि अपनी कला की उन्नति के लिए वह अपने आपको समर्पित कर सके।

प्लेटो ने इष्टान्त दिए हैं, पर चूँकि इष्टान्तों का प्रयोग कठिन होता है और सामान्यतः सतही इष्टान्त देना सरल होता है, अतः प्लेटो ने भी भूलें की हैं। पशु-जगत् के जिन इष्टान्तों का उपयोग उसने किया है उन्हें पूर्णतः स्वीकार नहीं किया जा सकता। सच तो यह है कि इन इष्टान्तों से कुछ अधिक सिद्ध नहीं होता। मनुष्य भावना-रूप है और एक भावनामय जीवन के लिए पशु-जगत् से ऐसे नियम ग्रहण नहीं किए जा सकते जो पार्श्विक हो। कलाओं के क्षेत्र से प्लेटो ने जो उपमाएँ और रूपक ग्रहण किए हैं उनके प्रयोग पर भी आक्षेप किए जा सकते हैं। आखिर एक राजनीतिज्ञ चिकित्सक की तरह नहीं होता। यदि कोई व्यक्ति अपना कार्य पाठ्य-पुस्तक के प्रतिबन्धों के बिना ही कर सकता है तो उसका यह अभिप्राय नहीं कि दूसरे को भी विधि-नियम के बिना ही कोई कार्य करना चाहिए। शरीर के उपचार में जिन बातों की ओर ध्यान देना आवश्यक है, आत्मा के उपचार में उनके अतिरिक्त और भी अनेक बातें देखनी पड़ती हैं।

प्लेटो ने जो एक उत्तम कवि, नाटककार और साहित्यकार भी था, अपने गूढ़ दार्शनिक सम्वादों को भी बहुत ही सजीव, रोचक, सरस और प्रभावशाली स्वरूप में चित्रित किया है। प्लेटो की पद्धति के बारे में एक उल्लेखनीय बात यह भी है कि वह कल्पनाविद् दार्शनिक था। पाश्चात्य संसार के कल्पनाविदों में उसका स्थान सम्भवतः प्रथम और सर्वोच्च है। इतिहास-सिद्ध वास्तविक राज्यों के वर्णन से उसका अधिक सम्बन्ध नहीं बनने उसका अभीष्ट तो एक 'आदर्श' की खोज है। प्लेटो का कल्पित आदर्श राज्य, राज्य का एक सम्पूर्ण और आदर्श चित्र है तथा तुलना और समालोचना के माध्यम से प्लेटो उसकी खोज करना चाहता है। 'रिपब्लिक', 'स्टेट्समेन' तथा 'लाज' के पात्र परस्पर में जो सम्वाद प्रस्तुत करते हैं उसका उद्देश्य है—आदर्श राज्य की खोज। प्लेटो एक ऐसे आदर्श नगर-राज्य की वास्तविक प्रकृति का अन्वेषक है जिसका यथार्थ से बहुत कम सरोकार है। वह, एक ऐसे संसार के चित्रण में प्रयत्नशील लगता है जो मानव-जीवन के सच्चे एवं स्थायी आदर्श सिद्धान्तों पर आधारित है। यह सब कुछ एक ऐसे कल्पनालोक का चित्र है जिसका इस दुनिया की यथार्थता से कोई निकट का सम्बन्ध नहीं है।

प्लेटो पर सुक्रात का प्रभाव (Influence of Socrates on Plato)

प्लेटो पर अपने समकालीन विचारकों का प्रभाव है जिनमें पाइथोगोरस और सुक्रात मुख्य हैं। प्लेटो सुक्रात का तो वर्षों तक शिष्य रहा और शायद ही उसका कोई ऐसा विचार हो जिस पर उसके अपने शिक्षक का प्रभाव न हो। इसलिए मैक्सी (Maxey) ने लिखा है, प्लेटो के दिल और दिमाग ने अपने शिक्षक के विचारों और भावों को पूर्ण रूप से आत्मसात् किया है। वास्तव में प्लेटो की दृष्टि से अपने आचार्य की महती आकृति कभी ओझल नहीं हुई। सुक्रात के जिन विचारों का उस पर अधिक गम्भीर रूप से प्रभाव पड़ा उनमें से कुछ का विवेचन यहाँ उपयुक्त होगा।

(i) सद्गुण और ज्ञान में अभेदता—सुकुरात सद्गुण (Virtue) एवं ज्ञान (Knowledge)—को अभिन्न मानता था। मेयर (Mayor) के शब्दों में, "यदि हम ज्ञान तथा आचरण को एक ही मान सकें तो आचरण का एक म्याई मापदण्ड बन सकता है। जिस ज्ञान का आचरण में स्फूर्ति

सम्बन्ध न-हो और जो ज्ञान केवल ज्ञान के लिए ही अर्जित किया जाए, ऐसे ज्ञान का इस यूनानी दार्शनिक की दृष्टि में कोई विशेष अर्थ नहीं था। ज्ञान केवल कुछ सूचनाओं का संकलन मात्र नहीं है। व्यक्ति के चरित्र-निर्माण के साथ उसका गहरा सम्बन्ध है। ज्ञान, बुद्धि के माध्यम से ही समूचे व्यक्तित्व को प्रभावित करता है। यह इच्छा-शक्ति और भावनाओं का निर्माण है। साहस, संयम, न्याय आदि सभी सद्गुणों (Virtues) की उत्पत्ति ज्ञान से ही होती है। साहसी व्यक्ति वही बन सकता है जो भय तथा निर्भीकता का ज्ञान रखता हो।¹ प्लेटो ने सुकरात के इन्हीं विचारों को स्वीकार किया।

प्लेटो की 'रिपब्लिक' का केन्द्रीय विचार यही है कि 'सद्गुण ही ज्ञान है' (Virtue is Knowledge)। इसका अभिप्राय यह है कि संसार में कुछ सत्य वस्तु परफेक्ट है और उनका ज्ञान प्राप्त हो सकता है। यह ज्ञान किसी आन्तरिक अनुभूति अथवा कल्पना मात्र से प्राप्त नहीं होता, प्रत्युत बुद्धि-संगत एवं तर्क-संगत अनुसन्धान से ही मिल सकता है। यही सत्य वास्तविक है चाहे इसके बारे में कोई व्यक्ति कुछ भी क्यों न सोचे। इसकी अनुभूति केवल इसलिए नहीं होनी चाहिए कि लोग उसे चाहते हैं, बल्कि इसलिए कि वह एक अन्तिम, एक ध्रुव सत्य है। दूसरे शब्दों में यहाँ पर इच्छा गीरा है। व्यक्ति क्या चाहते हैं, यह इस बात पर निर्भर करता है कि वे सत्य का कितना अंश देख पाते हैं लेकिन कोई वस्तु अथवा विचार केवल इसलिए ही सत्य नहीं हो सकता कि लोग उसे ऐसा चाहते या मानते हैं। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि वह आदमी जो ज्ञानी है, जिसका ताम, दार्शनिक, विद्वान् या वैज्ञानिक कुछ भी हो सकता है उस शासन में न्यायिक शक्ति प्राप्त होनी चाहिए। उसका ज्ञान ही उसे इस शक्ति का अधिकारी बनाता है। 'रिपब्लिक' का यही मूल विचार है जो उसके प्रत्येक पक्ष पर छाया हुआ है।

(ii) सद्गुण के स्वरूप—गुण या भलाई (Virtue) के स्वरूप के सम्बन्ध में भी प्लेटो सुकरात का श्रुणी है। सद्गुण के लिए यूनानी शब्द 'अर्ते' (Arte) है जिसका हिन्दी शब्दार्थ 'होमाने उत्कृष्टता'। सुकरात की भाँति प्लेटो की भी यही मान्यता थी कि प्रत्येक वस्तु की भलाई या गुण इसी बात में है कि उसमें वह गुण हो जिसकी सम्पूर्ति के लिए उसका जन्म हुआ है। चाकू का गुण काटना है। इसका अच्छा या बुरापन इस बात पर निर्भर करता है कि यह कितनी अच्छी या बुरी तरह काट मक़ता है। ठीक इसी प्रकार एक मनुष्य भी केवल अन्य मनुष्यों की तुलना में ही अच्छा या बुरा हो सकता है। इसकी यह अच्छाई, अथवा बुराई दो प्रकार की होती है—एक अपनी वृत्ति तथा दूसरी उसके व्यवसाय सम्बन्धी। कोई व्यक्ति अच्छा या बुरा चित्रकार, मूर्तिकार, डॉक्टर या वकील हो सकता है परन्तु वास्तव में मनुष्य वही अच्छा हो सकता है जिसमें दूसरे मनुष्य की अच्छा बनाने वाले गुण प्रचुर मात्रा में विद्यमान हों। सुकरात की भाँति प्लेटो के मत में भी अच्छे व्यक्ति में अप्रलिखित चार गुणों का होना आवश्यक है—विवेक, साहस, संयम और न्याय। ये चारों ही 'गुण संयुक्त' रूप से मानवीय गुण (Human Virtue) अथवा उत्कृष्टता (Goodness), का निर्माण करते हैं।²

(iii) शासन-संचालन—प्लेटो ने सुकरात से यह विचार भी लिया कि शासन-संचालन डॉक्टरों अथवा नौका-संचालकों की भाँति एक विशिष्ट कला है। शासन को ज्ञान रखने वाले विशेषज्ञों की ही शासन-संचालन का अधिकार दिया जाना चाहिए। जैसे प्रत्येक व्यक्ति एक कुशल मूर्तिकार अथवा निपुण संजीतज्ञ नहीं हो सकता, उसी प्रकार प्रत्येक व्यक्ति योग्य शासक भी नहीं बन सकता। शासक की उपमा डॉक्टर से देते हुए सुकरात ने कहा था, "जनता बीमार है, इसलिए हमें अपने स्वामियों का इलाज करना चाहिए।"³ प्लेटो ने भी ग्रह स्वीकार किया है कि जनता बीमार रोगी के समान होती है और शासक एक सामाजिक डॉक्टर की तरह। जिस प्रकार डॉक्टर को मरीज ठीक करने के लिए

1 E. M. Foster - Masters of Political Thought, p. 38.

2 Barker - Greek Political Theory, p. 140.

कड़वी देवाइयाँ देनी पड़नी हैं- ठीक उसी प्रकार आवश्यकता पड़ने पर शासक को भी कठोर एवं निर्दयतापूर्ण कदम उठाने पड़ते हैं।

(iv) प्लेटो की दार्शनिक पद्धति का आधार सुकरात के सत्ता का सिद्धान्त है।¹ सुकरात के इस सिद्धान्त का अर्थ यह था कि-यथार्थता (Reality) वस्तुओं के विचारों में अन्तर्निहित होती है। वह पूर्ण स्याई एवं अपरिवर्तनीय-सत्ता है जो इन्द्रियों से अनुभव होने वाले पदार्थों के मूल में निबिड़ करती है। प्लेटो ने इस विचार को अपने राजनीतिक चिन्तन का केन्द्र भी बनाया है।

इस तरह प्लेटो के दर्शन पर सुकरात का प्रभाव स्पष्ट है। सुकरात के विचारों को उसने बीज-रूप में ग्रहण करते हुए अपने चिन्तन द्वारा उन्हें पुष्पित और फलवत् करने की चेष्टा की है। वर्नेट के शब्दों में, "प्लेटो का दर्शन सुकरात के ज्ञान के जीवाणुओं का वह विकास है जो प्लेटोनिक निष्कर्षों के रूप में 'रिपब्लिक' में उद्भूत हुआ है।" दूसरे शब्दों में मूल मान्यताएँ सुकराती हैं पर उनका ताकिक-निष्कर्ष प्लेटोवादी कहा जा सकता है। सुकरात को जनतन्त्र का विरोधी और शत्रु तक कहा जाता है चूँकि वह सत्य-ज्ञान (True Knowledge) के शासन में विश्वास करता था बाकर ने ठीक ही लिखा है कि यदि 'सत्य-ज्ञान के सिद्धान्त को ताकिक-दृष्टि से आगे ले जाते हुए व्यावहारिक राजनीति पर उसे लागू किया जाए तो उसका सहज परिणाम 'जाग्रत निरकुशता' (Enlightend Despotism) निकलेगा। प्लेटो ने यही प्रयास किया और फलतः दार्शनिक राजा (Philosophic King) का जन्म हुआ और इस कारण प्लेटो को भी जनतन्त्र-विरोधी, अधिनायको का पितामह तथा पहला फासीवादी, लेखक तक कहा जाता है।

रिपब्लिक : स्वरूप एवं विषय-वस्तु (The Republic : Nature and Subject-Matter)

विश्व के लगभग सभी विद्वान् 'रिपब्लिक' को प्लेटो का महामुक्तम एवं सर्वश्रेष्ठ कृति मानते हैं। इस ग्रन्थ में प्लेटो का विचार एवं व्यक्तित्व उसके अपने पूर्णतम एवं सुन्दरतम स्वरूप में प्रकट हुआ है। उसने लगभग चालीस वर्ष की अवस्था में इस ग्रन्थ की रचना की थी। प्लेटो का यह ग्रन्थ विचारों की विविधता एवं शैली की दृष्टि से भी अनुपम कृति है। प्लेटो की सम्पूर्ण रचनाओं का प्रामाणिक श्रेणी अनुवाद करने वाले हैजमिन जोवेट ने लिखा है कि "प्लेटो के अन्य ग्रन्थों में अन्यत्र कहीं भी इससे अधिक तीव्र अग्र, परिहास, परिकल्पनाएँ एवं नाटकीयता नहीं मिलती।" इस ग्रन्थ की सम्भाव्यतामय शैली में जहाँ विचारों का स्थिर स्वरूप स्पष्ट हुआ है, वहीं किस-किस प्रक्रिया के सहारे कौन-कौन से विचार उत्पन्न हुए हैं, इसकी भी अभिव्यक्ति देखी जा सकती है। सवाद-शैली के द्वारा प्लेटो ने अपने गूढ़ विचारों को शान-शान प्रकट करने में एक विशेष संहृति एवं कुशलता दिखलाई है।

'रिपब्लिक' में प्लेटो के दार्शनिक विचारों की समग्रता के दर्शन होते हैं। इसमें अनेक विषयों का वर्णन है। प्रारम्भिक और उच्च-शिक्षा का इसमें विशद विवेचन है। मानव के कर्मानुसार सामाजिक एवं राजनीतिक स्थिति का भी इसमें उल्लेख है। इतिहास का दर्शन भी इसमें दिया गया है। राज्यों के उत्थान और पतन की चक्रात्मक व्याख्या द्वारा उनके पीछे वर्तमान आर्थिक और मनोवैज्ञानिक कारणों की सीमासा भी मिलती है। इस ग्रन्थ में शैली की विशिष्टता बड़ी उल्लेखनीय है। प्रतिपादित कर प्लेटो ने मानव-जीवन को एक उच्च धरातल पर ले जाने का प्रयास किया है। दार्शनिक तत्त्वों का पर्याप्त उदाहरण भी इसमें दृष्टव्य है। इन सभी विषयों को एक सूत्र में गठित एवं संयोजित करने वाली प्लेटो की 'रिपब्लिक' दर्शन की एक आध्यात्मिक कृति है।

'रिपब्लिक' एक ऐसी पुस्तक है, जिसका वर्गीकरण नहीं किया जा सकता। वह आधुनिक सामाजिक-ज्ञान अथवा विज्ञान की किसी भी श्रेणी में नहीं आती। इस पुस्तक में प्लेटो के दर्शन के

विभिन्न पहलुओं पर विचार कर उन्हें विकसित किया गया है। इसकी विषय-वस्तु इतनी व्यापक है कि वह संपूर्ण मानव-जीवन का सांगोपांग चित्र प्रस्तुत करती है। 'रिपब्लिक' का केन्द्रीय विषय अन्धे-मनुष्य और उसके अन्धे-जीवन की समस्याओं पर विचार करना है। प्लेटो की दृष्टि में अन्धे-मनुष्य और अन्धे जीवन-केवल अन्धे राज्य में ही सम्भव है। 'रिपब्लिक' में यह भी बतलाया गया है कि इन वस्तुओं को किस प्रकार जाना और पाया जा सकता है। यह समस्या अपने आप में इतनी व्यापक है कि व्यक्ति तथा समाज के जीवन का कोई भी अंग इससे, अछूता नहीं बचता। इस प्रकार 'रिपब्लिक' किसी प्रकार की प्रबन्ध-पुस्तक (Treatise) विशेष नहीं है। वह राजनीति, नीतिशास्त्र, धर्मशास्त्र और मनोविज्ञान किसी एक विषय मान से सम्बन्ध नहीं रखती। उसमें इन सबका तो समावेश है ही बल्कि कला, शिक्षा और दर्शन के प्रश्न भी सम्मिलित हैं। 'रिपब्लिक' में जीवन की अनेक जटिल समस्याओं पर विचार-मन्थन है। विषय-वस्तु की विणदता के होते हुए भी 'रिपब्लिक' का राजनीतिक दर्शन एकीकृत है और उसकी तर्क-पद्धति प्रखर और प्रभावशाली है।

'रिपब्लिक' का आरम्भ आत्म-शास्त्र और नैतिक दर्शन की समस्याओं से होता है। इसके आरम्भ में ही यह प्रश्न उठाया गया है कि न्याय क्या है? 'न्याय एवं मानव-आत्मा के नैतिक गुणों का विवेचन करने के कारण इसे आचार-शास्त्र का ग्रन्थ भी कहा गया है।' इस ग्रन्थ में बतलाया गया है कि नैतिक गुणों का विकास केवल शिक्षा द्वारा ही सम्भव है और उत्तम-शासन के लिए शासकों की शिक्षा की व्यवस्था अनिवार्य है। रिपब्लिक में शिक्षा समस्याओं का विशद एवं सम्यक् विवेचन है। इसके शिक्षा अध्याय को पढ़कर ही फ्रेंच दार्शनिक रुसो (Rousseau) ने कहा था कि 'रिपब्लिक' राजनीति शास्त्र का ग्रन्थ न होकर शिक्षा शास्त्र पर कभी भी लिखा गया एक सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थ है। यह अध्यात्म-शास्त्र का भी एक ऐसा ग्रन्थ है, जिसमें विचारों के सिद्धान्त तथा ज्ञान के यथार्थ-स्वरूप को प्रतिपादित किया गया है। इसे इतिहास के दर्शन का ग्रन्थ भी इसलिए कहा जा सकता है कि इसमें यह बतलाया गया है कि ऐतिहासिक परिवर्तन की प्रक्रिया में किसी भी राज्य का पतन निरकुश या अष्ट-शासन में किस प्रकार होता है।

'रिपब्लिक' का विषय-वस्तु और उसके स्वरूप के सम्बन्ध में राजनीति शास्त्र के विद्यार्थियों ने जो विभिन्न मत व्यक्त किए हैं, उनमें से कुछ को नीचे उद्धृत किया जा रहा है। इनके प्रकाश में 'रिपब्लिक' के बारे में व्यक्त किए गए विभिन्न विचारों का मूल्यांकन किया जाना उपयुक्त होगा।

"यह मानव के संपूर्ण जीवन-दर्शन (Complete Philosophy of Life) के प्रस्तुतीकरण का प्रयास है। क्रियाशील-मानव (Man-in-action) या मनुष्य के कार्य ही इसके विषय हैं। अतः इसका सम्बन्ध नैतिक और राजनीतिक जीवन की समस्याओं से है। मानव एक समष्टि है, उसके कार्य उसके विचारों को जाने बिना समझे नहीं जा सकते अतः 'रिपब्लिक' मनुष्य के विचारों एवं उसके द्वारा निर्मित कानूनों की भी विवेचना करती है। इस दृष्टि से 'रिपब्लिक' मनुष्य के सम्पूर्ण जीवन-दर्शन का एक चूडान्त दर्शन है।"¹

"रिपब्लिक में मानव-आत्मा के उत्थान और पतन का आदर्श चित्र है। इसमें यह बतलाया गया है कि वह किस प्रकार के चरम-शिखर पर पहुँच कर भी पतन के सबसे गहरे गड्ढे में भी गिर सकती है। ऐसा सम्भाति हुए इसमें मानव-आत्मा का और उसकी समूची प्रकृति को विश्लेषण किया गया है।"²

"इस ग्रन्थ में उसके (प्लेटो के) अध्यात्म-शास्त्र, धर्मशास्त्र, नीतिशास्त्र, मनोविज्ञान, शिक्षाशास्त्र, राजनीतिशास्त्र और कला-सिद्धान्त प्रतिपादित हैं। इसमें आधुनिक समस्याएँ विश्लेषित हैं, जैसे साम्यवाद, समाजवाद, नारी-स्वातन्त्र्य, गर्भ-निरोध, सुप्रजनन आदि। नीचे द्वारा बतलाई गई

1. Barker's Greek Political Theory, p-145.

2. Nettleship : Lectures on the Republic of Plato, p. 5.

नैतिक और कुनीतन्य की समस्याएँ तथा वर्गों और क्रायड के मनोविश्लेषण के साथ इसमें सभी कुछ हैं।¹

“रिपब्लिक केवल एक दार्शनिक-कृति मात्र न होकर सामाजिक और राजनीतिक मुद्दों पर लिखा गया एक प्रबन्ध भी है। यह उस व्यक्ति की रचना है जो मानव-जीवन पर केवल चिन्तन ही नहीं करता बल्कि उसे क्रान्तिकारी ढंग से सुधारने को भी उत्तम ही उत्सुक है।”²

विषय-वस्तु की दृष्टि में ‘रिपब्लिक’ को पाँच खण्डों में विभाजित किया जा सकता है—

- (i) Book I—इसमें मानव-जीवन, न्याय की प्रकृति एवं नैतिकता के अर्थ समझाए गए हैं।
- (ii) Books II to IV—इसमें राज्य के संगठन तथा शिक्षा-पद्धति का वर्णन है। यहाँ प्लेटो तथा आदर्श मानव-समाज की रूपरेखा प्रस्तुत करता है। मानव-स्वभाव के तीनों तत्वों तथा मानव-समाज के तीनों वर्गों का समाज में स्थान इस खण्ड में विवेचित किया गया है।
- (iii) Books V to VII—इस भाग का प्रमुख विषय दर्शन है। इसमें राज्य के उस संगठन का पुनः वर्णन किया गया है जो साम्यवाद पर आधारित होकर दार्शनिक राजा द्वारा शासित होगा। यहाँ पर प्लेटो के दर्शन में अच्छाई का आदर्श (The Idea of good) सामाजिक एवं राजनीतिक गुणों का स्थान ले लेता है।
- (iv) Books VIII and IX—यहाँ पर मनुष्यों तथा राज्य के विकृत हो जाने पर जो अव्यवस्था उत्पन्न होती है, उस पर प्लेटो ने अपने विचार व्यक्त किए हैं। साथ ही निरंकुशता एवं आनन्द की प्रवृत्ति का भी इन पृष्ठों में वर्णन एवं विवेचन है।
- (v) Books X के दो भाग हैं। एक में दर्शन में कला का सम्बन्ध बतलाया गया है और दूसरे भाग में आत्मा की क्षमता पर विचार-विमर्श मिलता है।

‘रिपब्लिक’ का उद्देश्य

‘रिपब्लिक’ की रचना करते समय प्लेटो के कुछ उद्देश्य थे। वह इस महान् ग्रन्थ की रचना एक निश्चित एवं व्यावहारिक उद्देश्य को सामने रख कर करना चाहती था। सोफिस्टों द्वारा प्रतिपादित आत्म-नृत्ति के मिथ्यात्व को जिसे उस युग के भ्रष्टाचारी जनतन्त्री राज्यों ने अपना रखा था झुठलाने और खण्डित करने की उसकी दार्शनिक आकांक्षा थी। सोफिस्टों के उच्छेदक व्यक्तिवाद का विरोध कर राज्य के जैविक-स्वरूप (Organic Nature) को प्रतिष्ठित करना प्लेटो का मन्तव्य था। वह यह बतलाना चाहता है कि राज्य और व्यक्ति के हितों में कोई अन्तर्विरोध नहीं है तथा न्याय-प्रिय एवं बुद्धिमान शासक वही है जो जन-कल्याण के लिए अपना सर्वस्व बलिदान करने में उच्चकोटि के आनन्द की अनुभूति करता हो। हिंसात्मक व्यक्तिवादी की प्रवृत्ति तथा अज्ञान में उद्भूत गृहवाद के विरुद्ध प्लेटो इस ग्रन्थ द्वारा प्रबल विरोध को गठित करना चाहता था। बार्कर के शब्दों में, “प्लेटो के राजनीतिक दर्शन का लक्ष्य एक ऐसे शासनाधिकार की स्थापना करना था जिसमें न तो अमीर गरीब पर और न गरीब अमीर पर शासन कर सकें बल्कि शासक ऐसे व्यक्ति हों जो दोनों से ऊपर हों अथवा कम से कम वे दोनों ही शासन में भागीदार हों।”

प्लेटो पर सबसे गम्भीर प्रभाव मुरात की मृत्यु का था जिसके कारण ही उसे अपने समाज और उसकी राजनीतिक स्थिति में अन्तर्विरोधों का अहसास हुआ। जो समाज एक मृत्यु-भापी दार्शनिक के साथ न्याय न कर सकता हो, जहाँ मद्गुणों का ज्ञान न मानकर राज्य की दार्शनिक विभूति को तुच्छ समझा जाता हो, उस समाज के प्रति प्लेटो के हृदय में श्रद्धा नहीं रही। समाज की इन बुरी अवस्थाओं

1 Will Durant Story of Philosophy, p 22

2 Nettleship Lectures on the Republic of Plato

को दूर करने की दृष्टि से ही उसने अपनी अकादमी (Academy) खोली और एक ऐसे ग्रन्थ की रचना की जिसमें 'सद्गुण ही ज्ञान है' (Virtue is Knowledge) का आधार लेकर उन मनुष्यों की पुष्टि की गई जिन्हें तत्कालीन यूनानी-राज्य और समाज हीनता तथा निरादर की भावना से देखता था।

इस ग्रन्थ की रचना में प्लेटो का एक उद्देश्य यह भी था कि वह तत्कालीन ग्रीक-प्रजातन्त्र में प्रचलित 'लॉटरी द्वारा नियुक्ति की व्यवस्था' को उन्मूलित करना चाहता था। इस व्यवस्था के अनुसार "प्रत्येक व्यक्ति को प्रत्येक पद के लिए योग्य समझा जाता था तथा विभिन्न पदों पर नियुक्तियों लॉटरियों-द्वारा की जाती थी।" क्षमता और कुशलता के लिए घातक इस प्रथा ने एथेंस के तत्कालीन जनतन्त्र को अयोग्य व्यक्तियों के हाथों में कठपुतली बना दिया था। अतः प्लेटो ने एक ऐसे शासन-तंत्र का निर्माण करने की चेष्टा की, जिसमें 'स्वार्थपरता' के स्थान पर सर्वोदय का भाव हो, पारस्परिक फूट के स्थान पर एकता हो और अनुभवहीन शासकों की अकुशलता की जगह ज्ञान आधारित क्षमता और योग्यता का शासन हो। इसी राजनीतिक उद्देश्य की पूर्ति हेतु उसने अपनी 'रिपब्लिक' लिखी जिसमें दो साधनों का अनुमोदन किया गया—(1) विशेषीकरण (Specialisation) और (2) एकीकरण (Unification)। 'रिपब्लिक' के 'आदर्श राज्य' में विशेषीकरण लाने की दृष्टि से प्लेटो ने राज्य की जनसंख्या को तीन वर्गों में विभाजित किया है—(i) आर्थिक वर्ग, (ii) सैनिक वर्ग और (iii) शासक वर्ग। इसमें से प्रत्येक-वर्ग को अपने-अपने निर्धारित कार्य में तत्पर रहने की स्थिति को उसने न्याय बतलाया है। "अर्नेस्ट बार्कर ने 'रिपब्लिक' की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि समझाते हुए लिखा है कि प्लेटो के एथेंस में प्रत्यक्ष जनतन्त्र के दो आत्मघाती दुर्गुण अपनी चरमता पर पहुँच चुके थे। एक को उसने 'अज्ञान बतलाया है जो झूठे ज्ञान के वेश में सर्वव्यापी हो चुका था (Ignorance masquerading in the guise of knowledge)। दूसरी दुर्बलता वह गृहयुद्ध की संकीर्णता थी जिसने नगर राज्यों का विभाजन कर उन्हें गृहयुद्ध की स्थिति में ला दिया था (Factionalism dividing City States)। इन दोनों दुर्गुणों का निदान केवल दो ही हो सकते थे—पहला सच्चा ज्ञान का प्रमन और दूसरे राज्य की जैविक एकता का विकास। राजनीतिक दर्शन की भाषा में इन्हें 'प्लेटोनिक जस्टिस' और 'रिज़ीम ऑफ फिलॉसफी' कहा जा सकता है। न्याय के माध्यम से जिस त्रिकोणात्मक राज्य समाज का चित्र प्लेटो अंकित कर रहा है वह एक ऐसी स्थिति है जिसमें हर व्यक्ति अपने-अपने कार्य का विशेषज्ञ है, केवल एक ही कार्य पर अपने को केन्द्रित करता है और तीनों वर्गों को एकतापूर्ण समन्वय एवं एकता का उद्देश्य दार्शनिक राजा के संश्लेष शासन से पूरा किया जाता है। राज्य में जिसकी वृत्ति ही स्थिति है जैसी कि मस्तिष्क की शरीर में। न्याय का दर्शन और फिलॉसफर किंग के अवधारणा तत्कालीन यूनान के अज्ञानी समाज और उसमें व्यक्त विघटनवाद के प्रभावी विनाश के रूप में प्रस्तुत किए गए हैं।

इस तरह यह कहा जा सकता है कि प्लेटो का अपनी 'रिपब्लिक' के प्रणयन में सारभूत उद्देश्य यह था कि वह तत्कालीन राज-व्यवस्था एवं समाज में व्याप्त जगली-स्वार्थपरता, वर्ग-समर्पण तथा अज्ञान-जनित कुशासन जैसे रोगों का उपचार करना चाहता था। "प्लेटो को यह आशा थी कि राजनीतिक शक्ति को नि स्वार्थ एवं जन-हित की भावना से पूर्ण ज्ञानी और त्यागी व्यक्तियों के हाथों में सौंपने से ही वर्ग-मर्पण तथा राजनीतिक स्वार्थपरता के रोग दूर हो सकेंगे। उसका यह विचार उसकी दार्शनिक राजाओं के शासन की प्रसिद्ध अवधारणा में अभिव्यक्त हुआ।"

'रिपब्लिक' में न्याय सिद्धान्त

(Theory of Justice in 'Republic')

न्याय की व्याख्या और सम्प्राप्ति 'रिपब्लिक' का केन्द्रीय प्रश्न है। 'रिपब्लिक'-ग्रन्थ का मूल शीर्षक था Dikaosune जिसे अनुवाद की दृष्टि से 'न्याय प्रवृत्ति', अथवा 'न्याय से सम्बन्धित' (Concerning Justice) ग्रन्थ कहना 'रिपब्लिक' की भावना के अधिक समीप होगा।

प्लेटो के आदर्श 'रिपब्लिक' की स्थापना तभी सम्भव है जब सम्पूर्ण समाज में सुव्यवस्था, संगठन और एकता हो। प्लेटो एक ऐसे मनोविज्ञान आधारित राजनीतिक सिद्धान्त की आवश्यकता अनुभव करता है जो मनुष्यों में कर्तव्य-परायणता की भावना भर सके, समाज को संगठित बनाए रख सके और जिसका अनुसरण कर सभी व्यक्ति अपने पृथक्-पृथक् कार्यों को करते हुए भी एकता के सूत्र में जुड़े रहें और दूसरों को हानि पहुँचाए बिना अपने-अपने व्यक्तित्व के विकास की पूर्ण सुविधाएँ प्राप्त कर सकें। प्लेटो के मत में ऐसा सिद्धान्त है 'न्याय'। उसके अनुसार न्याय-सिद्धान्त एक ऐसी श्रौषि है जो नमोज में अज्ञान, अव्यवस्था, कर्तव्य-विमुखता तथा बुद्धिहीनता आदि व्याधियों को जो एक आदर्श समाज के स्वास्थ्य के लिए घातक हैं दूर कर सकती है। प्लेटो चाहता था कि हर व्यक्ति सन्तोषपूर्वक अपना-प्रपना निर्दिष्ट कार्य करना रहे। उसकी दृष्टि में यही सामाजिक न्याय है जिसे दूसरे शब्दों में नमोज-जीवन का मन्त्र सिद्धान्त कह सकते हैं। प्लेटो की 'रिपब्लिक' का प्रयोजन न्याय के उन सभी गुण विचारों को जिन्हें जन-साधारण के अज्ञान के कारण मोफिस्टों की पिछड़ी शिक्षा ने कपटपूर्वक फँसा रखा था तिरोहित कर मन्त्र न्याय-धारणा को प्रतिष्ठित करना था। "प्लेटो चाहे मोफिस्टों के सिद्धान्त में लोहा ले रहा हो अथवा नमोज की प्रचलित प्रथा के मुधार के लिए प्रयत्नशील हो, उसके चिन्तन की केवल एक ही धुरी है और उसके विवेचन का केवल एक ही मन्त्र है और वह है न्याय।"¹

न्याय की परिभाषा देते हुए प्लेटो ने लिखा है कि—“समाज में प्रत्येक व्यक्ति को वह उपलब्ध होना चाहिए जो उसका प्राप्य है।” (Sabine) के शब्दों में, “व्यक्ति के लिए प्राप्य क्या है, उससे उसका अभिप्राय यही है कि व्यक्ति को उसकी योग्यता, धर्मता एवं शिक्षा-दीक्षा के अनुरूप व्यवहार का पात्र समझा जाए। इसमें यह भावना भी अन्तर्निहित है कि योग्यता के अनुसार व्यक्ति को जो भी कार्य सौंपे जाएंगे उन्हें वह पूरी ईमानदारी के साथ सम्पादित कर सकेगा।”² पाठक के लिए न्याय की यह परिभाषा विचित्र है, चूँकि किसी भी दृष्टि में यह एक न्यायाधीश अथवा वकील की परिभाषा से मेल नहीं खाती। “आधुनिक पाठक की समझ में इसमें वह भाव आता ही नहीं जो लेटिन (Latin) के मूल शब्द Jus या अंग्रेजी के पर्यायवाची Right से प्रतिबन्धित होता है। इन दोनों शब्दों के अर्थ उन ऐच्छिक कार्यों की क्षमताएँ हैं जिनके प्रयोग में कानून एक रक्षक का कार्य करता है और राज्य-सत्ता उसे सशक्त बनाती है। प्लेटो की न्याय सकल्पना में इस धारणा का अभाव स्पष्ट है। उसके विचार में न्याय का अर्थ यह कदापि नहीं हो सकता कि सार्वजनिक शान्ति और व्यवस्था को बनाए रखने मात्र से 'समृद्धि' या सही स्थिति की प्राप्ति ही सामाजिक न्याय है। समाज की बाह्य व्यवस्था तो उस समरमता का जिससे राज्य निमित्त होता है, एक बहुत छोटा-सा अंश मात्र है। राज्य नागरिकों के लिए केवल स्वतन्त्रता और जीवन-रक्षा की व्यवस्था मात्र ही नहीं करना वरन् उन्हें सामाजिक अन्तर्सम्बन्धों के विकास के वे सभी अवसर प्रदान करता है जो सम्यु जीवन की आवश्यकताओं और सुविधाओं की उपलब्धि के लिए पूर्व-स्थितियाँ हैं। इस प्रकार के राज्य में अधिकार भी होते हैं और कर्तव्य भी। लेकिन, वे किसी अर्थ-विशेष में व्यक्ति विशेषों को प्राप्त नहीं होते। उन्हें व्यक्तियों द्वारा निष्पक्षित कार्यों अथवा सेवाओं में ही निहित देखा जा सकता है।” प्लेटो के इस विवेचन का आधार यह है कि राज्य पारस्परिक आवश्यकताओं और अन्तर्निर्भरताओं का आधार लेकर बना है। यह विश्लेषण सेवाओं पर अधिक बल देता है, शक्तियों पर नहीं। शासक भी इसके अपवाद नहीं हैं और उन्हें भी अपने ही आदेशानुसार विशेष प्रकार के कार्य करने चाहिए। वाद का रोमन दृष्टिकोण मजिस्ट्रेटों में सत्ता अथवा प्रभुत्व शक्ति निहित मानता है। प्लेटो या अन्य किसी भी यूनानी विचारक के राजदर्शन में ऐसा विचार नहीं मिलता। प्लेटो के राज्य सिद्धान्त की सामान्य रूपरेखा भी यही पूरी होती है। वह व्यवस्थित अध्ययन द्वारा 'अच्छाई' का ज्ञान प्राप्त करना एक मन्त्रजीवता मानता है और इसी एक सूत्र पर उसका समग्र राज-दर्शन पूर्णतः आधारित है।”

1 बार्कर : पूर्वोक्त, पृष्ठ 299.

2 सेवाइन : पूर्वोक्त, पृष्ठ 53.

रिपब्लिक का आरम्भ और अन्त न्याय के वास्तविक स्वरूप की भीमसा से होता है— उसके सवादों में भाग लेने वाले पात्र प्लेटो के दो बड़े भाई ग्लाऊकॉ (Glaucon) और अदेइमांतस (Adeimantus) हैं। सेफेलस (Cephalus) और उसका बेटा पॉलीमार्कस (Polymarchus), लिस्सियास, कैल्सीडोन (Chalchedon) ब्रॉलकोरशास्त्री थेसोमेक्स (Thrasymachus) तथा सुकरात राज्य-दर्शन के गूढ़ विषयों पर एक परिचर्चा कर रहे हैं। सेफेलस ने अपने इन सभी साथियों की अपने घर-पर बेंदीस देवी उत्सव की रात्रि पर सम्मिलित होने का निमन्त्रण दिया है। जब ये मित्र उसके घर पहुँचते हैं तो सेफेलस इनका स्वागत करता है। अपने विगत जीवन पर दृष्टिपात करते हुए वह महा-कवि पिंडार के शब्दों को उद्धृत करते हुए कहता है कि—“जब कोई मनुष्य अपना जीवन न्याय और श्रद्धा के साथ व्यतीत करता है तो उसके हृदय को आह्लादित करने के लिए तथा वृद्धावस्था में उसे सहारा देने के लिए ‘आशा’ एक सगिनी की भाँति नित्य उसके साथ रहना चाहती है।” इस पर सुकरात एक प्रश्न करता है कि क्या यह सब न्यायपूर्ण है? और यही मौलिक प्रश्न ‘रिपब्लिक’ की विचार-भूमि बन, सत्य अन्वेषण के अभ्यास का आधार बनता है।

अपने न्याय सिद्धान्त का प्रतिपादन करने के लिए अपने पात्रों के सम्वादों के माध्यम से प्लेटो ने-पहले तो उन मतों का खण्डन किया है जिनका तत्कालीन यूनान में-युग-धर्म के रूप में प्रचलन था। इस तर्क-युद्ध में प्लेटो अपनी समकालीन न्याय मान्यताओं का खण्डन करता है। उसने अपने समकालीन जिन न्याय-सिद्धान्तों की घजियाँ उड़ाई हैं, उनमें से तीन निम्नलिखित हैं—

1. न्याय का परम्परावादी अथवा सेफेलस का सिद्धान्त (Traditional Theory of Justice)
2. न्याय का उग्रवादी अथवा थेसोमेक्स का सिद्धान्त (Radical Theory of Justice)
3. न्याय का व्यवहारवादी अथवा ग्लाऊकॉ का सिद्धान्त (Pragmatist Theory of Justice)

(1) परम्परावादी सिद्धान्त (Traditional Theory of Justice)—‘रिपब्लिक’ के प्रथम अध्याय में ही सेफेलस एवं उसका पुत्र पॉलीमार्कस न्याय के ऐतिहासिक तथा परम्परावादी सिद्धान्त का-आशय स्थापित करने का प्रयत्न करता है। सेफेलस का मत है कि—“अपने वक्तव्यों और कार्यों में सच्चा होना तथा देवताओं और मनुष्यों के प्रति अपने ऋण को चुकाना न्याय है।” इस युक्ति द्वारा विवाद की बात उठाते हुए सेफेलस अपने धार्मिक कार्य करने के लिए बाहर चला जाता है और उसका पुत्र पॉलीमार्कस न्याय के परम्परावादी सिद्धान्त का प्रतिनिधित्व करता है। यूनानी परम्पराओं की पवित्रता को समझते हुए वह कहता है, “मित्रों के साथ भलाई तथा शत्रुओं के साथ बुराई करना ही सच्चा न्याय है।” न्याय एक ऐसी कला है जो मित्रों का हित और शत्रुओं का अहित करने में ही देखी और पहिचानी जा सकती है।

न्याय की इस परिभाषा को अपूर्ण एवं अशुद्ध सिद्ध करने के लिए सुकरात-मंच पर आता है। वह परम्परावादियों से पूछना है कि यदि एक अपराधी किसी शासक का मित्र हो और दूसरा अपराधी उसी शासक का शत्रु तो इस सिद्धान्त के अनुसार क्या उस शासक को दोनों अपराधियों के साथ भिन्न-भिन्न प्रकार का बर्ताव करना चाहिए? यदि हाँ, तो यह न्याय न होकर अन्याय-होगा। चूँकि यदि एक व्यक्ति के साथ एक व्यवहार न्याय-पूर्ण है तो दूसरे के साथ भी वही व्यवहार न्याय-पूर्ण होना चाहिए। न्याय की दृष्टि में सभी नमान होते हैं—किर-एन् और मित्र में यह सेवभाव क्यों? प्लेटो के सुकरात ने (जो ‘रिपब्लिक’ में प्लेटो के विचारों का प्रवक्ता है) परम्परावादी न्याय-सिद्धान्त का खण्डन करते हुए इस सिद्धान्त के अग्रलिखित दोष बतलाए हैं—

6) यदि न्याय भलाई और बुराई करने वाली एक कला है तो अन्य कलाओं की भाँति यह भी दो विरोधी प्रकार के कार्य कर सकती है। डॉक्टर अपनी चिकित्सा-कला से रोगी को स्वस्थ तथा स्वस्थ व्यक्ति को रोगी बना सकता है। यह उसकी अपनी इच्छा पर निर्भर करता है कि वह अपनी इस चिकित्सा-कला का प्रयोग भलाई के लिए करता है अथवा बुराई के लिए। यदि न्याय को भी इसी तरह कला के रूप में लिया जाए तो उसके स्वरूप और आत्मा की हत्या हो जाएगी। ऐसा करना स्वेच्छाचार होगा, जिसे न्याय नहीं माना जा सकता।

7) (ख) फिर न्याय को कला मानना अनुचित है चूँकि यह अनुभव द्वारा अर्जित नहीं किया जा सकता। अनुभव द्वारा न्याय का अर्जन इसलिए भी सम्भव नहीं है कि न्याय अल्पज्ञान (Lesser Knowledge) का विषय न होकर बृहत्तर ज्ञान (Greater Knowledge) का विषय है। न्याय इसलिए भी कला नहीं है कि इसे स्वेच्छा से दो विरोधी दिशाओं में से किसी एक दिशा में प्रवेश नहीं किया जा सकता। न्याय कोई प्रविधि अथवा तकनीक (Technique) भी नहीं है यह तो व्यक्ति की आत्मा का गुण है, जिससे उसके मन का स्वभाव भी कहा जा सकता है।

8) (ग) मित्रों के हित और शत्रुओं के अहित की बात करना तो सरल है, किन्तु किसी मित्र अथवा शत्रु की पहिचान करना एक कठिन कार्य है। अनेक व्यक्ति ऊपर से मित्रता का स्वाँग रचते रहते हैं किन्तु हृदय से वे शत्रु हो सकते हैं। क्या ऐसे व्यक्तियों के साथ भलाई का व्यवहार किया जाना उचित होगा? यदि हाँ, तो ऐसा करना भलाई करने वाले के लिए अहितकर होगा, और यदि नहीं, तो न्याय मित्रों के हित और शत्रुओं के अहित का सिद्धान्त नहीं हो सकता।

9) (घ) किसी भी व्यक्ति की बुराई करने से वह बुरा व्यक्ति और अधिक बुरा हो जाएगा और इस प्रकार किसी भी व्यक्ति की स्थिति को पहले की अपेक्षा अधिक खराब करना सच्चे न्याय का उद्देश्य नहीं हो सकता।

10) (च) मित्रों के हित और शत्रुओं के अहित का विचार व्यक्तिवादी दृष्टिकोण पर आधारित है। यह विचार दो व्यक्तियों के मध्य सम्बन्ध को स्पष्ट करता है और व्यक्ति को केन्द्र मानते हुए उसके हित अथवा अहित को प्रश्न उठाता है, किन्तु सच्चा न्याय तो सदैव हितसाधक और कल्याणकारक ही होता है। न्याय तो एक सामाजिक विचार है जिसमें समष्टि को हित-चिन्तना ही सर्व-प्रधान है और होनी भी चाहिए।

11) (छ) परम्परावादी सिद्धान्त के अनुसार न्याय देश, काल, एवं परिस्थितियों के अनुसार बदलता रहता है किन्तु सच्चे न्याय को तो सार्वदेशिक एवं सार्वकालिक होना चाहिए। देश, काल और परिस्थितियों के अनुसार अपराध की मान्यताएँ बदल सकती हैं, दण्ड-विधान भी भिन्न-भिन्न हो सकते हैं, परन्तु न्याय सिद्धान्त को तो सदैव और सर्वत्र समान ही होना चाहिए।

उपरोक्त विरोधाभासों को दशति हुए प्लेटो सुक्रात के माध्यम से न्याय के परम्परावादी सिद्धान्त को अमान्य ठहराता है। उसकी सारी तर्कना पॉलीमार्कस की अवधारणा की अवबोधिता प्रकट करती है। बानीलाप द्वारा सुक्रात यह सिद्ध करने की चेष्टा कर रहा है कि परम्परागत धारणाएँ "एक सीमा तक और आंशिक रूप से तो उपयोगी हो सकती हैं और यदि हम उनकी गहराइयों में जाएँ तो कठिनाइयाँ और परस्पर में विरोधी तत्त्व उभरकर हमारे सामने स्पष्ट होते हैं।" प्लेटो यह कहकर अपनी तर्क-श्रु खला का अन्त करता है कि न्याय की परम्परागत परिभाषा पेरियोडर¹ जैसे किसी अत्याचारी शासक अथवा नज़ेरवजस² जैसे किसी ऐसे निरकुश सम्राट् द्वारा दी गई होगी—जिसे

1 पेरियोडर यूनान का एक सन्त था जिसने 625 ई. पू. से 585 ई. पू. तक कोरिन्थ पर प्रारम्भ में उदारतापूर्ण और बाद में निरंकुश, अन्त्यापूर्ण और बर्बर शासन किया।

2 नज़ेरवज 485 ई. पू. से 465 ई. पू. तक फारस का एक शक्तिशाली सम्राट् था जिसने मिस्र आदि को अधीन करने के बाद यूनान पर भग्नर हमला किया। प्रारम्भ में उसे सफलता मिली किन्तु बाद में वह पराजित हुआ।

अपनी शक्ति का बड़ा गर्व' रहा होगा। ¹ प्लेटो की दृष्टि में न्याय कोई कला नहीं है अपितु एक ऐसी क्षमता अथवा अच्छाई है जो मानव की विशिष्ट क्षमताओं पर अनुश्रुति कर उसे ऐसे कार्य करने में रोकता है जिन्हें करने की उसमें इच्छा भी होती है और योग्यता भी। ²

(2) उग्रवादी सिद्धान्त (Radical Theory of Justice) — जिस समय पॉलिमार्क्स और सुकरात के मध्य न्याय पर संवाद चल रहा था, थ्रोसीमेक्स नामक सोफिस्ट बीच में ही एक नया प्रश्न उठाता है। वह पाँचवीं शताब्दी की एक नई धारणात्मक विचारधारा का प्रतिनिधित्व करता है। प्लेटो ने उसे एक उग्रवादी सोफिस्ट (Radical) के रूप में प्रस्तुत किया है। एक सोफिस्टवादी दृष्टि से थ्रोसीमेक्स सुकरात पर केवल "शाब्दिक आडम्बर और वाक्-जाल का महाराज बनने का आरोप लगाता है और सुनिश्चित एवं स्पष्ट तर्क देने का आग्रह करता है।" उसकी न्याय सम्बन्धी धारणा उसी के शब्दों में इस प्रकार है—

"विभिन्न प्रकार की सरकारें जैसे जनतन्त्री, कुलीनतन्त्री तथा श्रातनायितन्त्री ऐसे कानून बनाती हैं जिनका एकमात्र उद्देश्य केवल उनकी अपनी स्वार्थ-सिद्धि होता है। इन कानूनों को—जिनका पालन वे अपनी प्रजा द्वारा करवाती है, वे न्याय की सजा देती हैं और जो व्यक्ति उनकी अवहेलना करते हैं उन्हें अन्यायी और कानून के शत्रु कह कर दण्डित किया जाता है। मेरे ऐसा कहने का अर्थ केवल यही है कि सभी राज्यों में न्याय का केवल एक ही सिद्धान्त है और वह है सरकार का हित। चूँकि सरकार के हाथ में शक्ति होती है इसलिए यह कहना उचित-अनुचित नहीं होगा कि न्याय सिद्धान्त सबके एक ही है और वह है सबका हित और शक्तिशाली का स्वार्थ।"

अपनी उपरोक्त परिभाषा में थ्रोसीमेक्स के न्याय सिद्धान्त के बारे में दो प्रस्तावनाएँ प्रस्तुत की हैं—

(1) उसने पहली बात यह रखी कि न्याय शक्तिशाली का लाभ अथवा स्वार्थ है (It is the interest of the stronger)। इस अवधारणा के अनुसार सत्य और शक्ति एक ही बात हुई। शक्तिशाली व्यक्ति अपनी स्वार्थ-पूर्ति के लिए जो भी कानून बनाता है वही न्याय है। दूसरे शब्दों में बाहुबल उचित है। थ्रोसीमेक्स बतलाता है कि व्यवहार में 'जिसकी लाठी उसकी भैंस' और 'राजों करे सो न्याय' का सिद्धान्त सदैव चलता रहा है। सभी प्रकार की शासन-व्यवस्थाएँ अपने-अपने कानून अपने शासकों के हित में बनाती रहीं हैं। शासक भी अपने स्वार्थों की रक्षा ही सबसे पहले और सदैव करते हैं। प्रजा को उनके द्वारा निर्मित कानूनों का अनुसरण करना पड़ता है। जो उनका उत्पन्न करते हैं वे अपराधी घोषित किए जाते हैं और दण्डित होते हैं। इस प्रकार प्रत्येक राज्य में न्याय शक्तिशाली का हित ही लगता है। शासक-गण जो सबसे अधिक बलवान होते हैं, जो भी व्यवस्था देते हैं, उसे न्याय कहा जाता रहा है। थ्रोसीमेक्स का यह सिद्धान्त कुछ अंशों में हॉब्स (Hobbes) और स्पिनोजा (Spinoza) द्वारा प्रकट की गई न्याय सम्बन्धी अवधारणाओं से बहुत कुछ मिलता-जुलता है। एक सीमा तक कार्ल-मार्क्स भी इसे पूँजीवादी न्याय मानने की तैयार होगया।

(11) थ्रोसीमेक्स के कथन का दूसरा निहितार्थ यह है कि अन्याय करना न्याय करने से अधिक अच्छा है (Injustice is better than Justice)। प्रत्येक व्यक्ति अपना हित चाहता है अतः न्याय का अर्थ यदि केवल शक्तिशाली व्यक्ति की इच्छा या लाभ मात्र माना जाए तो व्यक्ति को सुख नहीं मिल सकेगा। इसके स्थान पर जो अन्यायी होगा वह अधिक सुखी रहेगा। इस स्थिति में अन्याय अधिक शक्ति तथा प्रसन्नता देने वाला बन जाता है। बुद्धिमान व्यक्ति अपने हित में कार्य करेगा दूसरों के हित में नहीं, इसलिए वह अन्यायी हो जाएगा। फलतः अन्यायी व्यक्ति न्यायी व्यक्ति से अधिक-अच्छा हुआ। लौकिक अथवा व्यावहारिक उदाहरणों से अपने मत को पुष्ट करता हुआ थ्रोसीमेक्स कहता है

1 मार्कर : पूर्वोक्त, पृष्ठ 231.

2 फोस्टर : पूर्वोक्त, पृष्ठ 42

कि "पारस्परिक व्यवहार का ही उदाहरण ले लो। जब कभी न्यायी और अन्यायी व्यक्ति किसी व्यापार में भाग्य करेंगे तो राज्य की समाप्ति पर तुम कभी ऐसा नहीं देखोगे कि न्यायी मनुष्य को अन्यायी मनुष्य से अधिक धन मिला हो। बल्कि न्यायी व्यक्ति को सदा कम ही मिला है फिर राज्य से इन व्यक्तियों का जो सम्बन्ध है उसे देखो। (जहाँ प्रत्यक्ष कर देने का प्रश्न आता है वहाँ भी तरह सम्पत्ति पर न्यायी मनुष्य अधिक कर देता है और अन्यायी कम।) जब स्वस्थ की ओर से धन वितरण होता है तो अन्यायी भाग बढ़कर हाथ मारता है और न्यायी के पल्ले कुछ नहीं पड़ता।" (सरकारी पदा पर आरुढ़ होने वाले अन्यायी (Unjust) व्यक्ति ही अधिक लाभ उठाते हैं और न्यायी (Just) व्यक्ति न केवल स्वयं ही लाभ नहीं उठाते, अपितु वे अपने मित्रों और परिचितों तक को हानि पहुँचाते हैं। अपने अन्यायपूर्ण आचरण द्वारा वे उन्हें लाभान्वित नहीं करते। छोट्टे-छोट्टे पैमाने पर चोरी, उकँती, तथा देव-मन्दिरों की लूट करने वाले चोर तथा डाकू कहलाते हैं। राज्य द्वारा पकड़े जाने पर वे दण्डित होते हैं किन्तु जब कोई राजा किसी अन्य देश के नागरिकों की सम्पत्ति हरण कर उसे अपनी बना लेता है तो वह महान् विजेता और प्रतापी और पुण्यवान नरेश कहलाता है, उसके शौर्य की गाथाएँ गाई जाती हैं। "अतः हे सुकरात पर्याप्त रूप से बड़े पैमाने पर किया गया अन्याय, न्याय की अपेक्षा अधिक शक्तिशाली, स्वच्छन्द तथा अधिक अधिकारपूर्ण कार्य है।" 1

थ्रेसीमेस के इन दोनों मतों को खण्डित कर, प्लेटो उन्हें निरस्त करता है। पहली प्रस्थापना का खण्डन करते हुए प्लेटो मानता है कि शासन यदि एक कला है तो किसी भी कला का उद्देश्य अपनी पदार्थ-वस्तु को सम्पूर्णता प्रदान करना होना चाहिए। कला पदार्थ के दोषों को दूर करती है न कि कलाकार की स्वार्थ-सिद्धि। सुकरात के मुख से इस सम्बन्ध में प्लेटो ने अनेक उदाहरण दिलाए हैं। डाक्टर मरीज का इलाज अपने लिए नहीं बल्कि मरीज के रोगों को दूर कर उसे स्वस्थ बनाने के लिए करता है। सच्चा शिक्षक अपने विद्यार्थी के चरित्र के दोषों को दूर कर उसे विद्वान् और बुद्धिमान बनाता है, जो उसका अपना हित-साधन नहीं कहा जा सकता। आदर्श डॉक्टर और आदर्श शिक्षक केवल वे ही व्यक्ति हो सकते हैं जो रोगी एवं शिष्य के कल्याण को ध्यान में रख सकें। इसी प्रकार कोई भी शासन, शासक की स्वार्थ-सिद्धि का साधन मात्र नहीं है। वह जनता के कल्याण-कार्य करने के लिए है। शासन एक उच्च कला है और शासक एक विशुद्ध कलाकार की भाँति अपने क्षुद्र-स्वार्थों के पोषण के लिए न होकर जन-कल्याण के लिए जीता है। सच्चे शासक अपने स्वार्थ न देखकर जन-सेवा में लीन रहते हैं। अतः यह तर्क कि न्याय शक्तिशाली का लाभ या हित है, उनका भाँस-भक्षण नहीं है। इसी प्रकार एक शासक का धर्म शासित की अलाई में लगे रहना है, न कि व्यक्तिगत स्वार्थ-सिद्धि द्वारा आत्म-तृप्ति करना।

थ्रेसीमेस की दूसरी प्रस्थापना का खण्डन करते हुए प्लेटो इस सिद्धान्त को अस्वीकार करता है कि अन्यायी व्यक्ति न्यायी व्यक्ति से अधिक अच्छा है। प्लेटो के अनुसार "प्रत्येक वस्तु को अपना एक निश्चित कार्य तथा गुण होता है। आँख का गुण है देखना, नाक का गुण है सूँघना तथा कान का गुण है सुनना। इसी प्रकार आत्मा का गुण है उत्तम जीवन का यापन। कोई भी वस्तु अपने गुण को छोड़कर अपना स्वभाव-सुलभ-कार्य नहीं सम्पन्न कर सकती। उदाहरणार्थ, अग्नि का काम जलाना है; यदि वह अपना गुण अर्थात् 'जलाने की शक्ति' से रहित हो जाए तो वह अन्य-पदार्थों को भी नहीं जला सकेगी। इसी प्रकार यदि आत्मा अपने धर्म अर्थात् न्यायमय जीवन से विमुख हो जाए तो वह स्वस्थ-आत्म रह सकेगी। आत्मा को आनन्द सभी तक मिलता है जब तक वह उत्तम जीवन वित्ताती है और न्याय-परायण रहती है। न्यायी आत्मा ही सुखी और स्वस्थ-आत्मा है अतः यह कहना कि अन्यायी व्यक्ति भी अच्छा है, ठीक नहीं हो सकता। एक न्यायपूर्ण व्यक्ति अधिक विवेकपूर्ण, शक्तिशाली तथा सुखी होता

है जबकि अन्यायी अपनी दुर्बलताएँ भली-भाँति जानता है। वस्तुतः न्याय दुर्बलों के हित में है न कि शक्तिशाली के हित में। सुकरात के इन तर्कों के सामने न्याय की उग्रवादी व्यवस्था करने वाला थ्रेसीमेक्स परास्त होता है। कार्कर ने लिखा है कि "प्लेटो सोफिस्टो के साथ उनकी शब्दावली में ही विवाद कर रहा है और उन्हें उनकी चाल से मात देता है तथापि उसके तर्कों ध्वनात्मक हैं, रचनात्मक नहीं। इनमें यह बतलाया गया है कि थ्रेसीमेक्स के न्याय-सिद्धान्त पर हमें विश्वास क्यों नहीं करना चाहिए किन्तु नहीं बतलाया गया है कि कौन-सी न्यायधारणा विश्वसनीय है।"

(3) व्यवहारवादी सिद्धान्त (Pragmatist Theory of Justice)—प्लेटो के तर्कों के सामने निरुत्तर होता हुआ थ्रेसीमेक्स वहाँ से अलग हट जाता है, किन्तु मण्डली के अन्य सदस्य इससे सन्तुष्ट नहीं होते। ग्लाकाँ (Glaucón) और एडीमेन्टम दोनों ही मिल कर सुकरात के तर्कों का विरोध करते हैं। उनका कहना है कि न्याय शक्तिशाली का नहीं अपितु दुर्बल व्यक्तियों का हित है। ग्लाकाँ की यह धारणा हॉब्स के सामाजिक समझौते की अवधारणा से काफी कुछ मिलती-जुलती है। ग्लाकाँ के विचारों का आधार उसकी यह मान्यता है कि मनुष्य एक स्वार्थी प्राणी है और किसी भी प्रकार से आत्म वृत्ति प्राप्त करना उसके जीवन का धर्म है। प्राकृतिक अवस्था में निर्बल व्यक्ति जिनका बहुमत था अधिक कष्ट उठाते थे। अन्याय में उन्हें इतना चाम नहीं मिल सकता था, जितनी कि हानि। इसी कारण से यह प्राकृतिक अवस्था उनके लिए असह्य हो उठी और उन्होंने आपस में यह समझौता किया कि वे न तो स्वयं अन्याय करेंगे और न ही अन्य किसी को करने देंगे। परिणामस्वरूप कानून बने, जो आगे चल कर मानव-व्यवहार तथा न्याय के मापदण्ड निर्धारित करने लगे। ग्लाकाँ के अनुसार न्याय का स्रोत व्यक्ति की यही भय-भावना है।

व्यवहारवादी मत के अनुसार न्याय का जन्म शक्तिशाली व्यक्तियों की स्वार्थी आकांक्षाओं से दुर्बलों की रक्षा करने के लिए हुआ अतः न्याय एक कृत्रिम वस्तु है और वह भय की उत्पत्ति है। कानून और न्याय दोनों ही अप्राकृतिक हैं क्योंकि वे शक्तिशाली व्यक्तियों के स्वायत्त हितों के विरोध में होते हैं और दुर्बल व्यक्तियों के हितों का समर्थन करते हैं। स्वयं ग्लाकाँ के शब्दों में, "आप लोगों की राय यह है कि न्याय वास्तविक अच्छाई के रूप में कभी भी स्वीकृत और पसन्द नहीं किया जा सकता, बल्कि वह एक ऐसी वस्तु माना जाता है जिसकी स्वीकृति अन्याय करने की अभ्युत्थान के कारण उत्पन्न होती है। कोई भी ऐसा व्यक्ति जो अन्याय करने की नामर्थ्य रजता है और पुष्ट कहलाने योग्य है वह कदापि किसी व्यक्ति के साथ अन्याय न करने और उसे न सहने का समझौता नहीं कर सकता। यदि वह ऐसा करता है तो समझ लो कि वह पागल है।" इस तरह ग्लाकाँ निर्बल व्यक्ति को न्याय सिद्धान्त को जन्म देने वाला मानता है। वह उसका आधार शक्तिशाली की इच्छा न बतला कर दुर्बल व्यक्तियों की भय-भावना मानता है। थ्रेसीमेक्स का यह विचार है कि "न्याय बलवान का स्वार्थ है" ग्लाकाँ को अमान्य है। वह इसे दूसरे रूप से प्रस्तुत करता है। व्यवहारवादी न्याय बलवान के लिए एक आवश्यक स्थिति है। इन दोनों विचारधाराओं के मध्य जो अन्तर है उसे स्पष्ट करते हुए कार्कर ने लिखा है— "थ्रेसीमेक्स न्याय को बल एवं शक्ति पर आधारित शक्तिशाली व्यक्तियों का हित बतलाता है। ग्लाकाँ उसे भय की भावना में स्थापित कर दुर्बलों के नाम के लिए एक आवश्यक स्थिति मानता है।" लेकिन एक बिन्दु जिस पर थ्रेसीमेक्स और ग्लाकाँ दोनों सहमत हैं, वह यह है कि "न्याय कृत्रिम है, परम्परागत है और समझानुसार आवश्यकता-विशेष की पूर्ति के लिए उत्पन्न हुआ है। यह अपने आप में कोई नित्य या शाश्वत नैतिक सिद्धान्त नहीं हो सकता।"

प्लेटो न्याय के व्यवहारवादी सिद्धान्त को स्वीकार नहीं करता। वह कानून और न्याय को समझौते पर आधारित किसी भी प्रकार की कोई बाह्य वस्तु नहीं मानता। उसके अनुसार न्याय किसी अप्राकृतिक, कृत्रिम या बाह्य शक्ति द्वारा समाज पर लादी गई कोई व्यवस्था मात्र नहीं है। न्याय का जन्म भय के कारण नहीं हो सकता। वह तो व्यक्ति की अन्तर-आत्मा की एक ऐसी आवाज है जो सबल

घोर दुर्भेन लोगों के ही हित में है। किसी भी समाज में न्याय का अनुपालन किसी भय या पारिवारिक शक्ति के कारण न होकर मनुष्य के स्वभाव के अनुरूप होता है। मन-मायात्म्य के लिए होता है, किसी वर्ग-हित के लिए नहीं।

प्लेटो-1 मान है कि न्याय मानव-आत्मा का एक आन्तरिक गुण है। मनातन कान से यह पता चलता है कि हमें होने के कारण एक ऐसी आन्तरिक-वस्तु है जिसे समझने के लिए मनुष्य को अपने मन-प्रवृत्ति का ज्ञान आवश्यक है। मानव-प्रवृत्ति अपने-आप में बड़ी जटिल है जिसके मूक और विराट् भागों की हर एक शक्ति एक राज्य दोनों के स्तर पर देखी जा सकती है। न्याय को उनके मयार्थ रूप में जानने के लिए उसे उनके विराट् रूप में देखा जा सकता है किन्तु न्याय का यह स्वरूप किसी वास्तविक ऐतिहासिक राज्य का न होकर प्लेटो के आदर्श राज्य का है।

उन प्रकार प्लेटो अपने 'रिपब्लिक' में न्याय सम्बन्धी परस्परवादी, उग्रवादी एवं व्यवहार-वादी—तीनों सिद्धान्तों का बड़े तार्किक ढंग में मण्डन करता है। प्लेटो के अनुसार न्याय के ये उपरोक्त तीनों ही सिद्धान्त गलत हैं। अतः प्रश्न यह उत्पन्न है कि—“नहीं न्याय क्या है?” और सुकरात इसे समझने हेतु ‘रिपब्लिक’ का मूल आचार स्पष्ट करता है।

‘रिपब्लिक’ में न्याय-सिद्धान्त का विस्तारण मनोवैज्ञानिक दृष्टि से हुआ है। प्लेटो का विचार था कि प्रत्येक व्यक्ति अपने समाज का अधिकतम हित-साधन कर सकता है। उसका न्याय-सिद्धान्त यह मानता है कि प्रत्येक व्यक्ति को अपने कर्तव्य के ईर्ष्य और उसकी अनुपालना में अपने स्वयं को लगा देना चाहिए। साथ ही दूसरों के कार्यों में किसी प्रकार का हस्तक्षेप भी नहीं करना चाहिए। मकरान के जगहों में, “न्याय प्रत्येक शक्ति के हृदय में रहता है और यदि वह अपने कर्तव्य उचित ढंग में करता है तो उसका आचरण न्याय उसकी न्यायप्रियता का परिचायक है।”¹ प्लेटो की न्याय-भावना व्यक्ति की आन्तरिक-वस्तु ही प्रतिबिम्बित मात्र है। ई एम फोस्टर (EM Foster) के मत में, “जिसे हम नैतिकता कहते हैं वही प्लेटो के लिए न्याय है।”² प्लेटो ने प्रत्येक व्यक्ति की आत्मा में तीन नैतिक-प्रवृत्तियों का निवास माना है—1. ज्ञान (Reason), 2. साहस (Spirit), और 3. भूय (Appetite)।

मनुष्य की आत्मा के ये तीनों तत्त्व अपने-अपने कार्य-क्षेत्रों की सीमाओं में रहते हुए अपने-अपने कार्य सम्पादित करते रहते हैं जो मानव-व्यक्तित्व में एकता की स्थापना करते हैं। यदि इन तीनों तत्त्वों को किसी एक व्यक्ति की आत्मा में समन्वित किया जा सके तो वह व्यक्ति-न्यायी बन जाएगा। जिन व्यक्तियों में ज्ञान की प्रधानता होती है, वे शासन-कार्य को सुचारु रूप से चला सकते हैं। वैसे ही जो व्यक्ति में साहस की प्रधानता होती है, वे सैनिकी कार्य अच्छे ढंग से कर सकते हैं। वैसे ही जो व्यक्ति में भूय की प्रधानता होती है, वे उत्पादन-कार्य अच्छे ढंग से कर सकते हैं। (यदि दार्शनिक-शासक अपना कार्य निष्पक्ष ढंग से सम्पादित कर सके तो सैनिक लोग भी युद्ध-क्षेत्र में उत्साहित होकर आत्म-त्याग के लिए तैयार रह सकेंगे। इसी प्रकार उत्पादक वर्ग द्वारा कठोर श्रम करने पर यदि उपभोग की वस्तुओं का उत्पादन अधिक हो तो समाज में सुख और समन्वय जन्म लेगा। यही आदर्श राज्य की स्थापना है।) प्लेटो की मान्यता है कि जब उत्पादकों, सैनिकों एवं शासकों के तीनों वर्ग सुचारु रूप से अपना-अपना कार्य करें तो एक-दूसरे के कार्यों में हस्तक्षेप नहीं होगा और सम्पूर्ण समाज में न्याय की स्थापना हो सकेगी। वह राज्य को व्यक्ति का विस्तार मानता है और इस कारण व्यक्तिगत न्याय और सामाजिक न्याय को दो भिन्न-भिन्न स्थितियाँ न मान कर एक ही स्थिति के दो स्तर बतलाता है। ‘रिपब्लिक’ की अवतारणा राज्य में इसी न्याय को ईर्ष्य को प्रयत्न है।

1 वाकर : पूर्वोक्त, पृ. 284

2 “Justice in Plato means very nearly what we mean by morality,” p. 36

रिपब्लिक' का सुकरात न्याय की प्रकृति तथा उसके निवास पर अन्तिम विवेचना प्रस्तुत करता है। नगर-राज्यों की सामाजिक एवं राजनीतिक गुराणियों को दूर करने के लिए यह न्याय को एक प्रभावशाली साधन मानता है। उसके आदर्श राज्य को उनके न्याय-सिद्धान्त से पृथक् नहीं किया जा सकता। न्याय राज्य का एक आवश्यक गुण है जो अन्य अर्थार्थ-गुणों से भिन्न है। प्लेटो के आदर्श राज्य में यह राज्य-रूपी शरीर का आत्मा-रूपी तत्त्व है।

सामाजिक न्याय की चर्चा करते हुए प्लेटो ने लिखा है कि राज्य के अन्तर्गत शासक, रक्षक और कृषक—इन तीनों ही वर्गों को अपने-अपने कार्य बिना एक-दूसरे के कार्य में हस्तक्षेप किए करते रहने चाहिए क्योंकि एक व्यक्ति एक समय पर एक ही कार्य अच्छाई से और अधिक मात्रा में कर सकता है। ऐसा करने से नागरिकों की आवश्यकताएँ पूरी हो सकेंगी और राज्य भी आत्म-निर्भर बन सकेगा। वर्ग-विभेद होते हुए भी उनमें विग्रह नहीं होगा और समरसता की स्थापना हो सकेगी। प्लेटो के इस न्याय-सिद्धान्त के सामाजिक स्वरूप को सेबाइन ने इन शब्दों में व्यक्त किया है—

“न्याय वह वर्णन है जो मानव-समाज की एकता के सूत्र में बौध्ता है। यह उन व्यक्तियों के पारस्परिक ताल-मेल का नाम है, जिनमें से प्रत्येक ने अपनी-अपनी शिक्षा-दीक्षा एवं प्रशिक्षण के अनुसार अपने-अपने कर्तव्यों को चुन लिया है और उनकी अनुपालना भी करते हैं। यह एक व्यक्तिगत सदगुण और सामाजिक सदगुण भी, क्योंकि इसके द्वारा राज्य तथा इसके सदस्यों का समान रूप से हित-साधन होता है।”¹ बार्कर ने इसी विचार को इन शब्दों में प्रकट किया है—“समाज में विभिन्न प्रकार के व्यक्ति होते हैं (जैसे शासक, सैनिक तथा उत्पादक) जो एक-दूसरे की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए एक समाज में संगठित होकर तथा स्वधर्म का पालन करते हुए समाज का एक ऐसी इकाई में गूँथे हैं जो अपने आप में पूर्ण है। यह सम्पूर्ण मानव-मानस की उपज है जिसमें उसी का प्रतिबिम्ब देखा जा सकता है। सामाजिक जीवन के इसी मूलभूत सिद्धान्त को प्लेटो ने न्याय की सज्ञा दी है।”² स्पष्ट है कि प्लेटो के अनुसार जो व्यक्ति स्वधर्म का पालन करता है वह न्यायप्रिय है, और जिस समाज में विभिन्न वर्गों के सदस्य अपने-अपने कार्य अपनी-अपनी योग्यता एवं रुचि के अनुसार चुनते हैं और करते हैं, वह समाज या राज्य न्याय-परायण या न्यायनिष्ठ है।

प्लेटो के न्याय-सिद्धान्त की विशेषताएँ

प्लेटो की न्याय सम्बन्धी अवधारणा यूनानी राजनीतिक जीवन के सन्दर्भ में कुछ ऐसी विशेषताएँ रखती है जो उसके स्वरूप एवं प्रकृति को स्पष्ट करती हैं। इनमें से कुछ निम्नलिखित हैं—
प्लेटो का न्याय वह जगत् को वस्तु ने होकर आन्तरिक स्थिति है। वह किसी बाह्य-शक्ति द्वारा किसी पर आरोपित नहीं किया जाता, वह व्यक्ति की आत्मा की प्रतिध्वनि है। जिसे आत्मा का एक विशेष समन्वयात्मक गुण (Architectonic quality of the soul) कहा जा सकता है।

प्लेटो के न्याय अहस्तक्षेप के सिद्धान्त (The Principle of Non-interference) से समुक्त है। आदर्श राज्य में प्रत्येक वर्ग के कार्य निर्धारित हैं और सामाजिक न्याय प्रत्येक सदस्य से यह अपेक्षा करता है कि वह दूसरे सदस्यों के कार्यों में हस्तक्षेप न करे।

3. प्लेटो का सामाजिक न्याय-कार्य विशेषीकरण (Specialisation of Functions) का सिद्धान्त है। मनुष्य की तीन प्रवृत्तियों—ज्ञान, साहस एवं भूख के आधार पर प्लेटो ने समाज को शासक सैनिक एवं उत्पादकों के तीन वर्गों में बाँटा है। इन तीनों वर्गों को विशिष्ट कार्य सौंपते हुए प्लेटो चाहता था कि प्रत्येक व्यक्ति केवल अपना ही कार्य करे तथा उस कार्य विशेष में ज़रम-सीमा की दक्षता प्राप्त करके दिखलाए।

1 सेबाइन . पूर्वोक्त, पृ. 52

2 बार्कर . पूर्वोक्त, पृ. 265.

4. प्लेटो के आदर्श राज्य में न्याय की स्थापना आदर्शनिक शासन द्वारा की गई है। योग्य शासन के लिए सैनिक एवं शासक-वर्ग में सम्पत्ति तथा नारी के साम्यवाद की व्यवस्था है जो निःस्वार्थ समाज-सेवा की परिस्थिति का निर्माण कर सकेगी। सामाजिक एकता का सिद्धान्त

5. प्लेटो का सामाजिक न्याय सामाजिक एकता का सिद्धान्त है। कार्यों और गुणों के आधार पर विभाजित समाज के तीन वर्ग भिन्न होते हुए भी सामाजिक एकता के प्रतीक हैं। इन व्यक्तियों और वर्गों में एकता और सामञ्जस्य स्थापित करना ही सामाजिक न्याय की स्थिति है।

6. व्यक्ति एवं समाज दोनों ही के स्तर पर न्याय-गुण की सम्प्राप्ति के लिए प्लेटो एक व्यवस्थित शिक्षा-क्रम प्रस्तुत करता है। (जिसकी चर्चा उसने आदर्श-राज्य में की है) जिसके अभाव में आदर्श-शासक एवं आदर्श-राज्य की स्थापना सम्भव नहीं हो सकेगी।

7. प्लेटो का राज्य एक नैतिक इकाई है, अतः उसका न्याय-सिद्धान्त भी एक नैतिक मान्यता है, जो कानूनी नहीं है। जीवन की सन्तुष्टता का सिद्धान्त

8. प्लेटो का न्याय मानव-जीवन की समग्रता को लेकर चलता है और वह व्यक्ति के व्यक्तित्व का गुण और समाज की सामञ्जस्यपूर्ण स्थिति का दूसरा नाम है। व्यक्तिगत स्तर पर सन्तुष्टता

9. व्यक्तिगत स्तर पर न्याय व्यक्ति की अपनी आत्मा में बुद्धि के शासन द्वारा समन्वय की स्थापना है। सामाजिक-स्तर पर यह व्यक्तियों द्वारा अपने-अपने कार्य करते हुए दूसरों के कार्यों में बिना हस्तक्षेप किए सामाजिक एकता को बनाए रखना है।

इस तरह न्याय 'रिपब्लिक' का आधार-स्तम्भ है और प्लेटो की सारी तर्क-शृंखला का उद्देश्य न्याय के इसी स्वरूप को उद्घाटित करना है। प्लेटो का सिद्धान्तः जिस व्यक्तिवाद का विरोध कर रहा था, न्याय की अवधारणा उसी का अन्तिम और चरम उत्तर है। इसके अनुसार व्यक्ति कोई अलग इकाई नहीं है बल्कि एक ऐसी व्यवस्था का अंग है, जिसका उद्देश्य एकाकी आत्मा के सुखों की सिद्धि मात्र न होकर उस व्यवस्था में एक नियत स्थान की पूर्ति करना अधिक है। न्याय राज्य के सदस्यों का भी आधार है, क्योंकि जब तक नागरिक अपने कर्तव्य-क्षेत्रों पर ध्यान केन्द्रित नहीं करेंगे, तब तक वे अपने सदस्यों का परिचय भी नहीं दे सकेंगे। 'रिपब्लिक' में न्याय को समाज-जीवन का सच्चा सिद्धान्त उद्घाराया गया है। इसीलिए 'रिपब्लिक' को 'न्याय मीमंसि का ग्रन्थ' भी कहा जा सकता है।

प्लेटो के न्याय सिद्धान्त की आलोचना :

प्लेटो के न्याय सिद्धान्त को आदर्शवादी तथा राज्य के नैतिक सिद्धान्त को आत्म-विरोधी तक कहा जाता है। बौद्धिक एवं व्यावहारिक दृष्टि से इस सिद्धान्त की प्रमुख आलोचनाएँ संक्षेप में इस प्रकार हैं—

1. बार्कर (Barker) के मतानुसार, इसका सबसे बड़ा दोष यह है कि 'प्लेटो का न्याय वस्तुतः न्याय ही नहीं है (वह मनुष्यों को अपने कर्तव्यों तक सीमित करने वाली एक भावना मात्र है) यह कोई ठोस कानून नहीं है।' आज के न्याय की परिभाषा में न्याय कानून का पालन कराने वाला अर्थ है, किन्तु प्लेटो का न्याय केवल एक कर्तव्य-भावना है। नैतिक-कर्तव्य तथा कानूनी बाध्यता (Legal Obligation) को मिलाकर प्लेटो ने एक अस्पष्ट स्थिति उत्पन्न की है जो उसके न्याय को व्यावहारिक बनाती है।

2. प्लेटो का न्याय निष्क्रिय है। न्याय के बल पर व्यक्ति अधिकारों के लिए सघर्ष करता आया है। किन्तु प्लेटो की 'रिपब्लिक' में वह इतना आत्म-संयमी और संयमित कर दिया गया है कि, वह सामाजिक उत्थान की प्रक्रिया में कोई सक्रिय भूमिका नहीं निभा सकता।

3. प्लेटो के सामाजिक न्याय-सिद्धान्त में कर्तव्यों को प्रधानता दी गई है, व्यक्तिगत अधिकारों को नहीं। फलतः उसके न्याय-सिद्धान्त में व्यक्ति का केवल पालिका स्वरूप ही स्पष्ट हो पाया है। न्याय

की प्राप्ति के लिए राज्य में व्यक्ति का विलीनीकरण हो गया है जो उसके विकास के लिए हानिप्रद है। सच्चे न्याय की अवधारणा में कर्तव्य और अधिकार दोनों का समावेश होना चाहिए जिसकी प्लेटो उपेक्षा करता है। मानव का स्वर्णिम विकास संभव नहीं

4. प्लेटो के अनुसार न्याय का अर्थ है—प्रत्येक व्यक्ति को अपनी प्रकृतिदत्त योग्यतानुसार कार्य करना और उसका विशेषीकरण प्राप्त करना। लेकिन इस प्रकार के विशेषीकरण से व्यक्ति के मनोवैज्ञानिक जीवन में बाधा उत्पन्न हो जाएगी और उसका सर्वांगीण विकास सम्भव नहीं हो सकेगा। समाज के तीन वर्गों को मानव-व्यक्तित्व के तीन गुणों के आधार पर बनाना अतार्किक है। 'यह आवश्यक नहीं कि किसी व्यक्ति में तीनों में से कोई एक ही गुण अधिक हो फिर भी एक ही व्यक्ति साहसी, बुद्धिमान एवं धृष्ट-प्रधान भी हो सकता है। प्लेटो के न्याय-सिद्धान्त के अनुसार व्यक्ति के व्यक्तित्व का विकसम तिहाई और एकांगी होगा। इसी प्रकार प्लेटो द्वारा किया गया श्रम-विभाजन भी गलत है। वह मनुष्य स्वभाव की प्रवृत्तियों के अनुसार समाज को तीन वर्गों में बाँटता है, जबकि इन प्रवृत्तियों के आधार पर यह वर्ग-विभाजन सम्भव नहीं हो सकता। ये सभी ग्रन्थतरिक तत्त्व हैं जो मनोविज्ञान की दृष्टि से अन्योन्याश्रित एवं अविभाज्य हैं।' न्याय, उत्पत्ति, जड, अविभाज्य, अविभाज्य, अविभाज्य

-5 प्रो. सेवाइन (Sabine) का आरोप है कि प्लेटो की न्याय-कल्पना जड़, आत्मपरक, निष्क्रिय, अनैतिक, अव्यावहारिक एवं अविवशनीय है।¹¹ उन्हें प्लेटो का न्याय-सिद्धान्त अनावश्यक सामान्य ज्ञान का सिद्धान्त लगता है। उदाहरण के लिए यदि एक व्यक्ति अथवा वर्ग किसी प्रवृत्ति विशेष से संचालित होता भी है तो उसे यह बतलाने की क्या आवश्यकता है कि वह केवल अपना एक ही कार्य करे।

सामाजिक न्याय का यह सिद्धान्त स्थायित्व की ओर झुका हुआ है जो व्यक्ति को उसके स्वभाव के साथ बांध कर पारस्परिक सघर्ष मिटाने के स्थान पर अपनी न्याय-व्यवस्था से त्रास-सघर्ष की स्थिति पैदा करता है। सामाजिक न्याय की स्थिति

6 प्लेटो का रिपब्लिक में कार्य विशेषीकरण एवं वर्ग-विभाजन की न्यायिक स्थिति जाति एवं वर्ग-व्यवस्था का-मा रूप धारण कर लेता है जो राज्य में एकता के स्थान पर विषमता उत्पन्न करती है। एक ओर तो वह कहता है कि समाज का कोई भी वर्ग किसी दूसरे वर्ग के कार्यों में हस्तक्षेप नहीं करेगा, किन्तु दूसरी ओर उसने अपने शासक-वर्ग को राज्य पर निरंकुश शासन करने का सम्पूर्ण अधिकार दिया है जो दूसरे वर्गों के कार्यों में घोर हस्तक्षेप कहा जा सकता है। शासन को सुचारु रूप से चलाने के लिए यदि शासक-वर्ग उत्पादक-वर्ग के कार्यों में हस्तक्षेप करता है तो यह न्याय के सिद्धान्त के विरुद्ध होना चाहिए, किन्तु यदि वह ऐसा नहीं करता है-तो आदर्श राज्य में शासन-व्यवस्था सुचारु रूप से नहीं चल सकेगी।

अपने न्याय-सिद्धान्त की क्रियान्विति के लिए प्लेटो ने दार्शनिक शासको को इतनी अधिक शक्तियाँ प्रदान की है कि वे निरंकुश शासक बन गए हैं। शक्ति के एकाधिकार अथवा सम्पूर्ण शक्ति की निरंकुशता के कारण प्लेटो के विवेकी शासको के पथभ्रष्ट हो जाने की पूरी-पूरी सम्भावना बनती है जो अन्याय को जन्म देगी। इस सिद्धान्त में केवल सैनिक एवं शासक-वर्ग को ही शक्ति महत्त्व दिया गया है जिसके कारण जन-साधारण महत्त्वहीन हो गया है। यह प्रजातन्त्र के विरुद्ध है। न्याय को यह सिद्धान्त प्लेटो को फासीवादी और अधिनायकवादी बनाता है।

7. प्लेटो के अनुसार राज्य के शासक एवं सैनिक वर्ग पारिवारिक सुख तथा सम्पत्ति से वंचित कर दिए जाएंगे। उसका यह विचार मानव-स्वभाव एवं नारी-मनोविज्ञान के सिद्धान्तों के प्रतिकूल है। सुख-सम्पत्ति एक परिवार से विलग रहकर राज्य के सरक्षक व्यक्तियों की प्रति नहीं कर सकते।

प्लेटो की न्याय धारणाओं पर तत्कालीन एथेन्स की राजनीति का गम्भीर प्रभाव है। इस व्यवस्था में तीन मुख्य श्रेणियाँ हैं—(प्र) पहला श्रेण तो यह था कि राज-कार्य को समझे बिना ही जन-साधारण उनमें भाग लेता था और हस्तक्षेप करता था। इस श्रेण की मितानि का एकमात्र उपाय यही हो सकता था कि (मनो) को अपने काम का विशेषज्ञ बनाना जाए और प्लेटो का न्याय यही करने की कोशिश है। (अ) दूसरा श्रेण था—स्वाध्यायकारी और अष्ट राजनीति। एथेन्सवासी अपने-अपनी स्वाध्याय-विधि में लगे थे। किसी को इस बात की चिन्ता नहीं थी कि राज्य पर उसका क्या दुष्प्रभाव पड़ने जा रहा है। प्लेटो ने व्यक्ति का राज्य में नियंत्रण कर इस अन्याय में लड़ने का प्रयास किया है। (स) तीसरे, नागरिकता का ऐसे दो प्रमुख गुणों में विभाजन जो एक-दूसरे के विनाश पर तुले थे। इसके परिणामस्वरूप एथेन्स राज्य की एकता नष्ट प्रायः हो चुकी थी। अपने न्याय के सिद्धान्त के द्वारा प्लेटो एकता स्थापित करने की पूरी-पूरी कोशिश करता है। उसके अनुसार, “राज्य पर सभी वर्गों का अधिकार है और प्रत्येक वर्ग का राज्य के प्रति एक ऐसा आत्मारोपित कर्तव्य है जो उनकी एकता और अखण्डता को ब्रह्मण, रक्ष नके।”

इस प्रकार प्लेटो का न्याय-गिज्ञान सप्रम, सन्तुलन, समन्वय और कर्तव्य-परायणता का पर्यायवाची है। व्यक्तिगत स्तर पर न्याय-परायण व्यक्ति वह है जो अपनी आत्मा में बुद्धि, साहस और भूय के तीनों तत्त्वों को समित कर बुद्धि के तत्वावधान में अपने व्यक्तित्व का समन्वय उपरिष्ठ करता है। न्यायों व्यक्ति एक ऐसा सन्तुलित व्यक्तित्व है जो अपने व्यक्तित्व के विभिन्न गुणों और क्षमताओं की मर्यादा भली-भाँति पहचानता है। वह केवल गुणवान ही नहीं बल्कि विभिन्न गुणों की मर्यादास्थान और यथा अवसर प्रदर्शित करना भी जानता है। प्लेटो का यह व्यक्तिगत न्याय एक ऐसी शैलिक विशेषता (Architèchtonic quality) है जो अन्य गुणों और क्षमताओं को एक-दूसरे के साथ समन्वित करे दुर्गुण बनने में रोकती है। एक गुण या क्षमता विनियोग (Departmental Excellence) यदि अति को प्राप्त कर ले तो वह व्यक्तित्व का दुर्गुण बन जाती है अतः बुद्धि के विवेक-पूर्ण नियन्त्रण में गुणों के मर्यादित रहने पर ही व्यक्तित्व की कोई भी क्षमता गुण की सीमा में रह सकती है। आत्मा की यही सन्तुलनकारी एवं विवेक-महामत क्षमता वह न्याय है जो व्यक्ति को उसके कर्तव्यों ब्रह्म दायित्वों के प्रति जागरूक बनाती है।

सामाजिक स्तर पर न्याय की उपलब्धि व्यक्तिगत स्तर के न्याय की विद्यमानता को अनिवार्य मान कर चलती है। प्लेटो यह मानता है कि व्यक्तिगत न्याय द्वारा स्थापित समरसता एवं व्यक्तित्व-सन्तुलन के बावजूद भी राज्य के सभी नागरिक एक-सा जीवन नहीं जी सकते। उन्हें बुद्धि, साहस और भौतिक तत्त्वों की प्रधानता के आधार पर अपनी रुचि के अनुसार अपना कार्य-क्षेत्र एवं व्यवसाय चुनना होगा। अपने उस दृष्टानुकूल कार्य को वे जानें, करें और करते समय यह न सोचें कि अन्य व्यक्ति भी इसी प्रकार का अपना कर्तव्य कर रहे हैं या नहीं। प्लेटो मानता है कि इस आत्मारोपित कर्तव्य-परायणता और व्यावसायिक-दक्षता से समाज के विभिन्न वर्गों में कार्य-कुशलता एवं सामाजिक एकता की स्थापना हो सकेगी। दूसरे शब्दों में, विशिष्ट कार्यों की विशेषज्ञता की योग्यता से करते हुए समाज में एकता की भावना का अभ्युदय और सम्प्राप्ति ही सामाजिक न्याय है।

कुल मिलाकर प्लेटो का न्याय तत्कालीन एथेन्स की प्रमुख समस्याओं का उत्तर है—ज्ञान, व्यावसायिक ज्ञान और विशेषज्ञता का विशिष्ट ज्ञान मिलकर अज्ञान को नष्ट कर सकेंगे और सामाजिक चेतना प्रदीप्त हो सकेगी। जब इस प्रकार के नागरिक प्रयत्न-अपन-कार्य करते हुए ज्ञानी और दार्शनिक शासकों की अवीनता में रहेंगे तो समाज में जैविक एकता और कर्तव्यनिष्ठा की भावना जागेगी, जिससे अन्ध, स्वार्थ और-सकीर्णताएँ मिटेगी तथा एक सामाजिक एकीकरण (Social Integration) या भावनात्मक एकीकरण (Emotional Integration) सम्भव हो सकेगा। न्याय के द्वारा राज्य के एकीकरण का विचार आज के युग के जनतन्त्रात्मक राज्यों के लिए भी पर्याप्त रूप से उपयोगी है।

अज्ञान को मिटाने के लिए जिस व्यवसायी विशेषीकरण का प्रश्न प्लेटो ने अपनी रिपब्लिक में उठाया है, उसे आज के बड़े राज्य भी निरर्थक और गौण नहीं मान सकते। न्याय की यह कल्पना आज के विघटनशील और अज्ञानी शामकी द्वारा शासित जनतन्त्रों के लिए उतनी ही बड़ी चुनौती है जितनी कि सुकरात के हथारे एथेनियन जनतन्त्र के समक्ष रही होगी। मानव-प्रकृति की मूल दुर्बलता और मौलिक क्षमता, जिसके अध्ययन के आधार पर प्लेटो अपनी वर्गवादी व्यवस्था में समरसता, सन्तुलन एवं एकीकरण लाना चाहता है, जनतन्त्र के नाश्वर्य प्रश्नों पर प्रकाश डालती है। व्यक्ति और समाज दोनों के लिए न्याय के नाम पर जिस निष्ठा, कर्त्तव्यपरायणता और राज्य हित के लिए त्याग और बलिदान की अपेक्षा और आवश्यकता प्लेटो ने प्रतिपादित की है उसे सभी शासक और विचारक स्पृहणीय मानते हैं। यह दूसरी बात है कि इनकी उपलब्धि और खोज में अनुशासन की आवश्यकता बतलाते हुए प्लेटो स्वयं अपनी सीमाओं से बहुत दूर चला गया है।

इस प्रकार प्लेटो की न्याय-व्यवस्था व्यक्ति और समाज के स्तरों पर अज्ञान और स्वायत्त-आधारित सकीर्णताओं से निपटने का एक राजनीतिक अभ्यास है। व्यक्तिगत न्याय की अवधारणा द्वारा प्लेटो यह प्रतिपादित करना चाहता है कि सच्चे ज्ञान के आलोक से आलोकित व्यक्ति अपने कर्त्तव्यपालन में व्यर्थ की बाह्य बाधाओं को अवरोध नहीं मानेगा। ज्ञान, गुण होने के कारण व्यक्ति के व्यक्तित्व में समरसता, सन्तुलन एवं जैविक एकता उत्पन्न होगी जिसके फलस्वरूप क्षुद्रताएँ एवं सकीर्णताएँ विक्षुब्ध होकर समग्रता एवं एकत्व का भाव जागेगा। इसी तरह सामाजिक न्याय समाज के व्यक्तित्व में एकत्व की स्थापना है जो उसके त्रिवर्गात्मक स्वरूप की स्वीकृति एवं दार्शनिक शासक की अधीनता में एकता लाने का प्रयास है। मानव-व्यक्तित्व की भाँति आदर्श राज्य अपने विभिन्न वर्गों द्वारा विशेषीकृत कार्य करने की अपेक्षा करेगा और सामाजिक न्याय इस बहुवर्गीय समाज को दार्शनिक राजा के नेतृत्व में एकता में बाँधे रहेगा। जिस तरह व्यक्ति के स्तर पर न्याय-व्यक्तित्व को समरसता रखना है, वह मस्तिष्क का आशा-पालन है। इसी प्रकार सामाजिक न्याय अपने कर्त्तव्य-बोध और कर्त्तव्यपरायणता के द्वारा समाज में दार्शनिक शासन के माध्यम से सामाजिक एकता की एक ऐसी उपलब्धि है जो गुणात्मक जीवन की साक्षेदारी को सम्भव बना सकेगी।

वार्कर ने लिखा है कि "न्याय रिपब्लिक की आधारशिला है और रिपब्लिक न्याय की मूल अवधारणा का सस्थागत स्वरूप है।" उक्त कथन यह स्थापित करता है कि प्लेटो ने न्याय की अवधारणा पहले विकसित की और जब वह उसे सस्था का रूप देने लगा तो रिपब्लिक बन गई। दूसरे शब्दों से यदि न्याय विचार है तो रिपब्लिक उसका सस्थागत स्वरूप। न्याय की अवधारणा एक आदर्श राज्य का बीज रूप है जो विकसित होकर दार्शनिक राजा की रिपब्लिक के रूप में मूर्तमान हुआ है। न्याय की अवधारणा एकीकृत शरीर की जैविक कल्पना है, जिसमें विभिन्नताएँ एवं विभिन्न स्तर पर किए गए कार्यों में एकलपेता अथवा समरसता है। यह तभी सम्भव हो सकता है जबकि समाज का प्रत्येक वर्ग हाथ, पैर, आँखों की भाँति अपना-अपना कार्य करे लेकिन जिस तरह शरीर की जैविक एकता मस्तिष्क के शासन पर निर्भर करती है, उसी प्रकार एक आदर्श राज्य की एकता दार्शनिक राजाओं के शासन द्वारा ही सम्भव है। फिर जिस प्रकार शरीर पर मस्तिष्क का शासन तानाशाही प्रक्रिया से शरीर के हित में चलता है, उसी प्रकार अपने आदर्श राज्य के सामूहिक हित एवं एकता के लिए प्लेटो विवेकशील एवं जाग्रत दार्शनिकों का अधिनायकवादी प्रतिमान प्रस्तुत करता है। ये दार्शनिक राजा केवल एक उत्तरतावादी एवं राज्य द्वारा संचालित शिक्षा प्रणाली से ही पैदा हो सकते हैं और वे सदैव अपनी इस प्रबुद्ध राजनीतिक मस्तिष्क की स्थिति में बने रह सकें, इसके लिए प्लेटो सम्पत्ति एवं परिवार का साम्यवाद निर्धारित करता है। अतः न्याय की अवधारणा व्यावहारिक तभी बन सकती है, जब एक शिक्षा पद्धति और साम्यवादी व्यवस्था दार्शनिक राजाओं की प्रबुद्ध आदर्श संस्था को जन्म दे सके जिसे प्लेटो रिपब्लिक कहता है। दूसरे शब्दों में यदि न्याय रिपब्लिक की आधारशिला है तो रिपब्लिक में जो व्यवस्था बनी है वह न्याय का व्यावहारिक एवं मूर्तिमान रूप है।

रिपब्लिक में शिक्षा सिद्धान्त

(The Scheme of Education in the Republic)

प्लेटो के राज्य की आत्मा न्याय है और यदि न्याय से हटकर उन साधनों पर विचार किया जाए जिनके द्वारा उसकी सिद्धि हो सकती है तो इसके लिए प्लेटो ने दो सस्थाओं की संरचना का सुझाव दिया है—एक है, राज्य द्वारा संचालित की जाने वाली सामान्य शिक्षा प्रणाली, और दूसरी, साम्यवादी समाज व्यवस्था। बार्कर ने टिप्पणी की है कि सामान्य शिक्षा प्रणाली द्वारा विशिष्ट कार्य का वह प्रशिक्षण प्राप्त होगा और उसे पूरा करने में निस्वार्थ भाव से जुटे रहने की वह सहज प्रवृत्ति जाग्रत होगी जो न्याय की दृष्टि से आवश्यक है। साम्यवादी समाज-व्यवस्था से इस प्रकार के प्रशिक्षण के लिए आवश्यक समय मिल सकेगा, क्योंकि इस व्यवस्था में, लोग आजीविका कमाने की आवश्यकता से बहुत कुछ मुक्त हो जाएंगे। इससे भी बड़ी बात यह होगी कि इसके द्वारा उस दृष्टिकोण का विकास होगा जिसके अनुसार व्यक्ति 'पूर्ण अथवा समग्र' का, अंग बनता है और जो प्लेटो की न्याय-अवधारणा में सन्निहित है।¹ प्लेटो की दृष्टि में शिक्षा वह आध्यात्मिक साधन है जिसके द्वारा शासन-समरसतापूर्ण राज्य की स्थापना के लिए मानव-प्रकृति को सही दिशा की ओर उन्मुख कर सकता है।² प्लेटो ने रिपब्लिक में शिक्षा का इतना विस्तार से विवेचन किया है और शासकों की शिक्षा को इतना महत्त्व दिया है कि रूसो ने तो रिपब्लिक की शिक्षा पर सर्वोत्कृष्ट कृति की संज्ञा दी है। उसके शब्दों में, "रिपब्लिक केवल राजनीति पर लिखी गई पुस्तक मात्र ही नहीं वरन् शिक्षा पर लिखी गयी एक ऐसी उत्कृष्ट रचना है जो इससे पहले कभी नहीं लिखी जा सकी।"³ रिपब्लिक की शिक्षा-योजना जीवन के समूचे दृष्टिकोण को बदल कर बुराई की जड़ पर प्रहार करने और जीवन-यापन के गलत ढंग में सुधार करने की एक चेष्टा है। यह एक मानसिक रोम को ठीक करने का एक ऐसा मानसिक निदान है जिससे सामाजिक पवित्रता तथा सत्य की अनुभूति मिलती है। शिक्षा का उद्देश्य—आत्मा को उस परिवेश में लाना है जो उसके विकास की प्रत्येक अवस्था में उसके उत्थान के लिए सबसे अधिक अनुकूल हो। साम्यवाद का अर्थ है—राजनीति के परिवेश से उन तत्वों को हटा देना जो आत्मा के समुचित विकास में बाधक हो सकते हैं।⁴

प्लेटो ने शिक्षा को एक ऐसी सामाजिक प्रक्रिया माना है जिसके द्वारा समाज के घटक एक सामाजिक चेतना से अनुप्राणित होकर समाज के प्रति अपने कर्तव्यों का पालन करना सीखते हैं। एक अच्छे जीवन में आने वाली बाधाओं को शिक्षा द्वारा दूर किया जा सकता है। शिक्षा एक ऐसा अभिकरण है जिसके द्वारा व्यक्ति समाज में अपना समुचित स्थान बना पाता है और उसके अनुसार अपने को ढालता रहता है। सच्ची शिक्षा को सही ढंग से ग्रहण करके मन और चेतना को सुसंस्कृत बनाया जा सकता है। प्लेटो शिक्षा द्वारा समाज के विभिन्न वर्गों में राजनीतिक चेतना और कर्तव्य-परायणता की भावना के मंचर का आकांक्षी है। उसकी दृष्टि में शिक्षा वह प्रकाश है जो व्यक्ति के मस्तिष्क पर छाए हुए अज्ञान की अंधकार को मिटा कर ज्ञान की ज्योति जगाता है। इस ज्योति से सभी वर्गों के कर्तव्य-पथ आलोकित हो सकते हैं और राज्य में एकता तथा व्यवस्था बनी रह सकती है। प्लेटो की शिक्षा-योजना का एक समाजशास्त्रीय लक्ष्य भी है और वह है राज्य के महत्त्व का ज्ञापन। यूनानियों के चिन्तन में राज्य एक सजीव सत्ता थी और जिसके साथ उनका एक रागात्मक सम्बन्ध था। सोफिस्टों द्वारा प्रतिपादित व्यक्तिवाद का खण्डन कर प्लेटो समूह का महत्त्व प्रतिपादित करना चाहता है। राज्य द्वारा शिक्षा का प्रबन्ध उसे अभीष्ट है क्योंकि उसकी शिक्षा का प्रयोजन भी यही है कि समाज के वर्ग अपने-

1 बार्कर . पूर्वोक्त, पृष्ठ 273

2 सेवान्न . पूर्वोक्त, पृष्ठ 57

3 "The Republic is not a work upon politics but the finest treatise on education that was ever written."

4 बार्कर : पूर्वोक्त, पृष्ठ 273

अपने कार्य पूरी शक्ति और आस्था से पूरे करें। शिक्षा के सामाजिक पहलू पर बल देते समय प्लेटो ने उसके व्यक्तिगत पक्ष को भी नहीं भुलाया है। उसके लिए शिक्षा केवल समाज-सेवा का ही एक साधन मात्र न होकर व्यक्ति के लिए भी एक सत्य-बोधक यन्त्र है। मानव-मस्तिष्क में ज्ञान की गंगा प्रवहित कर शिक्षा व्यक्ति को उस अन्ध-कूप से निकालती है, जिससे वह अपने व्यक्तित्व का सर्वांगीण विकास कर सके।

प्लेटो ने शिक्षा को जो महत्त्व दिया है, उसका एक स्वाभाविक परिणाम यह भी निकलता है कि शिक्षा को व्यक्तिगत माँग और पूर्ति के व्यापारिक सिद्धान्त पर नहीं छोड़ा जा सकता।¹ अतः, प्लेटो की दृष्टि में राज्य का सबसे पहला और सबसे महत्त्वपूर्ण कार्य है शिक्षा देना। इस सम्बन्ध में प्लेटो अरस्तू से सहमत है और इस दृष्टि से वे दोनों ही यूनानी परम्परा के सच्चे प्रतिनिधि हैं। शिक्षा का अस्तित्व ही इसलिए है कि राज्य नागरिकों को अपने राज्य के नैतिक जीवन की शिक्षा दे और विलोमतः राज्य में शासन-व्यवस्था का अस्तित्व इसलिए होता है कि वह शिक्षा का प्रबन्ध करे।² प्लेटो की योजना एक राज्य-नियन्त्रित और अनिवार्य शिक्षा-प्रणाली को लेकर चली है। प्लेटो तो यह भी मानता है कि राज्य पहला और सबसे ऊँचा शिक्षण-संस्थान है।³

तत्कालीन यूनानी-पद्धतियाँ

अपनी शिक्षा-योजना को प्रस्तुत करते समय प्लेटो ने तत्कालीन यूनानी शिक्षा-पद्धतियों का भी विवरण दिया है। उसके समय के यूनान में दो शिक्षा-पद्धतियाँ प्रमुख रूप से प्रचलित थी—एक एथेन्स में प्रचलित शिक्षा-पद्धति और दूसरी स्पार्टा में प्रचलित शिक्षा-पद्धति।

इन दोनों ही शिक्षा-प्रणालियों के अपने-अपने प्रकार के गुण-दोष थे। एथेन्स में शिक्षा की कोई सार्वजनिक राजकीय व्यवस्था नहीं थी। शिक्षा एक व्यक्तिगत व्यवसाय था जो राज्य का कर्त्तव्य न होकर परिवार का उत्तरदायित्व माना जाता था। राज्य की ओर से शिक्षा संस्थाओं को कोई सहायता नहीं मिलती थी। रोमन साम्राज्य के समय तक यूरोप में राज्यों की ओर से कोई शिक्षा संस्थान नहीं बने थे। सोलन (Solon) के एक कानून द्वारा माता-पिता को यह आदेश था कि वे अपने लड़कों को अक्षरों का ज्ञान कराएँ। लड़कियों के विषय में सोलन का यह कानून मौन था। शिक्षा का पाठ्यक्रम तीन अवस्थाओं में बँटा हुआ था—(1) प्राथमिक, (2) माध्यमिक तथा (3) उच्च। शिक्षा के मुख्य विषय (जो साक्षरता के बाद प्रदाये जाते थे)—पढ़ना, लिखना, प्राचीन कवियों के साहित्य का अध्ययन, व्यायाम, खेलकूद और संगीत आदि थे। साहित्य के माध्यम से धर्म एवं आचारशास्त्र की शिक्षा को भी अध्ययन कराया जाता था। प्राथमिक शिक्षा 6 से 14 वर्ष की अवस्था तक और माध्यमिक शिक्षा 14 वर्ष से 18 वर्ष तक की अवस्था तक चलती थी। प्राथमिक शिक्षा के बाद आगे अध्ययन की इच्छा रखने वाले शिक्षार्थी सॉफिस्टों या आइसोक्रैटों के विद्यालयों में शुल्क से माध्यमिक शिक्षा ग्रहण कर सकते थे। चूँकि यह शिक्षा खर्चीली थी अतः प्रायः धनी लोग ही इसका लाभ उठा पाते थे। सॉफिस्ट अलकारशास्त्र, भाषण-कला, राजनीति, व्याकरण आदि विषयों का अध्यापन करते थे। शिक्षा की तीसरी अवस्था 18 से 20 वर्ष तक की थी। दो वर्ष की इस अवधि में विद्यार्थियों को सैनिक शिक्षा दी जाती थी जिससे नागरिक-उत्तरदायित्वों को निभाने की क्षमता प्राप्त करते थे।

स्पार्टा में शिक्षा-व्यवस्था राज्याधीन थी। सम्यता और विकास की दृष्टि से एथेन्स की तुलना में काफी पिछड़ा हुआ स्पार्टा (Sparta) प्लेटो के युग में अविकसित स्थिति में था। युद्ध की वहाँ की राजनीति में विशेष भूमिका थी। इस सैनिक राज्य में प्राचीनकाल से ही राज्य की ओर से

1 सेवादन : पूर्वोक्त, पृष्ठ 57.

2 वार्कर : पूर्वोक्त, पृष्ठ 274.

3 सेवादन : पूर्वोक्त, पृष्ठ 57.

कठोर प्रशिक्षण की व्यवस्था विद्यमान थी। यहाँ शिक्षा में परिवार का कोई उत्तरदायित्व नहीं था। 7 वर्ष की अल्प आयु से ही बालक-राज्य को सौंप दिए जाते थे। राज्य उनकी प्रतिभा, योग्यता तथा अभिरुचि के अनुसार उन्हें शिक्षा देता था किन्तु शिक्षा का स्वरूप प्रमुख रूप से सैनिक शिक्षा (Military Education) था जिसका एकमात्र उद्देश्य था अच्छे लडाकू-रक्षक पैदा करना। कला अथवा सूक्ष्म बौद्धिक विकास की इस व्यवस्था में कोई सम्भावनाएँ नहीं थी। बड़ी-बड़ी व्यायामशालाएँ (Gymnasium), इन्हें एव सोने-खाने के लिए बड़े-बड़े सामान्य कक्ष और युद्ध-क्षेत्र—ये ही स्पर्टा की प्रमुख शिक्षण-संस्थाएँ थीं। स्पर्टा में, प्रारम्भ से उच्च शिक्षा तक राज्य का नियन्त्रण था। प्रत्येक शिक्षार्थी को इसलिए सैनिक शिक्षा दी जानी थी जिससे कि वह उस स्पर्टन सैनिक परम्परा की रक्षा कर सके जिन पर वह जीवित था। स्पर्टा में विभिन्न प्रकार की शारीरिक एव मानसिक क्रियाओं और परीक्षाओं के द्वारा विद्यार्थियों को लुब्ध बनाया जाता था। स्त्रियों के लिए शारीरिक शिक्षा अनिवार्य थी। प्लूटार्क ने स्पर्टा के प्रसिद्ध नियम-निर्माता लाइकार्गस (Lycargus) की जीवनी में लिखा है कि यहाँ बालक-बालिकाएँ एक साथ नग्न-वस्था में नाना प्रकार के व्यायाम करते थे।¹ "युवतियों को शरीर दौड़, कुश्ती, वर्षा, भाला फेंकना आदि विभिन्न व्यायामों द्वारा सम्पुष्ट बनाया जाता था ताकि उनकी सन्तानें भी पुष्ट और बलिष्ठ हों।" स्त्रियों और पुरुषों को एक निश्चित प्रकार का बनाया जाता था। परिवार में वैवाहिक प्रेम को कोई स्थान नहीं था। 20 वर्ष की अवस्था के बाद नागरिकों को विवाह करने की स्वतन्त्रता थी, लेकिन 30 वर्ष की अवस्था के बाद नागरिकों को विवाह करने की स्वतन्त्रता नहीं थी, लेकिन 30 वर्ष तक उन्हें राजकीय पुरुषघरों (Men's House) में रहना पड़ता था। पारिवारिक जीवन को राजकीय आवश्यकताओं के सम्मुख गौण समझा जाता था। विवाह एक गुप्त और अवैध सम्बन्ध था। पति-पत्नी वैवाहिक तथा पारिवारिक जीवन का उपभोग नहीं कर सकते थे। स्पर्टा की सामाजिक व्यवस्था भी राज्य की सैनिक, आवश्यकताओं के अनुरूप थी। सभी नागरिक सामूहिक-भोजनालयों में भोजन करते थे। लोहे की मुद्रा प्रचलित थी। स्पर्टा का शासन कुलीन-व्यक्तियों के हाथ में था। वै आर्थिक एवं पारिवारिक चिन्ताओं से मुक्त रह कर अपना सम्पूर्ण समय राज्य के कार्यों तथा राज्य द्वारा निर्धारित प्रशिक्षण में लगाते थे। स्पर्टा की इस शिक्षा-प्रणाली को यूनानी जगत् में इतनी ख्याति प्राप्त थी कि एथेन्स के युवक शिक्षा प्राप्ति हेतु वहाँ जाया करते थे।

प्लेटो ने एथेन्स और स्पर्टा की दोनों ही शिक्षा-प्रणालियों का अध्ययन किया। उसने दोनों में भिन्न-भिन्न प्रकार के गुण और दोष पाए। उसके मत में एथेन्स की शिक्षा जहाँ युवकों का उचित मानसिक और शारीरिक विकास करती थी वहाँ उसका गम्भीर दोष यह था कि वह राज्य द्वारा न दी जाकर परिवार द्वारा दी जाती थी। एथेन्स में शिक्षा का मुख्य केन्द्र राज्य नहीं बल्कि परिवार था। ऐसी शिक्षा राज्य के हितों की दृष्टि से निरर्थक हो सकती थी। इससे केवल विचारक और सुधारक पैदा हो सकते थे, अच्छे नागरिक नहीं। प्लेटो का विचार था कि शिक्षा के द्वारा ही शासक व्यक्तियों के चरित्र का निर्माण कर सकता है और उन्हें निस्वार्थ भाव से समाज के प्रति अपने कर्तव्यों का पालन करने के लिए उत्प्रेरित भी कर सकता है अतः ऐसे महत्त्वपूर्ण साधन राज्य के पास होने चाहिए न कि व्यक्ति के हाथों में। एथेन्स में राज्य व्यक्ति को नागरिक होने की शिक्षा नहीं देता था और इसका परिणाम यह होता था कि राज्य के अधिकारी अयोग्य और निकम्मे होते थे। वे अज्ञानी शासक थे जो स्वार्थ-सिद्धि को ही अपना प्रधान लक्ष्य मानते थे। स्पर्टा की शिक्षा-प्रणाली में प्लेटो ने देखा कि उसका पाठ्यक्रम बहुत ही संकुचित एवं एकांगी था। वह शारीरिक विकास एव सैनिक शिक्षा पर ही मुख्यतः केन्द्रित था और मानसिक विकास से उसका कोई सम्बन्ध नहीं था। बहुत कम स्पर्टावासी लिखना-पढ़ना जानते थे। अधिकांश लोगों को तो यूनान के इतिहास तक का भी ज्ञान नहीं था।

मानसिक एवं बौद्धिक प्रशिक्षण की उपेक्षा के कारण - स्पार्टन शिक्षा मनुष्य को पूर्ण बनाने में असमर्थ थी।

प्लेटो की शिक्षा-पद्धति की विशेषताएँ

प्लेटो ने अपनी शिक्षा-योजना में एथेन्स और स्पार्टा दोनों की शिक्षा-प्रणालियों के गुणों का समन्वित किया और दोनों के दोषों को मिटाने की कोशिश की। दूसरे शब्दों में यह कहना चाहिए कि उसने एथेन्स की बौद्धिक शिक्षा के साथ स्पार्टा का संयमित शारीरिक शिक्षण जोड़ा और उस तरह शिक्षा को व्यक्तित्व और राष्ट्र दोनों के विकास का माध्यम माना। एथेन्स से शिक्षा का वैयक्तिक रूप लिया गया जिसके अनुसार व्यक्ति के सम्पूर्ण व्यक्तित्व का विकास वाञ्छनीय माना गया और स्पार्टा से उसका सामाजिक स्वरूप लिया गया जिसके अनुसार शिक्षा राज्य के नियन्त्रण एवं निर्देशन में होनी चाहिए जिससे वह अच्छे नागरिक उत्पन्न कर सके। राज्य नियन्त्रित अनिवार्य उदारतावादी शिक्षा प्लेटो का एक नवीन आविष्कार थी जो एथेन्स में पहले कभी नहीं पाई गई। सेबाइन (Sabine) के शब्दों में, "हम इसे उस जनतन्त्री प्रथा की एक ऐसी समालोचना कह सकते हैं जो प्रत्येक व्यक्ति को अपने बच्चों के लिए एक ऐसी शिक्षा खरीदने की स्वतन्त्रता देती है जो 'या तो उसे अच्छी लगती हो या जो तत्कालीन बाजार में उपलब्ध हो।' उसकी यह प्रणाली स्पार्टा का आदर्शीकरण था जहाँ राज्य इसका प्रबन्ध करता था कि प्रत्येक व्यक्ति को इस प्रकार की शिक्षा प्राप्त हो सके जो उसे अपने कर्तव्यों का पालन करने के लिए प्रेरणा दे सके।

एथेन्स की तत्कालीन शिक्षा-प्रणाली में प्लेटो ने एक दूसरी नवीन विशेषता 'यह' जोड़ी कि उसने स्त्री एवं पुरुषों के लिए एक ही प्रकार की शिक्षा का समर्थन किया। उसने अपने आदर्श राज्य में दोनों को समान रूप से प्रत्येक पद का अधिकारी माना। उसके अनुसार राष्ट्र के निर्माण में पुरुषों का भी उतना ही साथ है या होना चाहिए जितना कि नारियों का। नारी-जाति की उपेक्षा करके कोई भी राज्य आदर्श एवं शक्तिशाली नहीं बन सकता अतः स्त्रियों को भी आवश्यक रूप से शिक्षा मिलनी चाहिए। प्लेटो का कहना था कि स्त्रियों और पुरुषों में शारीरिक बनावट के अतिरिक्त मानसिक बुद्धि और दक्षता की दृष्टि से कोई भी अन्तर नहीं है, अतः उन्हें भी पुरुषों जैसी शिक्षा अनिवार्य रूप से मिलनी ही चाहिए।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि प्लेटो स्त्रियों और पुरुषों को समान शिक्षा की वकालत करते हुए भी उत्पादक और श्रमिक वर्ग के उच्च शिक्षा से वंचित रखना चाहता है। वह सभी के लिए अनिवार्य शिक्षा की योजना रखता है किन्तु, सभी से उसका तात्पर्य उन व्यक्तियों से है जो शिक्षा प्राप्त करने के योग्य हैं और जिनमें उच्च शिक्षा प्राप्त करने की पात्रता है। प्लेटो उत्पादक और श्रमिक वर्ग के व्यावसायिक विशेषीकरण (Functional Specialisation) का सी-बाँट करता है किन्तु, उन्हें किसी प्रकार की उदारतावादी (Liberal) उच्च शिक्षा देने का प्रावधान नहीं करता। व्यावसायिक शिक्षा को वह शिक्षा नहीं मानता और कुशल से कुशल विशेषज्ञ या उत्पादक की जव शासक बनने का अधिकार नहीं देता। इस सम्बन्ध में सेबाइन ने लिखा है, "राज्य में शिक्षा के इतने महत्त्व को ध्यान में रखते हुए यह आश्चर्यजनक मालूम पड़ता है कि प्लेटो उत्पादकों की शिक्षा के सम्बन्ध में कहीं विचार नहीं करता। वह यह भी नहीं बताता कि उन्हें प्राथमिक शिक्षा भी देनी है या नहीं। इससे ज्ञात होता है कि प्लेटो के निष्कर्ष फिक्तेन असम्बद्ध और साधारण है। प्लेटो यह चाहता है कि श्रमिकों और उत्पादकों के होनहार बच्चों की शिक्षा का भी उचित प्रबन्ध हो लेकिन यह उस समय तक सम्भव नहीं हो सकता जब तक कि प्रतियोगी शिक्षा-प्रणाली (Competitive Educational System) द्वारा चुनाव न किया जाए।" प्लेटो ने इस बारे में विस्तार से नहीं लिखा। जेल्स

(Zeller) के अनुसार, स्वयं अभिजात वर्ग का व्यक्ति होने के कारण प्लेटो शिल्पियों से घृणा करता था। उसका सामान्य शिक्षा में कम विश्वास था। वह अधिक प्रतिभा-सम्पन्न युवकों के लिए चुनी हुई शिक्षा पद्धति का समर्थक था। उसकी शिक्षा-प्रणाली का आधार दार्शनिक एवं मनोवैज्ञानिक था और उसने शिक्षा को दार्शनिक दृष्टिकोण से ही देखा है।

प्लेटो की शिक्षा का दार्शनिक आधार

प्लेटो ने शिक्षा को दार्शनिक दृष्टिकोण से देखते हुए माना है कि मानवीय आत्मा या मन एक क्रियाशील शक्ति है। इसके सामने विषय प्रस्तुत नहीं किए जाते, बल्कि यह स्वयं विषयों की ओर आकृष्ट होता है। आत्मा एक अनुकरणशील पदार्थ है जो अपने-आपको अपने परिवेश के अनुरूप स्वाभाविक रूप से ढालता रहता है। मानव-मस्तिष्क या मन चेतनायुक्त और जिज्ञासामय है। इस जिज्ञासा और आकर्षणवृत्ति से मन का झुकाव जाना जाता है। शिक्षक को इसके साथ किसी प्रकार का हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए। उसका काम केवल इतना ही है कि वह अपने शिक्षार्थी के मानसिक नेत्रों के सामने ऐसी परिस्थिति उत्पन्न करे जिससे वह वस्तुओं को उनके यथार्थ रूप में देख सके। मनुष्य के ज्ञान-चक्षु परिस्थितियों की प्रतिक्रिया के फलस्वरूप अपने आप खुल सकें और वे अन्तरात्मा से सच्चे ज्ञान की प्रकाशमयी किरणें बिखेर सकें, वही वास्तविक शिक्षा है।

शिक्षा, इस तरह, बाह्य वातावरण के आत्मा या मन पर पड़ने वाले प्रभाव की प्रतिक्रिया है। वातावरण का आत्मा के सुमस्कारों के निर्माण में भारी हाथ होता है जिस तरह शरीर पर भोजन का प्रभाव पड़ता है, उसी तरह आत्मा पर भी परिवेश अथवा वातावरण का प्रभाव निरन्तर और प्रत्येक स्थिति में पड़ता रहता है अतः शिक्षा का क्रम आजीवन होता है। हाँ, उसके साधन, अभिकरण और माध्यम अवस्थानुसार अवश्य बदलते रहते हैं, अवस्थानुसार मनुष्य पर बाह्य वातावरण की प्रतिक्रियाएँ भी बदलती रहती हैं। अतः मनुष्य की शिक्षा के विषयों में भी अन्तर आते रहना स्वाभाविक है। अवस्थावस्था में आत्मा पर कल्पना का सबसे अधिक प्रभाव पड़ता है, अतः प्रारम्भिक शिक्षा का काम कल्पना को परिमार्जित बनाना और भावनाओं को परिष्कृत करना है। क्रिओरावस्था में तर्क का उदय होता है और आत्मा तर्क द्वारा आह्वान होती है, अतः इस अवस्था में शिक्षा-विज्ञान और दर्शन के माध्यम से तर्क-शक्ति के आधार पर दी जानी चाहिए। प्रारम्भिक शिक्षा का उद्देश्य व्यक्ति को समाज के प्रति अपने कर्तव्यों से परिचित कराना तथा उनको पालन करने की दीक्षा देना है। आगे चल कर शिक्षा का यह सामाजिक पहलू कुछ धूमिल-सा पड़ जाता है। अब शिक्षा मुख्यतः सत्य-साधना तथा ब्रह्म-दर्शन का एक साधन बन जाती है।

प्लेटो का विचार है कि विकास सम्पूर्ण मानव-मस्तिष्क की एक समग्र प्रक्रिया है। सिद्धान्त और व्यवहार दोनों ही मस्तिष्क की उपज हैं और मस्तिष्क का दोनों से ही सम्पर्क बना रहना आवश्यक है। राज्य मस्तिष्क के विकास का एक आवश्यक तत्त्व है अतः राज्य और व्यक्ति परस्पर सम्बन्धित है। प्लेटो का यह कहना है कि "मस्तिष्क केवल एक ही आदर्श की ओर जाता है और वह है सद्गुण की प्राप्ति। मस्तिष्क का दूसरा कार्य ज्ञान की खोज करना है। ज्ञान के द्वारा विश्व की एकता का पता लगता है, अतः ज्ञान का उद्देश्य भी अच्छाई (Good) की खोज है। प्लेटो की धारणा है कि सत् ही समस्त चीजों का आधार है। शिक्षा का उद्देश्य दार्शनिक आधार है। कार्मर की दृष्टि में "यही मानव के उस दर्शन की चरम सीमा है जिसका 'रिपब्लिक' में प्रतिपादन हुआ है।"

शिक्षा का पाठ्यक्रम

प्लेटो ने अपनी शिक्षा-योजना तथा शिक्षा के कार्यक्रम को दो भागों में विभाजित किया। (क) प्रारम्भिक शिक्षा, एवं (ख) उच्च शिक्षा। यह विभाजन दो आधारों पर किया गया है—पहला अवस्था के आधार पर और दूसरा वर्ग के आधार पर। प्रारम्भिक शिक्षा एक ओर तो बाल्यकाल से युवावस्था तक के लिए है और दूसरी ओर सैनिक वर्ग के लिए है। इसी प्रकार उच्च शिक्षा एक ओर

तो युवावस्था से प्रौढावस्था तक है और दूसरी ओर शासक-वर्ग के लिए है। प्रारम्भिक शिक्षा का ध्येय भावनाओं का परिमार्जन कर चरित्र-निर्माण करना है। उच्च शिक्षा का उद्देश्य विज्ञान और ज्ञान द्वारा बुद्धि का परिष्कार करके त्रिवेक की सृष्टि एवं दिव्य दृष्टि को जन्म देना है। प्लेटो की शिक्षा का यह दोहरा कार्यक्रम निम्नलिखित तत्वों पर बल देता है—

(1) शिक्षा राज्य द्वारा दी जानी चाहिए। (2) शिक्षा का उद्देश्य उत्तम नागरिक बनाना एवं उन्हें अपने कर्तव्यों का ज्ञान देना होना चाहिए। (3) शिक्षा देने वाले परिवारों की समाप्ति की जानी चाहिए। (4) शिक्षा द्वारा ज्ञानी शासक अर्थात् दार्शनिक राजा तैयार किए जाने चाहिए। इस भाँति एक आदर्श राज्य का निर्माण किया जाना चाहिए।

(क) प्रारम्भिक शिक्षा (Elementary Education)—प्रारम्भिक शिक्षा को प्लेटो तीन भागों में विभाजित करता है—(1) प्रारम्भिक 6 वर्ष तक की शिक्षा (2) 6 वर्ष से 18 वर्ष तक की शिक्षा, (3) 18 से 20 वर्ष तक की अवस्था तक की शिक्षा।

प्रारम्भिक शिक्षा में प्लेटो शारीरिक, साहित्यिक और संगीतात्मक शिक्षा को सम्मिलित करता है। इस अवस्था में शिशुओं और किशोरों को निर्मल स्वस्थ एवं नैतिकता का सन्देश देने वाली कहानियाँ सुनाई जानी चाहिए। प्लेटो चाहता है कि संगीत द्वारा बालक-बालिकाओं की आत्मा को निर्मल तथा व्यायाम द्वारा उनके शरीर को स्वस्थ बनाया जाए। संगीत से प्लेटो का तात्पर्य केवल गाना-बजाना ही नहीं है। उसकी दृष्टि में तो संगीत वह कला है जो मानव-मन को प्रकृत कर दे। संगीत काव्य की शिक्षा साहित्य, गीत, मूर्ति, चित्र आदि सभी ललितकलाओं की प्रतीक है। प्लेटो के अनुसार सर्वश्रेष्ठ शिक्षा, "आत्मा के लिए संगीत और शरीर के लिए आवश्यक व्यायाम है।" बार्कर के शब्दों में, "इसका उद्देश्य तरुण आत्मा को उन समस्याओं के बारे में (जिन्हें उसे सुलभाना है) सही अनुभूति की प्रेरणा तथा सामर्थ्य देना है और फिर उस अनुभूति को इतना प्रबल बनाना है कि वह अपने और कर्तव्यों का पालन बिना किसी शंका के नैसर्गिक अभ्यास के रूप में करती रहे।"

इसी प्रकार व्यायाम से तात्पर्य केवल मात्र शरीर को पुष्ट करने वाली श्रद्धा की कसरत नहीं है। व्यायाम एक ऐसे शरीर का निर्माण करता है जिसमें एक स्वस्थ और शुद्ध मन विकसित होता है और उसमें साहस तथा धैर्य के गुण पनपते हैं। इस प्रकार के व्यायाम के अन्तर्गत भोजनशास्त्र और औषधशास्त्र भी सम्मिलित हैं। प्लेटो की इच्छा यह है कि शारीरिक शिक्षण से शरीर इतना स्वस्थ हो जाना चाहिए कि वह बीमार न हो। प्लेटो के मत में रोग आलस्य और विलासिता का परिणाम है। वह डॉक्टरों को रोग का इलाज करने वालों के स्थान पर उन्हें बढ़ाने वाला मानता है और इसीलिए अपने आदर्श राज्य में वह उन्हें कोई महत्त्वपूर्ण स्थान नहीं देता। उसकी यह दृढ़ धारणा है कि संगीत की उचित शिक्षा द्वारा व्यक्तियों में नैतिकता तथा व्यायाम द्वारा स्वास्थ्य का निर्माण किया जा सकता है। नैतिकता की विद्यमानता से समाज में न तो कानून और न्यायाधीशों की आवश्यकता होगी और स्वस्थ होने से नहीं डॉक्टरों की।

प्लेटो ने चरित्र पर बुरा प्रभाव डालने वाले साहित्यिक ग्रंथों एवं कलाकृतियों पर राज्य द्वारा कठोर प्रतिबन्ध (Censorship) लगाने की व्यवस्था की है। उसका विचार है कि "साहित्य से इस प्रकार के सभी ग्रंथों को निकाल देना चाहिए, जो देवताओं की प्रकृति के प्रतिकूल हों, उनसे बुरा काम कराते हों, छात्रों के साहस को कम करने वाले हों, और असयम तथा भोग-विलास के आनन्दों को उत्पन्न करने वाले हों। वह उसी संगीत को अभीष्ट मानता है जो चरित्र का सप्रोचन करे। वह, आयोनिया और लिडिया के संगीत को बहिष्कृत करता है। केवल डोरिया और फिजिया के संगीत का जो दृढ़ता, गति, ईश्वर-भक्ति और मानसिक स्थिरता का समर्थन करते हैं, वह अनुमोदन करता है। मेगाडन ने भी लिखा है—प्लेटो ने प्राथमिक शिक्षा के अन्तर्गत काव्य तथा साहित्य के उच्च रूपों को सम्मिलित किया था। फिर भी, यह नहीं कहा जा सकता कि प्लेटो इन कृतियों का सौन्दर्यपरक

समानोचन चाहता था। वह उन्हें नैतिक और धार्मिक शिक्षा का साधन मानता था, कुछ-कुछ इसी तरह जैसे कि ईसाई बाइबिल को ममभते हैं। इस कारण वह न केवल भूतकाल के कवियों की रचनाओं के आपत्तिजनक ग्रंथों को हटा देना चाहता था बल्कि यह भी चाहता था कि भविष्य के कवियों पर राज्य के शासक प्रतिबन्ध लगा दें जिन्हें युवकों के हाथों में सर्रास तथा अनेकिक प्रसर डालने वाली कोई चीज न पड़ने पाए।”

प्लेटो की प्रारम्भिक शिक्षा-योजना में 6 वर्ष तक के बालक को नैतिक और धार्मिक शिक्षा दी जाती थी 6 से 18 वर्ष तक शारीरिक एवं बौद्धिक शिक्षा तथा साथ ही संगीत तथा व्यायाम पर ध्यान दिया गया। 18 से 20 वर्ष तक कठोर सैनिक-शिक्षा-व्यवस्था की गई है। 'रिपब्लिक' में प्लेटो ने प्रारम्भिक शिक्षा की जो योजना प्रस्तुत की है वह तत्कालीन प्रणाली का सुधार है, यह किसी नई व्यवस्था की योजना नहीं है। इस सुधार में एथेन्स के नागरिक के लड़के को मिलने वाली शिक्षा का स्पर्टा के तमगों को मिलने वाली राजनीतिक शिक्षा के साथ समन्वय कर दिया गया था और दोनों की ही विषय-वस्तु को काफी बदल दिया गया था।

(ख) उच्च शिक्षा (Higher Education)—'रिपब्लिक' का सबसे मौलिक और महत्वपूर्ण मुद्दा उच्चतम शिक्षा की व्यवस्था के सम्बन्ध में है। प्लेटो चाहता था कि इस शिक्षा के द्वारा चुने हुए विद्यार्थियों को 20 और 35 वर्ष की अवस्था के बीच में सरक्षक वर्ग के उच्चतम पदों के लिए तैयार किया जाए। प्लेटो ने उच्च शिक्षा में दो स्तरों का कार्य किया 20 से 30 वर्ष तक का शिक्षण और 30 वर्ष से 35 वर्ष तक का शिक्षण। 20 वर्ष तक शिक्षा प्राप्त करने के पश्चात् जो विद्यार्थी परीक्षा में योग्य एवं बुद्धिमान प्रमाणित होंगे, उनके लिए ही इस उचित शिक्षा की व्यवस्था है। दूसरे शब्दों में यह शिक्षा 20 वर्ष की आयु से प्रारम्भ होगी और केवल उन्हीं कुशाग्र-बुद्धि युवक-युवतियों को दी जाएगी जो भविष्य में आदर्श शासक बन सकने की प्रतिभा रखते हों। उच्च शिक्षा का पाठ्यक्रम इन विद्यार्थियों में उच्च ज्ञान का संचार कर उन्हें मेधावी बनाएगा। प्लेटो की मान्यता थी कि जिस प्रकार एक सैनिक का विशेष गुण साहस, श्रयवा शौर्य है, उसी प्रकार एक शासक का आवश्यक गुण ज्ञान अथवा विवेक है। इसको प्राप्त करने के लिए प्लेटो ने उच्च शिक्षा के पाठ्यक्रम में केवल उन्हीं वैज्ञानिक विषयों को चुना जो मस्तुष्क को विकसित करते हैं। ये विषय थे—गणित, ज्योतिष और तर्क-शास्त्र। प्लेटो का यह अटल विश्वास था कि ये यथार्थ विद्याएँ दर्शन के अध्ययन के लिए उचित भूमिका हैं। उसे आशा थी कि दार्शनिक अपने इस अध्ययन में उसी प्रकार यथार्थ और शुद्ध निष्कर्ष निकाल सकेंगे जैसा कि गणित, ज्योतिष अथवा तर्कशास्त्र के अध्ययन में सम्भव होता है। यही कारण है कि आदर्श राज्य की रूपरेखा में उसने सबसे अग्रत में शिक्षा की यह योजना प्रस्तुत की। इस शिक्षा के अन्तर्गत इन सभी विद्याओं का पठन-पाठन होगा, नई-नई शोधें की जाएंगी और शासकों को नई जानकारी प्राप्त हो सकेगी।

10 वर्ष तक अर्थात् 20 वर्ष से 30 वर्ष की अवस्था तक इन विषयों का अध्ययन करने के उपरान्त एक परीक्षा होगी। उत्तीर्ण होने वाले विद्यार्थियों को 35 वर्ष की आयु तक द्वन्द्ववाद (Dialectics) की शिक्षा दी जाएगी, क्योंकि द्वन्द्ववाद ही वह साधन है जिसके द्वारा विशुद्ध तत्त्व का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है। तत्त्व सम्बन्धी समस्त विचारों में सर्वोच्च विचार 'सत्' या शुभ (Good) की समीक्षा है जो समस्त प्राण का कारण और ज्ञान का लक्ष्य है। प्लेटो में 'शुभ' सम्बन्धी विचार का वही स्थान है जो वेदांत में ब्रह्म का है। जो परम शुभ को जान लेता है वही सच्चा ज्ञानी है और इसलिए प्लेटो के अनुसार केवल वही शासन करने का अधिकारी है।

प्लेटो की शिक्षा का औपचारिक कार्यक्रम चाहे, केवल 35 वर्ष की अवस्था में ही समाप्त हो जाता हो, किन्तु इतनी लम्बी अवधि के इतने गम्भीर शिक्षण के बाद भी वह अपने सरक्षकों के शिक्षण

को अपूर्ण मानता है क्योंकि अभी तक उन्हें कोई वौद्धिक शिक्षा ही मिली है, उन्हें ससार का व्यावहारिक अनुभव नहीं है। अतः प्लेटो ने अगले 15 वर्ष की अवधि तक सैद्धान्तिक शिक्षा के स्थान पर एक ऐसी व्यवस्था की है कि ये बुद्धिजीवी दार्शनिक ससार की पाठशाला में 'तूफानी थपेड़े और धक्के खाकर' व्यावहारिक शिक्षा प्राप्त कर सकेंगे। इस तरह "50 वर्ष की आयु तक सांसारिक जीवन की कठोर परीक्षाओं में खरे उतरने वाले और लोक-व्यवहार और शास्त्रों का गम्भीर ज्ञान रखने वाले दार्शनिक ही प्लेटो की सम्मति में शासक बनने के अधिकारी हैं।" प्लेटो का यह भी कहना है कि 50 वर्ष के बाद भी उन्हें स्वाध्याय करते रहना चाहिए।

प्लेटो की शिक्षा योजना के गुण अन्तिम आयु में ६

1. इसका सबसे बड़ा गुण यह है कि वह उचित आयु में उचित शिक्षा की व्यवस्था करती है। प्लेटो ने शिक्षा का पाठ्यक्रम बालकों, किशोरों, युवकों तथा प्रौढ़ों सभी के लिए पृथक्-पृथक् बनाया है।

2. प्लेटो की शिक्षा का पाठ्यक्रम कुछ विषयों तक ही सीमित न होकर मानव-जीवन के सम्पूर्ण अनुभव तक फैला हुआ है और शिक्षा की अवधि भी इसी तरह जीवन-पर्यन्त व्यापक है।

3. इस शिक्षा-योजना में प्रत्येक वर्ग को वही शिक्षा दी जाती है जो उसके लिए आवश्यक है। उदाहरणार्थ सैनिक वर्ग के लिए दर्शन की कोई आवश्यकता नहीं है और उत्पादकों को केवल व्यावसायिक विशेषीकरण पर ही छोड़ दिया गया है।

4. इसका एक बड़ा गुण संगीत का सदुपयोग है। प्लेटो बतलाता है कि संगीत की महान् शक्ति का विकृत रूप सम्पूर्ण समाज को भ्रष्ट कर सकता है और उनका सदुपयोग समाज को नैतिक उत्थति के शिक्षक पर हो जा सकता है अतः वह कला एवं संगीत पर राज्य के नियन्त्रण का पक्षपाती है।

5. प्लेटो ने अपनी शिक्षा-योजना में स्त्री एवं पुरुषों में किसी प्रकार का भेदभाव नहीं रखा है। उस युग में एथेन्स में स्त्रियों का कार्य-क्षेत्र केवल घर की चार दीवारी तक ही सीमित था। ऐसी स्थिति में प्लेटो द्वारा स्त्रियों को शिक्षा देने की योजना बनाना और उन्हें पुरुषों के समकक्ष मानना निश्चय ही एक क्रांतिकारी कदम था।

6. प्लेटो की शिक्षा का उद्देश्य शरीर और मस्तिष्क दोनों का विकास करना है। वह मननशील जीवन को व्यावहारिक जीवन से अलग करने के पक्ष में है। वह दर्शन-शास्त्र तथा वौद्धिक शिक्षा द्वारा आदर्श शासकों को उत्पन्न करना चाहता है क्योंकि उसकी धारणा है कि—“जब तक दार्शनिक राजा नहीं होंगे और राजा दार्शनिक नहीं होंगे तब तक इस समाज की बुराईयाँ समाप्त नहीं होगी।” वह उचित शिक्षा द्वारा ऐसे शासकों का निर्माण करना चाहता है जिसके द्वारा “आदर्श शासकों का राज्य विद्वान् संतो का राज्य हो जाए।” वास्तव में प्लेटो विशेष योग्यता और शिक्षा की आवश्यकता द्वारा उन्हें सदगुणी एवं योग्य शासक बनाना चाहता था।

प्लेटो की शिक्षा-योजना की आलोचना—प्लेटो की शिक्षा-योजना में अनेक गुण हैं और उससे आधुनिक युग में भी लाभ उठाए जा सकते हैं तथापि वह बहुत से महत्त्वपूर्ण दोषों से ग्रसित है। इसका प्रमुख कारण यही है कि प्लेटो ने आदर्शों के निर्माण में व्यावहारिकता को स्थान न देकर सैद्धान्तिक बातों को ही अधिक स्थान दिया ताकि उसका राज्य आदर्श बन सके। उसकी शिक्षा-योजना अधोलिखित आधारों पर आलोचित की जा सकती है—

1. सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण दोष यह है कि इसमें उत्पादक वर्गों की शिक्षा को कोई विशेष स्थान नहीं दिया गया है। इसका क्षेत्र सञ्चित है। यह केवल संरक्षकों (सैनिकों) तथा शासकों के लिए है। उसने राज्य की अधिकांश जनसंख्या-कृषक, कारीगर, भजद्वार आदि वर्गों के लिए शिक्षण की कोई व्यवस्था नहीं की। यदि शिक्षा सामाजिक जागरण और सत्य की अनुभूति का साधन है तो उत्पादक वर्ग

को उन साधनों से वंचित रखना उचित नहीं कहा जा सकता है। प्लेटो की यह व्यवस्था, निश्चय ही प्रप्रजातान्त्रिक है जिसे उदारतावादी नहीं माना जा सकता। गणित की आवश्यकता

2. प्लेटो अपने पाठ्यक्रम में गणित की आवश्यकता से अधिक महत्त्व देता है और तुलनात्मक दृष्टि से साहित्य की उपेक्षा करता है। गणित की आवश्यकता

3. प्लेटो ने कवि और कलाकारों को राज्य के निकट से जकड़ने का प्रयत्न किया है। उसने संगीत एवं ललितकलाओं के प्रशिक्षण में चरित्र पर बुरा प्रभाव डालने वाले साहित्यिक अंशों तथा कलाकृतियों पर राज्य द्वारा गंभीर प्रतिबन्ध लगाने की व्यवस्था की है। वह चाहता है कि न केवल भूतकाल के कवियों की रचनाओं के आपत्तिजनक अंशों को ही हटा दिया जाए बल्कि भविष्य के कवियों पर भी राज्य के शासक प्रतिबन्ध लगा दें। प्लेटो द्वारा इस प्रकार का नियन्त्रण कला के स्वतन्त्र विकास में बाधक है। 'कला की मूलनात्मकता' के लिए स्वाधीनता पहली शर्त है। कार्कर के शब्दों में, "नैतिक उपदेशों के पाश में जकड़ी हुई कला मानव-हृदय को स्पर्श नहीं कर सकती और जो कला विमुग्ध कला के रूप में मानव-हृदय को नहीं गुदगुदा सकती, वह उसके आचार-विचारों को भी प्रभावित नहीं कर सकेगी।"

4. प्लेटो की शिक्षा-योजना में विविधता नहीं है। मानव-रुचि वैविध्यपूर्ण होती है और उसमें साहित्य और कला के साथ-साथ दर्शन तथा विज्ञान के प्रति एक जिज्ञासा का पाया जान स्वाभाविक है। प्लेटो की शिक्षा योजना में विविधता पर तो ध्यान दिया गया है, किन्तु रुचि की विविधता पर नहीं। उसने ऐसी व्यवस्था की है कि जिसमें सबको एक ही शिक्षा दी जाएगी और सब नागरिक अपने कर्तव्य-पालन के योग्य बनाए जाएंगे। यहाँ पर लुप्त है कि प्लेटो ने राज्य की एकता के लिए व्यक्तित्व की विविधता की बलि चढ़ा दी है। शिक्षा में व्यक्तित्व का अभाव

5. प्लेटो की शिक्षा राज्य द्वारा संचालित होती है। उसकी शिक्षा-योजना वास्तव में व्यक्ति के विकास के लिए न होकर राज्य के विकास के लिए है। उसकी शिक्षा-पद्धति का मुख्य ध्येय न्याय के द्वारा आदर्श राज्य की प्राप्ति करना है। उसमें व्यक्ति को बहुत कम महत्त्व दिया गया है तथा राज्य की उन्नति हेतु उसकी श्रवहेलना ही नहीं बल्कि अपमान किया गया है। शिक्षा का अर्थ

6. प्लेटो की शिक्षा का क्रम बड़ा लम्बा है। 35 वर्ष तक की अवस्था तक चलने वाली शिक्षा बड़ी व्यय-साध्य है और उसका लाभ उठाने का उत्साह अधिकांश व्यक्तियों में नहीं हो सकता। प्लेटो यह भूल जाता है कि एक विशेष अवस्था के पश्चात् कोई भी शैक्षणिक ज्ञान मानव-मस्तिष्क को सन्तुष्ट रखने में समर्थ नहीं हो सकता। इसके साथ ही लम्बे समय तक निष्क्रिय बने रहने वाले श्वासको में गुरु पर अवलम्बित रहने की भावना इतनी प्रबल हो जाएगी कि वे आत्म-निर्भरता तथा स्वतन्त्र कार्य-संचालन की क्षमता को खो बैठेंगे। शिक्षा का अर्थ

7. प्लेटो स्त्रियों और पुरुषों दोनों के लिए एक ही प्रकार की शिक्षा देने की व्यवस्था करता है। इस तरह वह स्त्रियों और पुरुषों की प्रकृति और भावनाओं के अन्तर के महत्त्व को गीन मानता है। स्त्री और पुरुष में बौद्धिक समानता होते हुए भी भावनात्मक व्यक्तित्वों का अन्तर है जो एक मनोवैज्ञानिक तथ्य है। शिक्षा का अर्थ

8. प्लेटो का जीवन-दृष्टिकोण निराला उत्पन्न करने वाला है। वह 'स्थित प्रज्ञ' की भाँति जीवन बिताने का आदेश देता है। उसकी शिक्षा-पद्धति उच्च वर्ग के दार्शनिक शासकों को ही लाभ पहुँचाती है। निराला उत्पन्न

प्लेटो की शिक्षा-प्रणाली में चाहे जो भी दोष निकाले जाएँ पर यह स्वीकार करना पड़ेगा कि उसका शिक्षा सम्बन्धी विचार एक प्रशंसनीय शिक्षा-दर्शन एवं शासकोपयोगी शिक्षा-योजना है। उसने शिक्षा पर जो बल दिया है तथा शिक्षा का जो व्यापक महत्त्व बतनाया है उसके लिए संसार उस महान् शिक्षा-शास्त्री का सदैव ऋणी रहेगा। जोवेट (Jowett) का यह कथन सारगर्भित है कि "प्लेटो

पहला लेखक है जो स्पष्ट रूप से कहता है कि शिक्षा का कम आजीवन चलना चाहिए। उसके अन्य मौलिक विचारों की अपेक्षा यह विचार आधुनिक जीवन में प्रयोग किए जाने की मांग करता है।¹

'रिपब्लिक' में साम्यवाद का सिद्धान्त (The Theory of Communism in 'The Republic')

प्लेटो की शिक्षा-पद्धति का मूलमंत्र व्यक्ति को राज्य के अनुकूल बनाना था। उसने शिक्षा के द्वारा मानसिक उपचार की व्यवस्था की किन्तु प्लेटो को उस बात की आशंका थी कि कहीं सामाजिक वातावरण राज्य के सुरक्षकों एवं सैनिकों को कर्तव्य-पथ से विचलित न कर दे। अतः अपने आदर्श राज्य में 'न्याय' को बनाए रखने के लिए शिक्षा-पद्धति के साथ-साथ उसने एक नवीन सामाजिक व्यवस्था का भी चित्रण किया जिसे प्लेटो के साम्यवाद के सिद्धान्त (Platonic Theory of Communism) के नाम से जाना जाता है। इस सामाजिक व्यवस्था के प्रतिपादन में उसका मुख्य ध्येय यही था कि न्याय और शिक्षा-व्यवस्थाओं के होते हुए भी बाह्य आकर्षण और मांसारिक दुर्बलताएँ उसके सुरक्षक वर्ग के मार्ग में बाधा न बन और वे निष्पक्षता एवं त्याग-भावना से अपना कर्तव्य-पालन कर सकें। इन बाह्य दुर्बलताओं के निराकरण के लिए उपयुक्त सामाजिक वातावरण ही प्लेटो का साम्यवाद है।

प्लेटो चाहता था कि प्रत्येक व्यक्ति अपने वातावरण की सकीर्णता से ऊपर उठ कर विराट् सामाजिकता का एक महत्त्वपूर्ण एवं सक्रिय अंग बन सके। राज्य के वे वर्ग जिनके हाथ में सत्ता हो, व्यक्ति तथा समष्टि का ऐसा समन्वय प्रस्तुत कर सकें जिसमें ममता-भरे स्वार्थ और छद्म प्रलोभनों को कोई स्थान न मिल सके। इस तरह उसने राज्य के सत्ताशुद्ध वर्ग को निर्लेश भाव से कार्य करने के लिए अनुकूल वातावरण की एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था का चित्रण किया है जिसमें राज्य के सुरक्षकों के पास न तो निजी सम्पत्ति होगी और न ही वे पत्नी और सन्तान के पारिवारिक बन्धनों में बंध सकेंगे। प्लेटो एक आदर्श शासक चाहता था और उसकी यह मान्यता थी कि यदि संसार की दुर्बलताएँ उसके शासकों को अपने पथ से विचलित कर देंगी तो आदर्श राज्य का विनाश हो जाएगा। वह नहीं चाहता था कि विशेष नियन्त्रण के अभाव में राज्य के रक्षक ही भ्रष्ट बन जाएँ। अतः उसने उनकी कमजोरियों के-मूल पर प्रहार कर उन्हें जन्म देने वाली संस्थाओं, परिवार और सम्पत्ति को ही राज्य-हित में नियमित कर डाला। सम्पत्ति और परिवार दोनों को मनुष्य की मूल दुर्बलताओं, संकीर्णताओं और छद्मताओं को जन्म देने वाली-इकाइयाँ मान कर अपने शासक वर्ग के लिए सम्पत्ति का अस्तु करना चाहिए है और परिवार का सम्पूर्ण नष्ट कर दिया।

प्लेटो की साम्यवादी विचारधारा पूर्णतया नवीन अथवा मौलिक नहीं थी। प्लेटो के जन्म से पूर्व भी यूनानियों को साम्यवादी व्यवस्था का अनुभव था और इसका व्यावहारिक रूप यूनान के नगर-राज्यों में उपलब्ध भी था। उदाहरण के लिए, स्पार्टा में स्त्रियों को राज्य-हित की दृष्टि से उधार दिया जाता था। बालकों को 7 वर्ष की अल्पायु के बाद ही राज्य द्वारा ले लिया जाता था और उनके भरण-पोषण का सम्पूर्ण भार राज्य ही वहन करता था। स्पार्टा में सार्वजनिक जल-पान-गृह तथा भोजनालयों की व्यवस्था थी जिनसे स्त्री, पुरुष, बच्चे-सभी को समान रूप से सामूहिक भोजन प्राप्त होता था। क्रोट नामक नगर राज्य में सहकारी खेती की व्यवस्था थी। पर्थस में भी 5वीं सदी में इसी प्रकार की साम्यवादी व्यवस्था का प्रचलन था। पाइथागोरस का मत था, "मित्रों की सम्पत्ति पर सबका समान रूप से अधिकार है।" उसके इस विचार में साम्यवाद की गन्ध थी। यूज़िपाइड ने भी प्लेटो के 'रिपब्लिक' की रचना से बहुत पूर्व नारी-साम्यवाद के सिद्धान्त को प्रतिपादित किया था अतः ऐसी दशा में यह कहना कि प्लेटो ने साम्यवादी विचारों को मौलिक ढंग से प्रस्तुत किया ऐतिहासिक दृष्टि से सही नहीं है। प्लेटो ने इन विचारों को सकलित कर अपने आदर्श राज्य की नींव को सुदृढ़ किया। इस सम्बन्ध में नेटलशिप (Nettleship) के विचारानुसार "प्लेटो का साम्यवाद उसकी

शिक्षा-पद्धति द्वारा उत्पन्न की गई विचारधारा को प्रभावशाली बनाने तथा उसे नवजीवन एवं नवशक्ति प्रदान करने वाला एक अनुपूरक यन्त्र है।

तत्कालीन ऐतिहासिक वास्तविकता होने के साथ-साथ प्लेटो की साम्यवादी व्यवस्था के मनोवैज्ञानिक, राजनीतिक एवं दार्शनिक आधार भी हैं। इन आधारों की विवेचना इस व्यवस्था की राजनीतिक उपादेयता एवं दार्शनिक-ताकिकता भी सिद्ध करती हैं।

(i) मनोवैज्ञानिक आधार—प्लेटो राज्य को एक 'सम्पूर्णता' (Whole) मानता है और व्यक्ति को उसकी एक इकाई (Unit)। उसके अनुसार राज्य के बाहर मानव का कोई अस्तित्व नहीं है तथा उसका वैयक्तिक एवं मानसिक विकास राज्य में ही रह कर सम्भव है। प्लेटो का साम्यवाद अपने आप में कोई साध्य नहीं है अपितु वह उसके आदर्श राज्य के न्याय तत्त्व की पूर्ति का एक साधन मात्र है। अपने आदर्श राज्य के तीन वर्गों में से प्रथम और द्वितीय वर्ग के लोगों को प्लेटो व्यक्तिगत सम्पत्ति से इसलिए दूर रखना चाहता है कि यह संरक्षक वर्ग नि स्वार्थ रूप से राज्य की सेवा कर सके, दार्शनिक शासक भ्रष्टाचार, प्रतिद्वन्द्विता, प्रलोभन तथा वैयक्तिक सम्पत्ति की लालसा में दूर रह सकें, इसलिए प्लेटो का साम्यवाद उन्हीं दो वर्गों के लिए है जिन पर शासन का भार होगा। मानव-मनोविज्ञान बतलाता है कि सम्पत्ति और परिवार की दो संस्थाएँ मनुष्य की उदारवृत्तियों को सकीर्ण बनाती हैं और उनसे वंचित हुए बिना शासक वर्ग राज्य के सुदृढ़ उद्देश्य के साथ अपने को एकीकृत नहीं कर सकेगा।

(ii) राजनीतिक आधार—प्लेटो के सम्पत्ति साम्यवाद का एक आधार यह भी है कि यदि राजनीतिक तथा आर्थिक शक्तियाँ एक हाथ में केन्द्रित रहेगी तो इसका दुष्परिणाम निकलेगा। इसलिए राजनीतिक विषुद्धता को कायम करने के लिए वह राजनीतिक तथा आर्थिक शक्तियों की अलग-अलग हाथों में स्थापित करना नितान्त आवश्यक समझता है। अपने आदर्श राज्य में राजनीतिक सत्ता उसने पूर्णतः संरक्षक वर्ग के हाथों में सौंप दी है अतः उसकी यह मान्यता है कि यदि इनके हाथ में आर्थिक शक्ति भी और सौंप दी गई तो उसका परिणाम घातक होगा और उसके संरक्षक भ्रष्टाचार के शिकार बन जाएँगे। इस प्रकार उसने अपनी नवीन सामाजिक व्यवस्था को केवल शासक वर्ग तक ही सीमित रखा है। उसकी इस व्यवस्था का उत्पादक वर्ग से कोई सम्बन्ध नहीं है। यह वर्ग बिना किसी प्रतिबन्ध के उत्पादन करते हुए अपनी निजी सम्पदा का स्वामी बना रह सकेगा।

(iii) दार्शनिक आधार—इस आधार पर प्लेटो ने अपने साम्यवाद को विशेष कार्य (Specific Function) के सिद्धान्त द्वारा पुष्ट किया है। उसके अनुसार जिन व्यक्तियों को शासन का महत्वपूर्ण एवं विशेष कार्य सौंप गया हो, उन्हें अपने कार्य में बाधा प्रश्रवा बिध्न-इत्यादि नामों से सांसारिक तत्त्वों से इसी प्रकार वचना चाहिए जैसे ईश्वर की भक्ति में लगे एक साधक या सन्ता को धन, पत्नी, बच्चे, सम्पत्ति या सांसारिक माया-मोह से दूर रहना चाहिए।

प्लेटो के साम्यवाद की व्याख्या

प्लेटो अपने साम्यवाद को, राज्य के दो अल्पसंख्यक वर्गों-शामकों तथा सैनिकों तक ही सीमित रखता है। वह तृतीय बड़े वर्ग के लिए साम्यवादी व्यवस्था की कोई आवश्यकता महसूस नहीं करता। प्लेटो की यह साम्यवादी योजना दो भागों में विभाजित है—

- (1) सम्पत्ति का साम्यवाद, एवम्
- (2) परिवार श्रवण स्त्रियों का साम्यवाद।

(1) सम्पत्ति का साम्यवाद (Communism of Property)—प्लेटो शासकों और सैनिकों के लिए सम्पत्ति का निषेध करता है। वह इन दोनों वर्गों को नागरिक वर्ग से राज्य के अभिभावक- (Guardian Class) के नाम से सम्बोधित करता है। उसका विश्वास है कि सम्पत्ति एवं बहुत बड़ा आकर्षण है जो किसी भी व्यक्ति को अपने पद में विचलित कर सकती है। सम्पत्ति पर नामको का

व्यक्तिगत स्वामित्व समाप्त किया जाना चाहिए जिससे उनके मन और मस्तिष्क से सम्पत्ति के प्रति मोह को मिटाया जा सके। वह शासकों के लिए अब या सम्पत्ति को अनैतिक बतलाते हुए कहता है कि एक व्यक्ति के हाथ में सम्पत्ति और शासन की शक्ति केन्द्रित रहने से वह पथभ्रष्ट होकर भीषण परिस्थितियों उत्पन्न कर सकता है। अतः सम्पत्ति की शक्ति को शासक ~~की शक्ति~~ से अलग रखना ही श्रेयस्कर है। शासक तथा सैनिक-वर्ग निजी सम्पत्ति के अधिकारी नहीं बन सकते। वैयक्तिक या सामूहिक रूप से इनका एक इन्च भूमि पर भी स्वामित्व नहीं होना चाहिए। भूमि तथा उसकी पैदावार के केवल उत्पादक ही अधिकारी हैं। अभिभावक-वर्ग के पास अपने निजी घर भी नहीं होने चाहिए। प्लेटो इनके लिए ऐसे शिविरो में रहने की व्यवस्था करता है जो सदैव खुले एवं सार्वजनिक हों। अपनी 'रिपब्लिक' में शासकों की जीवनचर्या का वर्णन करते हुए उसने लिखा है—

“प्रथम तो जितनी कम से कम व्यक्तिगत सम्पत्ति निताप्त आवश्यक है, उससे अधिक सम्पत्ति उनमें से किसी को भी नहीं रखनी चाहिए। दूसरे, किसी के पास ऐसा घर अथवा भण्डार (कोष) नहीं होना चाहिए, जो सबके स्वेच्छापूर्वक प्रवेश के लिए नित्य खुला न रहता हो। उनकी भोज्य सामग्री इतनी मात्रा में और ऐसी होनी चाहिए जो कि सयमी एवं साहसी योद्धा, भटों के लिए उपयुक्त हो। यह उनको नागरिकों द्वारा सुनिश्चित एवं सुनिर्धारित ढंग से उनकी सरक्षकता वृत्ति के हूप में इतनी मात्रा में मिलनी चाहिए कि न तो वर्ष के अन्त में आवश्यकताओं से अधिक बची रहे और कम ही पड़े। युद्ध शिविर में रहने वाले योद्धाओं के समान उनका भोजन एवं रहना सामूहिक होना चाहिए। रही सोने-चांदी की बात तो इसके विषय में हम उनसे कहेंगे कि सोना और चांदी तो उनको अपने देवताओं (ईश्वर) द्वारा नित्य ही अपनी आत्मा के भीतर, प्राप्त है अतः उनको मर्त्यलोक की तिम्न कोटि की धातु की कोई आवश्यकता नहीं है। मर्त्यलोक की धातु के मिश्रण द्वारा अपने को अपवित्र करना उन्हें सहन नहीं होना चाहिए।” सारे नगर निवासियों में से इन्हीं के लिए सोने-चांदी को हाथ में लेना अथवा स्पर्श करना, या उनके साथ एकत्र एक छत के नीचे रहना या आभूषणों के रूप में उनको अपने अंगों में धारण करना अथवा सोने-चांदी के पात्रों का पीने के लिए उपयोग करना अवैध होगा। इस प्रकार रहते हुए वे अपनी भी रक्षा कर सकेंगे और अपने नगर की भी, परन्तु जब कभी भी वे अपनी भूमि, धन और स्वयं उपाजित कर लेंगे तब वे अपने अन्य नागरिक-जनों के सहायक बने रहने की अपेक्षा उन पर हेषपूर्ण अत्याचार करने वाले शासक (Tyrant) बन जाएंगे। उनके जीवन के सारे दिन नागरिकों से घृणा करने में और उनके द्वारा घृणा किए जाने में, उनके विरुद्ध कुचक्र रचने में, उनके द्वारा रचे कुचक्रों का पोत्र बनने में तथा बाह्य वैदेशिक शत्रुओं की अपेक्षा आन्तरिक शत्रुओं के भय से चस्त रहने में ही बीतेंगे और इस प्रकार अन्त में वे अपने तथा अपने राष्ट्र के सर्वनाश का मार्ग प्रशस्त करेंगे।”

प्लेटो के उपरोक्त कथन में सम्पत्ति के साम्यवाद के राजनीतिक तथा व्यावहारिक आधार पर जोर दिया गया है। इससे उसकी यह मान्यता प्रकट होती है कि आर्थिक और राजनीतिक दोनों प्रकार की शक्तियों को प्रभुता शासक वर्ग को अर्पण करती है। दूसरे शब्दों में शासन की स्वच्छता तथा कुशलता के लिए कोई चीज इतनी घातक नहीं होती जितनी कि राजनीतिक तथा आर्थिक शक्ति का एकत्रीकरण। संभवतः इसी धारणा ने माण्टेस्क्यू (Montesque) के शक्ति पृथक्करण सिद्धान्त (Theory of Separation of Powers) की पुष्टिभूमि प्रस्तुत करने का कार्य किया है। वेपर ने लिखा है कि एक ही हाथों में राजनीतिक एवं आर्थिक शक्तियों के एकीकरण ने विश्व में अनेक कष्टों को जन्म दिया है। यही सिद्धांत है जिस पर बल देते हुए मार्क्स ने कहा है कि वह आर्थिक बल जिसके हाथ में राजनीतिक शक्ति होती है, अपने स्वार्थ के लिए अन्य वर्गों का शोषण करते हैं। राजनीतिक और आर्थिक उद्देश्यों को अलग-अलग रखते हुए प्लेटो चाहता है कि आर्थिक क्रियाओं से रागे हुए व्यक्ति राजनीतिक शक्ति में कोई भाग न लें और जो राजनीतिक सत्ता के स्वामी हों वे कोई आर्थिक हित न रखें।

प्लेटो के साम्यवाद के राजनीतिक उद्देश्य को मेवाडन ने अग्रॉकिट शब्दों में प्रस्तुत किया है—

“प्लेटो की यह दृढ़ मान्यता थी कि शासन पर धन का बहुत खराब प्रभाव पड़ता है। इस

बुराई को दूर करने का प्लेटो ने यही उपाय सूझा कि जहाँ तक सिपाहियों और शासकों का सम्बन्ध है, धन का ही अन्त कर दिया जाए। शासकों के लोभ को दूर करने का एकमात्र यही उपाय है कि उनके पास कोई व्यक्तिगत सम्पत्ति न रहने दी जाए। वे किसी वस्तु की अपनी न कह सकें। शासक अपने नागरिक कर्तव्यों के प्रति निष्ठावान रहे। इस क्षेत्र में उनका कोई व्यक्तिगत प्रतिद्वन्द्वी नहीं है। स्पार्टा के नागरिकों को धन के उपयोग या व्यापार करने का अधिकार नहीं था। स्पार्टा के इस उदाहरण का प्लेटो के ऊपर प्रभाव पड़ा है तथापि इस सम्बन्ध में प्लेटो की युक्तियों पर सावधानी से विचार होना चाहिए। प्लेटो धन की विषमताओं को इसलिए दूर नहीं करना चाहता था कि वे व्यक्तियों की एकता के लिए अन्यायकारी होते हैं। प्लेटो का उद्देश्य राज्य में अधिकतम एकता की स्थापना करना था। व्यक्तिगत सम्पत्ति इस एकता के मार्ग में बाधा थी। यह महत्त्व ग्रीक विचारधारा की विशेषता है। अस्तु न साम्यवाद की आलोचना इस आधार पर नहीं की कि वह अन्यायपूर्ण है, प्रत्युत इस आधार पर की कि साम्यवाद से वांछित एकता स्थापित नहीं हो सकेगी। अतः प्लेटो के साम्यवाद का मुख्य उद्देश्य राजनीतिक है। प्लेटो के साम्यवाद का प्रेरक तत्त्व आज के समाजवादी काल्पनिक राज्यों (Utopias) के प्रेरक तत्त्व से विल्कुल विपरीत है। प्लेटो आर्थिक समानता प्राप्त करने के लिए शासन का उपयोग नहीं करता। वह शासक के एक शिक्षककारी तत्त्व को हटाने के लिए आर्थिक समानता स्थापित करना चाहता है।”

अभिभावक वर्ग के लिए ऐसे अपरिग्रह का विधान बनाने का एक कारण अन्य भी है। प्लेटो केवल उन्हीं व्यक्तियों की रक्षा और शासन की वायव्यता सीपना चाहता है जो साहस और बुद्धि से भरपूर हों। दूसरे शब्दों में बुद्धि की श्रेष्ठता को शासन में भग्न करने की एकमात्र योग्यता मानता है। उसका विचार है कि यदि राज्य में सम्पत्ति-संग्रह की प्रत्येक की खुली दूट दे दी जाए तो यह सम्भव है कि राजनीतिक पदों के लिए चुनाव का आधार ज्ञान या सद्गुण (Virtue) न रह कर सम्पत्ति हो जाएगी। उसकी दृष्टि में निजी सम्पत्ति का विनाश इस बात की गारण्टी है कि सरकारी पदों पर लोग अपने गुणों के कारण आयेगे न कि अपनी शक्ति के आधार पर।” इसी युक्ति को सेबाइन (Sabino) ने इस तरह व्यक्त किया है— “सरकार के ऊपर धन के भयानक प्रभाव का प्लेटो को इतना दृढ़ विश्वास था कि उसे दूर करने के लिए उसे खय सम्पत्ति का ही विनाश करना पड़ा।” हारमोन (Harmon) ने भी लिखा है कि प्लेटो अपने जीवन में आर्थिक विषमता के दुष्परिणामों को देख चुका था और यह भी देख चुका था कि व्यक्तिगत सम्पत्ति और व्यक्तिगत आर्थिक लाभ राजनीतिक शक्ति के लिए सर्वश्रेष्ठ के आधारभूत कारण है, अतः उसने शासक और सैनिक वर्ग के लिए सम्पत्ति के साम्यवाद की योजना प्रस्तुत की ताकि उनमें राजनीतिक शक्ति-प्राप्ति के लिए कोई प्रतिद्वन्द्विता न रहे।”

(2) परिवार अथवा पत्नियों का साम्यवाद (The Communism of Family or Wives) —

प्लेटो ने अभिभावकगण के लिए निजी सम्पत्ति का निषेध करने के साथ-साथ उन्हें निजी परिवार का त्याग कर सारे राज्य की अपना वृहत् परिवार मानने के लिए कहा है। इसमें प्लेटो का उद्देश्य यह था कि शासन और सैनिक वर्ग कचन के समान कामिनी के मोह से भी मुक्त होकर अपने कर्तव्यों का पालन करें। वे इनके कारण प्रलोभनों एवं आकर्षणों के वशीभूत होकर अपने कर्तव्यों की उपेक्षा न करें। प्लेटो का मत है कि परिवार का मोह धन के मोह से अधिक प्रबल होता है और मनुष्य इसके लिए अनेक प्रकार के अनुचित और अनैतिक कार्य करने के लिए भी तैयार हो जाता है। सेबाइन के शब्दों में, “सम्पत्ति की भाँति ही प्लेटो विवाह का भी उन्मूलन करता है। यहाँ भी उसका यही उद्देश्य है।

प्लेटो का विचार है कि मोह पारिवारिक स्नेह बन्धनों के कारण जन्मता है। यदि शासक परिवार के प्रति अनुरक्त होंगे, तो वे राजकाज की ओर पूरा ध्यान नहीं दे सकेंगे। सन्तान सम्बन्धी चिन्ता व्यक्ति की स्वार्थी एवं सकीर्ण बनाती है। यह सम्पत्ति सम्बन्धी आकांक्षा से भी अधिक घातक है। घरों पर बच्चों की शिक्षा-दीक्षा का पूरा प्रबन्ध नहीं हो सकता। घरों की शिक्षा बच्चों को इस योग्य नहीं बना सकती कि वे राज्य की पूरी निष्ठा के साथ सेवा कर सकें।¹ पुनः सेवाइन के ही शब्दों में, "विवाह के सम्बन्ध में प्लेटो का एक और भी उद्देश्य था। पुरुष प्रायः बड़ी लापरवाही से सम्भोग करते हैं। इस तरह की लापरवाही घरेलू जानवरों तक में भी नहीं पाई जाती। किसी भी जाति की उन्नति तभी हो सकती है, जबकि उसके स्त्री-पुरुषों की सम्भोग क्रिया नियन्त्रित हो और केवल कुछ चुने हुए स्त्री-पुरुषों को सम्भोग करने और सन्तान उत्पन्न करने की अनुमति दी जाए।"

परिवार के उन्मूलन के पक्ष में प्लेटो का एक तर्क और है और वह है नारी-जाति की विमुक्ति। प्लेटो के समय में यूनान में नारी-जाति की दशा अत्यन्त शोचनीय थी। उन्हें घर की चाहरदीवारी से बाहर नहीं निकलने दिया जाता था। उनका कार्य-क्षेत्र मकान की दीवारों और परिवार की जंगीलों से जकड़ा हुआ था। प्लेटो की यह मान्यता थी कि नारी-जाति के उत्थान के लिए उनका कार्यक्षेत्र अधिक व्यापक और विस्तृत होना चाहिए। यह तभी सम्भव है, जबकि परिवार अथवा विवाह व्यवस्था को ही समाप्त कर दिया जाए। प्लेटो ने विवाह के अन्त की व्यवस्था कर एथेन्स में स्त्रियों की स्थिति की आलोचना की है, जिनके कार्य-कलाप केवल घरों को चलाने और बच्चों का पालन-पोषण करने तक ही सीमित थे। प्लेटो के विचार में यह अनुचित था। इसके कारण राज्य अपने आधे भावी संरक्षकों की सेवाओं से वंचित हो जाता था। प्लेटो स्त्री एवं पुरुषों में कोई आधारभूत भेद भी स्वीकार नहीं करता। उसके विचार से स्त्रियों में इतनी योग्यता है कि वे राजनीतिक तथा सैनिक कार्य तक में भाग ले सकती हैं। संरक्षक वर्ग की महिलाएँ पुरुषों का सारा काम कर सकती हैं। इसके लिए जरूरी है कि उन्हें पुरुषों की सी शिक्षा मिले और वे सारे घरेलू कामों से छुट्टी पा सकें।

उपरोक्त धारणाओं के आधार पर प्लेटो परिवार या पत्नियों के साम्यवाद की योजना बनाता है। अपने इस सिद्धान्त का स्वरूप बतझमे हुए उसने कहा है—"संरक्षक स्त्री-पुरुषों में कोई भी अपना निजी घर (परिवार) नहीं बनाएगा। कोई भी किसी के साथ व्यक्तिगत रूप से सहवास नहीं कर सकेगा। शामक स्त्रियाँ सब शासक पुरुषों की समान रूप से पत्नियाँ होंगी, उनकी सन्तानें भी समान रूप से सबकी होंगी और न तो माता-पिता अपनी सन्तान को जान सकेंगे और न सन्तान माता-पिता को।" (रिपब्लिक, पृष्ठ 133)। स्पष्ट है कि प्लेटो की साम्यवादी व्यवस्था के अनुसार अभिभावक वर्ग के व्यक्तियों को विवाह करके स्थाई रूप से परिवार बसाने की आज्ञा नहीं है। सुन्दर, स्वस्थ और बलशाली व्यक्ति ही राज्य की आवश्यकतानुसार सन्तानोत्पादन के लिए अस्थायी रूप से विवाह कर सकेंगे और उनसे पैदा होने वाले शिशु राज्य के संरक्षण में पाले जाएँगे। वास्तव में प्लेटो, सर्वोत्कृष्ट नागरियों को राज्य की सेवा के लिए भर्ती करने और उन्हें उच्चतम शिक्षा प्रदान करने के लिए ग्रहस्थ जीवन की चाकरी से स्वतन्त्र करना चाहता था। इस प्रकार उसके द्वारा विवाह-सन्तान का उन्मूलन नारी अधिकारों के समर्थन का एक जबरदस्त दावा था। उसने नारी को पुरुष के स्तर पर उठाया और उसके विवेक-प्रधान स्वभाव को स्वीकार किया।

सार रूप में कहा जा सकता है कि प्लेटो ने अपने परिवार या पत्नियों के साम्यवाद की योजना तीन कारणों से प्रस्तावित की थी—

1. वह परिवार के घातक एवं सकीर्णतावादी अन्तः प्रभावों से अभिभावक वर्ग को मुक्त रखना चाहता था।

2. वह नागरी की मुक्ति तथा समानाधिकार का पक्षपाती था।

3. उत्तम मन्तान-प्राप्ति के लिए प्रजननशास्त्र की दृष्टि से प्लेटो की यह व्यवस्था वांछनीय प्रतीत होती थी।

“उत्तम मन्तान पाने के लिए स्त्री-पुरुष का यौन सम्बन्ध विरहित यौवनकाल में होना चाहिए। अतः प्लेटो ने यह व्यवस्था की है कि, “स्त्रियों 20 वर्ष की अवस्था से लेकर 40 वर्ष की अवस्था तक राष्ट्र के लिए मन्तान उत्पन्न करेंगी और पुरुष पूर्ण यौवन को प्राप्त कर लेने के बाद 25 वर्ष की अवस्था से लेकर 55 वर्ष की अवस्था तक राष्ट्र के लिए सन्तान पैदा करेंगे।” इस अवस्था से पहले मन्तान उत्पन्न करने वालों का कार्य अर्थानिक, अध्यात्मिक और अन्यायपूर्ण होगा। इस निर्धारित प्रजनन-व्यवस्था के पश्चात् “पुरुषों को पुत्री और माता तथा उनके प्रत्यक्ष पूर्वज अथवा सन्तान को छोड़कर तथा स्त्रियों को पुत्र तथा पिता आदि को छोड़कर अन्य किसी के साथ मर्यादित सहवास की स्वतन्त्रता होगी, किन्तु इन अवस्था में गर्भ को जन्म न लेने-देने की व्यवस्था भी की जाएगी।” (रिपब्लिक, पृष्ठ 158)।

माता-पिता का ज्ञान न होने पर पिता-पुत्र आदि वर्जित सम्बन्धों का ज्ञान कैसे हो सकेगा—इसका समाधान प्लेटो ने यह कह कर दिया है कि—“पुरुष वर वनने के बाद सातवें मास से लेकर दसवें मास तक के मध्य में उत्पन्न हुए बच्चों को नर होने पर पुत्र और मादा होने पर पुत्री कहेगा और वे सन्तान उसको पिता कहेगी और इसी प्रकार वह इनकी सन्तानों को पोत्र कहेगा और वे उनके नमुदाय की स्त्रियों एवं पुरुषों को दादा-दादी कहेगी तथा वे सब बच्चे जो कि एक माता-पिताओं के नमुदाय के प्रजनन काल में उत्पन्न हुए हैं, एक-दूसरे को भाई-बहिन मानेंगे।” (रिपब्लिक, पृष्ठ 158)। प्लेटो का विचार है कि इस व्यवस्था से उत्पन्न सन्तानें स्वस्थ एवं सम्पन्न होंगी और राज्य एक विशाल कुटुम्ब का रूप धारण करके एकता की ओर बढ़ सकेगा।

प्लेटो के साम्यवाद की विशेषतायें प्लेटो के साम्यवाद का लक्ष्य आद्य उल्लेख है।

⑩ प्लेटो के साम्यवाद की सम्पूर्ण योजना के अन्तर्गत, चाहे वह साम्यवाद सम्पत्ति का हो या परिवार अथवा विवाह का, यह धारणा सन्निहित है कि आध्यात्मिक बुराइयों को दूर करने की दिशा में बहुत कुछ किया जा सकता है। प्लेटो की चिकित्सा में आध्यात्मिक आहार-समय पहला और मुख्य उपचार है, पर भौतिक पदार्थों की निर्मम शल्य-क्रिया भी उसका एक साधन है। चूँकि आध्यात्मिक बुराइयों के साथ भौतिक दशाएँ गुंथी होती हैं, अतः प्लेटो को लगता है कि भौतिक दशाएँ आध्यात्मिक बुराइयों के कारण हैं, और इसीलिए वह जीवन की भौतिक दशाओं के आमूल-सुधार का पोषक है। प्लेटो का विश्वास है कि साम्यवादी व्यवस्था में आत्मिक जीवन के लिए सबसे अनुकूल परिस्थितियाँ होती हैं। शिक्षा-योजना की भाँति प्लेटो के साम्यवाद का उद्भव भी न्याय के नाम पर हुआ है और यहाँ भी प्लेटो का चरम लक्ष्य है—आध्यात्मिक उत्कर्ष।

⑪ प्लेटो का साम्यवाद ‘एक साध्य नहीं अपितु साधन है।’ “उसका साम्यवाद केवल संरक्षक एवं शासक-वर्ग के लिए है तथा उसका उद्देश्य उन रक्षावटों और प्रलीभनों को दूर करना है जिनके द्वारा राज्य में न्याय की स्थापना में बाधा पड़ती है।” साम्यवाद प्लेटो के लिए उसकी न्याय-धारणा का अनिवार्य परिणाम है। उसके आदर्श राज्य के तीन वर्गों में से दो वर्ग शासक और सैनिक साम्यवादी शासन में रह कर ही बुद्धिमत्तापूर्वक अपना काम कर सकते हैं और उसके नि स्वार्थ भाव से लगे रह सकते हैं। राज्य से जीवन में मनु के जिन भागों अथवा तत्त्वों की वे अभिव्यक्ति करते हैं वे हैं विवेक और उत्साह। यदि उन्हें इन तत्त्वों के कार्य-विशेष को पूरा करने में जुझाना हो तो उस वासना अथवा क्षुधा तत्त्व से छुटकारा पाना होगा जिसका प्रतिनिधित्व तीसरे वर्ग के लोग अर्थात् किसान करते हैं, वे

नहीं। अतः यह आवश्यक है कि वे जीवन के आर्थिक पक्ष का परित्याग करें, क्योंकि जीवने का यह पक्ष वासना अथवा क्षुधा तत्त्व की ही बाह्य अभिव्यक्ति है। इस प्रकार, मन के उच्चतर तत्त्वों की राज्यों में जो उचित स्थिति है, उससे साम्यवादी जीवन का अनिवार्य सम्बन्ध है। यहाँ साम्यवादी जीवन का अर्थ उस जीवन से है जो आर्थिक प्रेरणाओं से मुक्त हो। दार्शनिक प्रकृति का साधन, जिसमें विवेक-तत्त्व का प्राधान्य है—वह विशेषतः आवश्यक शर्त है। साम्यवाद के विवेक या तो निद्रा में निश्चल निस्पन्द पड़ा रहेगा और यदि वह सक्रिय भी हुआ तो वासना अथवा क्षुधा उसके काम में रुकावट डालेगी और उसे स्वार्थ-पूर्ति के कामों में प्रवृत्त करेगी। साम्यवाद विवेक के शासन की आवश्यक शर्त ही नहीं है, वरन् विवेक का प्रकटीकरण ही साम्यवाद के रूप में होता है। विवेक का अर्थ है निस्वार्थता। इसका अभिप्राय यह हुआ कि जो व्यक्ति विवेक से अनुप्राणित होगा वह आत्म-परितोष को ही अपना लक्ष्य बना कर नहीं चल सकता अपितु, अपने आप को बृहत्तर इकाई के कल्याण साधनों में लगाते हुए चलना होगा। प्लेटो ने व्यक्ति की स्वार्थ-रहित और परोपकारी भावना को श्रेष्ठता देने के लिए केवल सम्पत्ति को ही नहीं, अपितु स्त्रियों और बच्चों तक को साम्यवाद के अन्तर्गत ले लिया ताकि सरक्षक वर्ग परिवार के सुख-वन्धन में न सड़कर देश-सेवा में रत रह सकें। प्लेटो की साम्यवादी व्यवस्था का उद्देश्य राज्य का हित-साधन है, न कि उससे सम्बन्धित वर्गों का।

प्लेटो की साम्यवादी व्यवस्था वस्तुतः एक मनोवैज्ञानिक आधार पर आधारित है जिसका उद्देश्य मानव-प्रकृति को विकृति की ओर से ले जाने वाली बाह्य सत्ताओं और उनके भौतिक सुखों का निषेध करना है। उसकी विवाह-व्यवस्था का छेय धार्मिक अथवा प्रेम एवं आकर्षण आदि न होकर केवल राज्य के लिए स्वस्थ सत्तानोत्पत्ति है। विवाह के स्थान पर वह स्वतन्त्र सेक्स सम्पर्क पर बल देता है। प्लेटो ने अपने साम्यवाद में स्पष्ट किया है कि केवल पुरुष ही शासन के अधिकारी नहीं हैं, बल्कि स्त्रियाँ भी। इस क्षेत्र में पुरुषों के समकक्ष हैं। उसने स्त्रियों तथा पुरुषों की आयु को भी निश्चित किया है और उसी व्यवस्था के मध्य औनाचार-से उत्पन्न हुए बच्चों को जैव माना है।

प्लेटो के साम्यवाद की आधुनिक साम्यवाद से तुलना

मैक्सी ने लिखा है कि, "प्लेटो साम्यवादी विचारों का मुख्य प्रेरणा-स्रोत है और रिपब्लिक में सभी साम्यवादी और समाजवादी विचारों के मूल बीज मिलते हैं।" ¹ किन्तु यह धारणा पूर्णतः सत्य नहीं है। वास्तव में दोनों विचारों एवं व्यवस्थाओं में समानता बहुत कम है और असमानता बहुत अधिक। प्लेटो के साम्यवाद और आधुनिक साम्यवाद की समानताओं और असमानताओं का तुलनात्मक चित्रण वास्तविक स्थिति को स्पष्ट करने में उपयोगी होगा।

समानतायें राज्य की तुलना में व्यक्ति के अस्तित्व के महत्त्व को

1. प्लेटो ने अपने आदर्श राज्य की तुलना में व्यक्ति के अस्तित्व को महत्त्व न देते हुए यह माना है कि समुच्चय राज्य में रहकर ही अपने उद्देश्यों की पूर्ति सरलता से कर सकता है। आधुनिक साम्यवाद में भी व्यक्ति राज्य रूपी मशीन का एक पुर्जा मात्र है, जिसे राज्य द्वारा निर्दिष्ट कार्य करने होते हैं।

2. प्लेटो ने अनियमित आर्थिक प्रतियोगिता को कोई महत्त्व नहीं दिया है। मार्क्सवाद-साम्यवाद भी अनियमित आर्थिक प्रतियोगिता में कोई स्थान नहीं देता। अनियमित प्रतियोगिता पर अधिक

3. प्लेटो ने अपने साम्यवाद में व्यक्ति के अधिकारों पर ध्यान न देकर उसके कर्तव्यों पर अधिक बल दिया है। आधुनिक साम्यवाद भी व्यक्ति पर इतने कर्तव्य आरोपित करता है कि वह अपने अधिकारों से वंचित-सा हो जाता है।

4. प्लेटो के साम्यवाद की योजना काल्पनिक और अव्यावहारिक है। मार्क्सवादी योजना का भी यदि गहराई और विस्तार से विश्लेषण करें तो वह अव्यावहारिक ठहरती है। प्लेटोवादी और आधुनिक दोनों ही साम्यवाद नैमित्तिक क्षेत्र में ही संकुचित हो सकते हैं, व्यापक क्षेत्र में नहीं।
 5. प्लेटो ने मानव की स्वार्थ-भावना पर ध्यान न देकर उसकी मूल प्रवृत्तियों का बहिष्कार किया है तथा उनके मनोवैज्ञानिक विश्लेषण की उपेक्षा की है। मार्क्स ने भी व्यक्ति का बहुत-कुछ अव्यावहारिक और मनोवैज्ञानिक चित्रण करते हुए उसकी स्वार्थी वृत्ति पर ध्यान नहीं दिया है। दोनों ही साम्यवाद व्यक्ति के काम, सचय आदि मूल प्रवृत्तियों की उपेक्षा करते हैं।

6. प्लेटो का साम्यवाद एकांगी है, क्योंकि वह मानव-स्वभाव के केवल एक पक्ष को महत्व देता है—नैतिकता और आध्यात्मिकता के पहलू को ही स्पष्ट करता है। आधुनिक साम्यवाद भी प्रधूरा है, क्योंकि उसमें नैतिकवाद तथा आर्थिकवाद को ही प्रधानता दी गई है।

7. प्लेटो उच्च दो वर्गों के निजी सम्पत्ति रखने पर प्रतिबन्ध लगाता है। आधुनिक साम्यवाद भी व्यक्तिगत का विरोधी है।

8. प्लेटो का साम्यवाद दार्शनिक राजा के अधिनायकवाद में विश्वास रखता है, आधुनिक साम्यवाद का विश्वास भी सर्वहारा वर्ग के अधिनायकवाद में है।

9. प्लेटो के साम्यवाद का एक मुख्य उद्देश्य ऊँच-नीच तथा वर्ग-भेदों को मिटाकर एकता की स्थापना करना है। आधुनिक साम्यवाद भी पूँजीवाद के शव पर सबको-समान आर्थिक स्तर प्रदान करना चाहता है, ताकि राज्य में एकता और एकलपता स्थापित हो सके।

10. दोनों ही साम्यवाद राज्य को सुसंयोजित और सुदृढ़ बनाना चाहते हैं।

11. दोनों ही साम्यवाद स्त्रियों और पुरुषों की स्वतन्त्रता तथा उनके समान अधिकारों के समर्थक हैं।

1. प्लेटो के साम्यवाद का दृष्टिकोण आध्यात्मिक, निराशावादी और विरक्तिमूलक है जिसमें मानव-मस्तिष्क तथा नैतिक पहलुओं पर ही आग्रह है। यह अभिभावक वर्ग नि स्वार्थी रूप से राज्य की रक्षा और एकता के लिए कार्य करेंगे। शासकों और सैनिकों को सम्पत्ति और परिवार से वंचित इसलिए किया गया है कि उनका जीवन उत्कृष्ट और श्रेष्ठ हो।

2. इसके विपरीत आधुनिक साम्यवाद का दृष्टिकोण भौतिकवादी, क्रान्तिकारी तथा प्रगतिशील है। यह मानवता को आशावाद का संदेश देता है और द्वैतात्मक और भौतिकवाद में विश्वास रखता है, किसी आध्यात्मिक सत्ता में नहीं। यह क्रान्ति द्वारा सर्वहारा वर्ग की तानाशाही का पोषक है। वर्गहीन और जातिविहीन समाज की स्थापना इसका अग्रणी प्रगतिशील लक्ष्य है।

3. प्लेटो का साम्यवाद श्रमिक और सैनिक वर्ग पर ही लागू होता है, उत्पादक वर्ग पर नहीं। उत्पादन के साधनों पर उत्पादक वर्ग का एकाधिकार स्थापित किया गया है, किन्तु उपभोग की वस्तुओं के वितरण का अधिकार शासक-वर्ग के पास है। प्लेटो के साम्यवाद में बौद्धिक अभिजात्य-तन्त्र को प्राथमिकता प्राप्त है, साम्यवादी विचारधारा को नहीं। इस विचारधारा को दूसरी रक्षा-पत्ति के रूप में प्रस्तावित किया गया है और पूँजीपति वर्ग मुरक्षित है।

4. आधुनिक साम्यवाद में किसान और मजदूर वर्ग के लिए ही साम्यवादी योजना प्रस्तावित है। उत्पादन के साधनों और वितरण तथा उपभोग की व्यवस्था पर भी राजकीय नियन्त्रण रखा गया है, किसी वर्ग-विशेष का नहीं। इस प्रकार वर्तमान साम्यवादी व्यवस्था किसी वर्ग-विशेष के लिए न होकर सारे समाज के लिए है—ऐसे समाज के लिए जो वर्ग-विहीन और जाति-विहीन होगा। आधुनिक साम्यवाद में साम्यवादी विचारधारा को सर्वोच्चता प्रदान की गई है।

५. प्लेटो के साम्यवाद में वर्ग निहित है और साथ ही इसमें राज्य का भी लोप नहीं होता। आधुनिक साम्यवाद में वर्ग-विहीन समाज की व्यवस्था है, इनमें सर्वहारा वर्ग की तानाशाही के बाद राज्य के लोप हो जाने का विधान है।

६. प्लेटो के साम्यवाद में सामाजिक परिवर्तन तार्किक ढंग से होता है जबकि आधुनिक साम्यवाद में सामाजिक परिवर्तन एक ऐतिहासिक अनिवार्यता है।

७. प्लेटो का साम्यवाद एक दार्शनिक अथवा राजनीतिक साम्यवाद है। जिसका प्रधान लक्ष्य राज्य की हित-साधना है। इसके विपरीत आधुनिक साम्यवाद, आर्थिक साम्यवाद है जिसका मूल लक्ष्य शोषण का उन्मूलन है। अस्वच्छता प्लेटो के साम्यवाद के जन्म का कारण है जबकि आधुनिक साम्यवाद आर्थिक समानता की उपज है।

८. प्लेटो के साम्यवाद की प्राप्ति का मार्ग नैतिक-राज्य है जबकि आधुनिक साम्यवाद की प्राप्ति का मार्ग क्रान्ति और प्रचार है। आधुनिक साम्यवाद प्लेटो की भांति आत्म-समय और आत्म-नियन्त्रण के साधनों का उद्घोष नहीं है।

९. प्लेटो के साम्यवाद में राजनीतिक एवं आर्थिक शक्तियों को पृथक्-पृथक् हाथों में सौंपा गया है। इसके विपरीत आधुनिक साम्यवाद में दोनों शक्तियों को पृथक् नहीं माना गया है। यह राजनीति तथा अर्थ को पर्यायवाची मानता है।

१०. प्लेटो के साम्यवाद में सम्पत्ति और परिवार दोनों पर सामूहिक स्वामित्व की व्यवस्था है। आधुनिक साम्यवाद केवल पूँजी के ही सामूहिक स्वामित्व का आयोजन करता है। इसमें पत्नियों के समूहीकरण जैसी कोई बात नहीं है।

११. प्लेटो का साम्यवाद उच्च वर्गों की प्रधानता देता है, आधुनिक साम्यवाद निम्न और क्रमिक वर्गों का पहला कुलीन तन्त्र का पोषक है, दूसरा कुलीन तन्त्र का विरोधी और तथाकथित 'जनतन्त्र' का पोषक।

१२. प्लेटो का साम्यवाद सुधारवादी है। यह न्याय की स्थापना द्वारा सुधार का आकांक्षी है। आधुनिक साम्यवाद क्रान्ति के माध्यम से परिवर्तन का पोषक है।

१३. प्लेटो का साम्यवाद एक राज्य तक ही सीमित है जो यूनान, नगर-राज्य की पृष्ठभूमि में ही सम्भव है। उसके विपरीत आधुनिक साम्यवाद, सम्पूर्ण विश्व का कार्याकल्प करना चाहता है, यह अन्तर्राष्ट्रीय है।

१४. प्लेटो का साम्यवाद विभिन्न वर्गों में सामञ्जस्य और एकता स्थापित करता है जबकि आधुनिक साम्यवाद वर्ग-सर्प को अनिवार्य मानते हुए उसके द्वारा ही वर्ग-विहीन समाज की स्थापना का हामी है।

१५. प्लेटो के साम्यवाद में कार्य के विशेषीकरण पर बल दिया गया है और विभिन्न वर्गों में कार्य का विभाजन किया गया है। आधुनिक साम्यवाद का आग्रह सामूहिक कार्य पर है।

अतः हम देखते हैं कि प्लेटो के प्राचीन और मार्क्स के वर्तमान साम्यवाद में मौलिक अन्तर है। तेलर (Taylor) ने यह सत्य ही लिखा है—“रिपब्लिक के समाजवाद और साम्यवाद के सम्बन्ध में बहुत कहा जाने के बावजूद भी वस्तुतः इस ग्रन्थ में न तो सामाजवाद पाया जाता है और न कहीं साम्यवाद मिलता है।”

प्लेटो के साम्यवाद की अरस्तू द्वारा आलोचना

प्लेटो की साम्यवादी योजना की एक और अरस्तू ने आलोचना की है, तो दूसरी ओर वर्तमान दृष्टिकोण से भी उसके व्यावहारिक एवं अमनोवैज्ञानिक पक्ष सामने आते हैं। अरस्तू के प्रमुख आलोचना-बिन्दु अग्र प्रकार हैं।

1. प्लेटो की सम्पत्ति-विषयक साम्यवाद की योजना समाज में सघर्ष और फूट की प्रवृत्ति को बढ़ाने वाली है। वैयक्तिक सम्पत्ति में व्यक्तिगत स्वार्थ का एक क्षेत्र अलग होता है, अतः पारस्परिक कलह का एक प्रमुख कारण स्वतः ही दूर हो जाता है, लेकिन प्लेटो के साम्यवाद में इस तरह के वैयक्तिक क्षेत्र की अनिश्चितता के कारण विवादों को बढ़ावा मिलेगा। इससे समाज की उन्नति को धक्का पहुँचेगा। समाज की वास्तविक प्रगति सम्पत्तिशाली व्यक्तियों द्वारा विकसित विविध दृष्टियों द्वारा ही हुआ करती है। विविधता का शत्रु

2. प्लेटो का साम्यवाद विविधता का शत्रु है और बिना विविधता के बौद्धिकता का विकास नहीं हो सकता। एकता में अनेकत्व आवश्यक है, यदि निर्जीव एकरूपता स्थापित की गई तो वह हानिकारक तथा घातक होगी। सम्पत्ति के गुणों की अवहेलना

3. प्लेटो ने सम्पत्ति के गुणों की अवहेलना की है। सम्पत्ति को एक बुराई, एक अवगुण तथा पथभ्रष्ट करने वाली एक दुर्बलता मात्र बताना भ्रामक है। सम्पत्ति तो एक गुण, एक प्रेरणाशक्ति और एक स्वाभाविक आवश्यकता है। सम्पत्ति परिवार का एक आवश्यक अंग है जिसके बिना स्वस्थ और सुखी जीवन सम्भव नहीं हो सकता। सम्पत्ति ग्रहण करने का भाव ही व्यक्तियों को गौरव की अनुभूति देता है। उत्पादन और वितरण में एक-सा अनुपात

4. प्लेटो की साम्यवादी व्यवस्था से उत्पादन और वितरण में एक-सा अनुपात नहीं रहता। वे व्यक्ति जो कठोर श्रम के द्वारा अधिक उत्पादन करते हैं उतना ही प्राप्त करेंगे जितना कि कम श्रम करने वाला व्यक्ति, यह अनुचित है। ऐतिहासिक आधार दोषपूर्ण

5. प्लेटो का सम्पत्ति सम्बन्धी साम्यवाद ऐतिहासिक आधार पर भी दोषपूर्ण है। यदि सम्पत्ति का साम्यवाद एक श्रेष्ठ व्यवस्था होती तो समाज इसे स्वीकार करता और इतिहास उससे अवगत होता। जिस व्यवस्था को समाज ठुकराता है, उसकी अपूर्णता स्पष्ट है। समाप्त करने से बचें

6. प्लेटो जिन बुराइयों को दूर करने के लिए साम्यवादी व्यवस्था का आयोजन करता है, वे बुराइयाँ सम्पत्ति पर स्वाभित्व को समाप्त करने से नहीं मिलेंगी। इस व्यवस्था से मनुष्य के मन से ईर्ष्या, द्वेष, सघर्ष, लालच और शोषण आदि की भावनाएँ समाप्त नहीं हो पाएँगी। इन मानसिक रोगों का उपचार तो मानसिक ही होना चाहिए। अथर्ववेदिक

7. प्लेटो का सम्पत्ति का साम्यवाद अव्यावहारिक है जिसे लागू करने से अनेक नवीन और अधिक भीषण समस्याओं का जन्म होगा। वह व्यक्ति के व्यक्तित्व को समाप्त कर उसे एक म्वचालित यन्त्र मात्र बना देगा। राज्य के अस्तित्व की खतरा

8. व्यक्तित्व और परिवार को कुचल कर एकता की स्थापना के प्रयत्नों को उचित नहीं कहा जा सकता। यह व्यवस्था तो राज्य के अस्तित्व को ही खतरा पहुँचाती है। राज्य समस्त सत्ताओं का एक नरका है और परिवार ऐसी राज्य रूपी सत्ता की एक इकाई है। श्रीन शिव में अराजक

9. प्लेटो की स्त्रियों के सामूहिक स्वामित्व की योजना से यौन-क्षेत्र में अराजकता उत्पन्न हो जाएगी। एक सुन्दर स्त्री को प्राप्त करने की कामना अनेक पुरुष करेंगे और तब स्वाभाविक सघर्ष और विवादों का जन्म होगा। पत्नियों के साम्यवाद के कारण स्मृत्य दूना और द्वेष का घर बन जाएगा। शैक्षिकता या पशुवृत्त पर अधिष्ठान

10. प्लेटो का परिवार या स्त्री सम्बन्धी साम्यवाद मानव नैतिकता और पवित्रता पर भीषण आघात करने वाला है। पिता को पुत्री, माता को पुत्र और भाई को बहिन का ज्ञान न होने से कोई किसी के भी साथ सहवास कर सकता है जिससे पशु-जगत में पाई जाने वाली नैतिक अराजकता जन्म लेगी। अज्ञानजनित केप से खतरा के अरण्य में अराजक

11. प्लेटो द्वारा सार्वजनिक रूप से बच्चों के भरण-पोषण और शिक्षा की व्यवस्था की जासूचना करते हुए अरस्तू का कहना है कि अनायास्य के आन्धों के समान ही सार्वजनिक रूप

से न तो वच्चो को उच्च शिक्षा-दीक्षा दी जा सकेगी और न ही उनमें नागरिकों के गुरुओं को भरा जा सकेगा।

12. लेटों के साम्यवाद में उत्पादक वर्ग की स्पेक्षा की गई है जो जनता का अधिकतम भाग होता है। साथ ही यदि यह व्यवस्था अच्छी है तो इसे पहले श्रमिक वर्ग पर ही लागू किया जाना चाहिए था जो अभिभावक वर्ग की स्पेक्षा कम ज्ञानी और कम शिक्षित श्रोता है।

राज्यों को यहाँ से विनवत हरके प्लेटो स्वयं की उसकी एतता को धृत्त-न्यस्त

14 परिवार संबंधी सामंजस्य और अष्टावहारिक
व्यावहारिकता की दृष्टि में भी परिवार सम्बन्धी सामंजस्य प्रवर्धित है। परिवार तो

14 वायवहारिकता की दृष्टि में भी परिवार मन्वन्वी मान्यता प्रयुक्त है। परिवार तो आत्मा की अभिव्यक्ति का उत्तम स्वान और यौन सम्बन्धों के नियमानुसार सञ्चालन की एक अनुशासित मन्था है। जिस समाज में, जिसमें अपने तथा अन्य व्यक्तियों के समस्त प्राकृतिक और सामाजिक संबंधों का ज्ञान होता है अपराध कम होते हैं परन्तु उन समाज में, जहाँ मन्वन्व्य भाग ही नहीं, घटनाएँ और अपराध बहुत अधिक हो जाते हैं। प्रति-विद्यावासी

15. प्लेटो का मान्यवाद प्रतिनिधावादी है। वह नमाज तो प्रगति की ओर न ले जाकर पीछे की ओर ले जाता है। विवाद की जिस प्रकार की व्याख्या की गई है, वह प्रगति के बल की बरकतों की जातियों की प्रथाओं का ध्यान दिनाती है।

16 राज्य द्वारा खेती-पशुओं के सम्मान में राजताम्र तथा अन्नावहारिक है। पशु-जंगल के उदाहरणों को मानव समाज पर लागू करना न उपयोगी न श्रुत है और न ही वांछनीय।

प्लेटों के साम्यवाद की आधुनिक आलोचना.

(1) प्लेटो के राज्यवाद की वर्तमान प्रतिक्रियाएँ भी बहुत-कुछ गहरी हैं जो बरूटो ने की हैं। वास्तव में प्लेटो ने मानव-प्रकृति का बड़ा व्यवहारिक और अमूर्तवादी ज्ञानिक अर्थ लिया है। उसने इस अर्थ की उपेक्षा कर दी है कि राज्य की तरह व्यक्ति का भी वास्तविक है। राज्य व्यक्ति की सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति करने का एक माध्यम है और इसे व्यक्ति की प्रकृति तथा आवश्यकताओं का ध्यान रखना चाहिए। व्यक्ति एक उद्देश्य है जबकि राज्य इन उद्देश्यों की पूर्ति का माध्यम है, किन्तु प्लेटो ने तो राज्य को उद्देश्य बना दिया है।

(2) प्लेटो ने मनुष्य की मूल प्रवृत्ति का भी त्रिकुल विपरीत पक्ष लिया है। उसका सम्बन्ध तब परिवार सम्बन्धी साम्यवाद कोरा कान्पनिक है, जो बच्चा, क घरातल पर खरा नही उतरता। ननुष्य एक सामाजिक प्राणी है और मन्मे अन्निक सामाजिकता का प्रारम्भ उसे अपने परिवार मे ही प्राप्त होता है। यदि व्यक्ति को पारिवारिक मुख से वंचित रखा जाएगा तो उसमे ज्वासीनता और कटुता घर घर लेगी और वह स्नेह, कल्याण आदि के भावों के प्रति विरक्त हो जाएगा। उसमे ऐसी मनोवैज्ञानिक प्रवृत्तियों का विकास होगा कि वह निराशामय और विनयी हो जाएगा जिसे इन्त्याय, दुर्गाचार एवं अनुचित कार्य करने मे कोई सकोच नही होगा।

(3) प्लेटो की विवाह-मंथार योजना के अनेक पक्ष हैं। अनेक प्रयोजन हैं। वह अच्छी सन्तान पैदा करने की योजना है, वह स्त्रियों के उद्धार की योजना है, वह परिवार के राष्ट्रीयकरण की योजना है। उनका उद्देश्य है कि मनुष्य सुख, स्त्रियों को और साथ ही पुरुषों को भी अधिक स्वतन्त्रता मिले ताकि वे अपनी क्षमताओं का अधिकतम विकास कर सकें। ये उद्देश्य ऐसे हैं जिनसे हम आसानी से महमत् हो सकते हैं। पर उसके माधुन्य स्वीकार करना कठिन है। स्त्रियों के उद्धार की योजना से बहुतो को सहानुभूति हो सकती है, पर योजना के मूल में जो तर्क है वे सम्यह पैदा करते हैं। आखिर, स्त्री-पुरुष में सिर्फ यही भेद नहीं कि पुरुष बीज ढालता है और स्त्री गर्भ-धारण करती है। स्त्री का स्त्रीत्व कोई अलग-थलग चीज नहीं होती कि वस केवल इसी नाते वह पुरुष से भिन्न है। स्त्री तो अपनी प्रकृति में परिवार का प्राण होती है और इस बात की भूलने का अर्थ है परिवार का प्राणान्त। विविध

वात है कि प्लेटो यह मूल्य चुकाने को तत्पर है। प्लेटो भूल जाता है कि प्रकृति से ही स्त्री का अपना एक विशिष्ट कार्य है और यह कार्य शिशु पालन-केन्द्र को सौंपना उसे कभी स्वीकार न होगा। उसके बच्चों को बड़े होने में लम्बा समय लागता है, पालन-पोषण के बिना उनका काम नहीं चल सकता, अतः यह काम स्त्री को जिन्दगी भर तक करना होगा। अविवाहिता नारी ससार के उन्मुक्त कर्म-क्षेत्र में उतर सकती है, विवाहिता स्त्री का जीवन-कर्म उसके लिए तैयार रहता है और निश्चय ही किसी भी राज्य की सच्ची नीति यह कभी नहीं हो सकती कि मातृत्व का अन्त कर दिया जाए। राज्य का तो यह पुनीत कर्त्तव्य है कि वह मातृत्व को एक विशिष्ट कार्य माने, समाज के प्रति एक देन स्वीकार करे। इसी में न्याय की सिद्धि है।¹

(4) प्लेटो की अस्याई और राज्य नियन्त्रित विवाहों की योजना भी अव्यावहारिक है। माँ-बच्चे के सम्बन्ध की तरह पति-पत्नी के सम्बन्ध का भी आजीवन महत्त्व होता है और यह असम्भ्रम है कि स्त्री-पुरुष वस सम्भोग के लिए एक-दूसरे से मिलें और फिर अपनी-अपनी राह चल दें। उनके मिलन का मुख्य प्रयोजन केवल यही नहीं होता, अपितु वे 'जीवन-मैत्री' के लिए एक-दूसरे से मिलते हैं, दोनों के समान हित ही उनके परिणय-सूत्र का आधार बनते हैं। जीवन को सही दिशा में ढालने वाले जो अनेक प्रभाव हैं उनमें से एक है—सच्चे विवाह की मैत्री अथवा स्थाई आध्यात्मिक संयोग। वस्तुतः प्लेटो ने विवाह-सूत्र के सच्चे स्वरूप के प्रति न्याय नहीं किया है और न ही उसने परिवार के नीतिक मूल्य, महत्त्व एवं आवश्यकता को ही समझा है।

(5) यह एक अव्यावहारिक और अरुणात्मक बात है कि व्यक्ति निजी सम्पत्ति पर अधिकार रखे और राज्य द्वारा निमित्त वैरैयम् में भोजन करे। यह तो उनके साथ एक प्रकार के कंदियों और दासों का सा व्यवहार होगा और उनकी अपनी कोई स्वतन्त्र इच्छा नहीं रहेगी। ऐसा साम्यवाद असन्तोष को पैदा कर विलम्बों को जन्म देगा।

(6) प्लेटो के साम्यवाद का एक गम्भीर दोष यह है कि वह जिस सच्ची आत्म-भावना को जगाना चाहता है, उसी के आवार को नष्ट करके वह उसकी सम्भावना का अन्त कर देता है। वह व्यक्ति को सोचने, समाज के सदस्य के रूप में काम करने और सामाजिक इच्छा की अभिव्यक्ति करने का अधिकार अर्थात् आवश्यक परिस्थितियाँ नहीं देता। प्लेटो व्यक्ति के लिए उस सब का निषेध कर देता है जो उसके चिन्तन और कर्म-क्षेत्र की तथा किसी भी इच्छा की अभिव्यक्ति की आवश्यक परिस्थिति है।

(7) प्लेटो की माँग है कि व्यक्ति राज्य से निचले स्तर की किसी व्यवस्था अथवा योजना से अपने आपको अभिन्न नहीं करेगा। यह मान्यता इतनी ऊँची है कि मनुष्य उस तक नहीं पहुँच सकता। प्रत्येक व्यक्ति अपने आप को एक अपेक्षाकृत निचली योजना और सकृचित व्यवस्था से अभिन्न कर लेता है और वैसा किए बिना रह नहीं सकता। यह व्यवस्था या योजना है—परिवार।

(8) स्त्रियों और बच्चों का साम्यवाद एक और दृष्टि से भी अव्यावहारिक है। केवल सन्तानोत्पत्ति के लिए ही दार्शनिक शासक यौनाचार करे, यह सम्भव नहीं लगता। प्रथम तो यह आवश्यक नहीं है कि किसी विशेष अवस्था के पुरुष के साथ केवल सन्तानोत्पत्ति के लिए ही मिले और यदि ऐसा हुआ तो, शनैः-शनैः एक अवस्था ऐसी आ जाएगी जबकि वे परिवार बनाते लग जाएंगे। फिर जो दार्शनिक अपने बच्चों को पहचानने जंगे तो अवश्य ही पक्षपात भी होगा और इस प्रकार इस व्यवस्था के जो ध्येय प्लेटो ने रखे हैं वे प्राप्त नहीं हो सकेंगे।

(9) प्लेटो का साम्यवाद प्रजातान्त्रिक न होकर अभिजनतान्त्रिक (Aristocratic) है। उसके राज्य में केवल दार्शनिक राजा-रानियाँ ही शासन करेंगे। उसके साम्यवाद का सिद्धान्त राज्य के तृतीय उत्पादन वर्ग पर नहीं लापू होता क्योंकि वे निजी सम्पत्ति का उपभोग कर सकेंगे एवं परिवार के साथ रह सकेंगे। इसी प्रकार प्लेटो साम्यवाद की योजना करते समय नागरिकों के बहुसंख्यकों को उस

व्यवस्था से अछूता रखता है। उसका सम्पत्ति सम्बन्धी साम्यवाद केवल सरक्षक तथा सामक वर्ग के लिए ही है और इसमें राज्य में दो वर्ग उत्पन्न होकर समाज तथा समानता की स्थापना को आघात पहुँचेगा।

प्लेटो के साम्यवाद का रूप : अर्द्ध-साम्यवाद

प्लेटो के साम्यवाद का रूप है, उस रूप में उसे माध्यमवाद कहा गया है। इस मन्दर्म में प्रो. वार्कर ने अपना विद्वत्तापूर्ण विवेचन प्रस्तुत किया है—

“प्लेटो का साम्यवाद सम्पूर्ण सामाजिक इकाई की मर्यादा नहीं है। जिस समाज में उसकी स्थापना होगी, उसके आधे से कम लोगों पर और आधे में कहीं कम पदार्थों पर उसका असर पड़ेगा। इसमें व्यावहारिक और सिद्धान्तिक दोनों कठिनाइयाँ उठ पड़ी होती हैं। पहली व्यावहारिक कठिनाई यह है कि साम्यवाद की जो व्यवस्था समाज के एक भाग पर लागू होनी है, उसका व्यवहार में व्यक्तिगत सम्पत्ति की उस व्यवस्था के साथ कैसे संगन्ध हो सकेगा जो समाज के ज़ेप हिस्सों पर लागू होती है? यदि व्यक्तिगत सम्पत्ति फूट का कारण है तो तीसरे वर्ग के सदस्यों में भी उसे भी रद्द करने दिया जाए? उसके कारण इस वर्ग में फूट की प्रवृत्ति पनपेगी और चूँकि सरक्षक भौतिक साधनों से वंचित होंगे, अतः हो सकता है कि वे उस वर्ग के लड़ाई-भगड़े रोकने में असमर्थ रहें जिसके पास सम्पत्ति का वर्ण होगा। यह बात भी आसानी से समझ में नहीं आती कि आध्यात्म-पथ के जो पथिक सम्पत्ति से और उसके स्वामित्व से जन्मित प्रेरणाओं से भी वंचित होंगे, वे नामान्य लोगों के कर्मों और उनकी प्रेरणाओं को कैसे समझे और कैसे उन्हें बश में रखेंगे? इस व्यावहारिक कठिनाई में ही प्लेटो की योजना की सिद्धान्तिक कठिनाई प्रस्फुटित होती है। प्रश्न उठता है कि क्या अर्द्ध-साम्यवाद की पद्धति प्लेटो की अपनी मूल स्थापनाओं का तर्कमग्न निष्कर्ष है और क्या राज्य के सभी वर्गों पर लागू होने वाली सामान्य साम्यवाद की व्यवस्था उन मूल स्थापनाओं के अधिक अनुरूप नहीं होती? स्पष्ट है कि इस प्रश्न का उत्तर इस बात पर भी निर्भर है कि प्लेटो की मूल स्थापनाओं का वास्तविक स्वरूप क्या है? प्लेटो मान लेता है कि मानव-मन के तीन तत्त्वों के अनुरूप ही राज्य में तीन वर्ग पाए जाते हैं। वह यह भी मान लेता है कि जिस प्रकार मन के प्रत्येक तत्त्व को अपने नियत काम तक ही सीमित रहना चाहिए, उसी प्रकार राज्य के तीनों वर्गों को भी मन के जिस-जिस तत्त्व के अनुरूप हों, उसी तत्त्व के कार्य-कलापों की सीमा को अपनी सीमा समझना चाहिए। इस तरह, प्लेटो शासक और योद्धा वर्गों के लिए तो साम्यवादी पद्धति की व्यवस्था करता है और उत्पादक वर्ग के लिए व्यक्तिगत सम्पत्ति की पद्धति भी। इसका आधार यह है कि शासक और योद्धा वर्ग विवेक तथा उत्साह के जिन तत्त्वों का प्रतिनिधित्व करते हैं उनके क्रियान्वयन-के लिए तो आवश्यकता है साम्यवाद की और उत्पादक वर्ग जिस वासना या क्षुधा तत्त्व की अभिव्यक्ति करता है उनके लिए जरूरत है व्यक्तिगत सम्पत्ति की। यदि हम यह मूल सिद्धान्त स्वीकार कर लेते हैं और इस प्रकार त्रि-वर्ग-व्यवस्था की धारणा लेकर चलते हैं जिसमें प्रत्येक वर्ग मन के एक भिन्न तत्त्व की अभिव्यक्ति करता हो, तो हम अर्द्ध-साम्यवाद की उसी व्यवस्था पर जा पहुँचेंगे जिस पर प्लेटो पहुँचा था। हम सामान्य साम्यवाद की व्यवस्था तभी पा सकेंगे जब हम भिन्न स्थापना से आरम्भ करें। हम कह सकते हैं कि यदि व्यक्तियों के रूप में हम सब के मन में तीन तत्त्व होते हैं तो समाज के अग्र-भूत सदस्य होने के नाते भी हम सब में तीन तत्त्व होते हैं—यद्यपि यह सम्भव है कि किसी में एक तत्त्व की प्रबलता होती है तो किसी में दूसरे की, और हम यह भी कह सकते हैं कि यदि हम सब में तीन तत्त्व हैं तो हमें छूट होनी चाहिए कि हम उन तीनों से काम लें और इसके लिए जो परिस्थितियाँ आवश्यक हों वे हमें मिलें। इसका परिणाम एक और तो यह होगा कि सरक्षकों में क्षुधा अथवा वासना सक्रिय होगी जिसके फलस्वरूप सरक्षक आर्थिक गतिविधि में भाग लेंगे और विशिष्ट साम्यवाद का त्याग कर देंगे जो उन्हें इस गतिविधि से रोकता है, और दूसरी ओर यह होगा कि उत्पादक वर्ग में विवेक सक्रिय होगा जिसके फलस्वरूप उसके भी सहविवेक का विकास होगा।

घोर यदि हम सिद्धांत के लिए साधन मानें तो भी सामान्य साम्यवाद में भागीदार रहेगा। यदि हम तब हम में भेद करे, यदि हम मान लें कि विवेक मध्य में पाया जाता है और सभी में उसे स्थिति होना चाहिये, घोर यदि हम यह भी मान लें कि तब में विवेक के सक्रिय होने के लिए साधनवाद चाहिये है, भी हम सभी मूल स्थापनाओं में उस पूर्ण साम्यवाद का निष्कर्ष निकाल सकते हैं जो प्लेटो अपनी मूल स्थापनाओं में नहीं निगमन करता, पर हम तत्कालीनता की मूल स्थापनाओं को स्वीकार कर लेते हैं वह परिणाम निम्नलिखित है। हमने प्लेटो की व्याख्या नहीं की, उसका पुनरावेदन किया है।

बार्कन के अनुसार, डार्विन। विवेकन के प्रकाश में, "हम बात की व्याख्या की कोई आवश्यकता नहीं है कि प्लेटो सामान्य साम्यवाद की व्याख्या तब क्यों नहीं पहुँचा। मोधी सच्ची बात यह है कि हम मध्य में व्यवस्था में जो उनके सामान्य मिश्रणों के अनुरूप हो है और न वह उन मिश्रणों का निष्कर्ष ही हो सकती है। यह ठीक है कि प्लेटो ने एकता पर जोर दिया है और एकता की वेदी पर स्त्री-पुरुष के भेद को स्वीकार कर दिया है, किन्तु भेद घोर विवेकीकरण पर भी उसका कोई कम प्रभाव नहीं रहा है और उन्हीं के लिए उनमें भेद बना रहने दिया है, बल्कि उसे और भी गहरा कर दिया है। मध्यविवेक ज्ञान अन्तर्गत होना है, उनका उमें दृढ़ विश्वास है। जो लोग हम ज्ञान के योग्य होते हैं उनमें घोर तब सामान्य ज्ञान में भेद होना है—यह भी उसका दृढ़ विश्वास है। चूँकि प्लेटो साम्यवाद में उनमें प्रतीति उदाहरण के लिए प्राकृतिक समझता है, मत. वह साम्यवाद की उन्हीं के ऊपर और फिर उन्हीं के ऊपर मान्य करना है।"

रिपब्लिक में आदर्श राज्य (The Ideal State in 'The Republic')

प्लेटो के समय यूनान में जो राजनीति में अराजकता व्याप्त थी, उसी की प्रतिक्रियास्वरूप हमने एक 'आदर्श राज्य' की कल्पना कर उसे 'रिपब्लिक' में प्रस्तुत किया है। प्लेटो चाहता था कि उनमें राजनीतिज्ञ ऐसे हों जो अच्छा जीवन बसा है और 'सत्' बसा है—उसे समझ पाएँ और तत्पश्चात् यह समझें कि राज्य का नष्टन किम प्रकार किया जा सकता है। प्लेटो का 'आदर्श राज्य' सभी ज्ञान वाले समय और सभी स्थानों के लिए एक आदर्श का प्रस्तुतीकरण है। उसने वास्तविकता पर ध्यान न देकर आदर्श की कोणी कल्पना अपने इस ग्रन्थ में की है और उसी आदर्श के हेतु उसने राज्य के सभी पहलुओं पर विचार किया है। उसके 'आदर्श राज्य' की कल्पना वस्तुतः एक उस चित्रकार की तरह है जो अपने चित्र को सुन्दर रूप देता है, किन्तु चित्र बनाने समय यह नहीं सोचता कि उसका चित्र वास्तविक है या केवल आदर्श मात्र। वह उसमें आदर्श प्रस्तुत करने का प्रयत्न करता है। प्लेटो ने भी अपने 'आदर्श राज्य' की कल्पना करते समय उसकी व्यावहारिकता की उपेक्षा की है।

यद्यपि प्लेटो के विचारों में व्यावहारिकता की कमी है, लेकिन हमें उस पृष्ठ-भूमि को नहीं भूलना चाहिए, जिनमें उसके मस्तिष्क में 'आदर्श राज्य' की कल्पना जाग्रत की। प्लेटोकालीन यूनानी समाज में जो अराजकता व्याप्त थी, उसी के निराकरण हेतु उसने एक आदर्श राज्य की कल्पना की। उसने सभी उपस्थित बुराइयों का निराकरण करने का प्रयास किया। अपने देश में व्याप्त तत्कालीन दोषों को देखकर ही उनको दूर करने के लिए उसने 'आदर्श राज्य' की रूपरेखा तैयार की और वह राजनीति से दर्शन की ओर उन्मुख हुआ। उसने राज्य के लिए यह आवश्यक समझा कि शासन का अधिकार केवल ज्ञानी दार्शनिकों को ही होना चाहिए जिन्हें 'अच्छे' या 'शुभ' का विस्तृत ज्ञान है।

राज्य का स्वरूप—राज्य और व्यक्ति का सम्बन्ध.

प्लेटो व्यक्ति और राज्य में जीवाणु और जीव का सम्बन्ध मानता है। उसका विश्वास है कि जो गुण और विशेषताएँ अल्प मात्रा में व्यक्ति में पाई जाती हैं वे ही विशाल रूप में राज्य में पाई जाती हैं। राज्य मूलतः मनुष्य की आत्मा का बाह्य स्वरूप है, अर्थात् आत्मा (चेतना) अपने पूर्ण रूप

मे जब बाहर प्रकट होती है तो वह राज्य का स्वरूप धारण कर लेती है। राज्य व्यक्ति की व्यक्तित्वों का विराट् रूप है। व्यक्तियों की चेतना और गुण ही राज्य की चेतना का निर्माण करते हैं। व्यक्ति की सस्थाएँ उसके विचार का सस्थागत स्वरूप हैं। उदाहरण के लिए राज्य के कानून व्यक्ति के विचारों से उत्पन्न होते हैं, न्याय उनके विचार से ही उद्भूत है। ये विचार ही विधि-सहिताओं और न्यायालयों के रूप में प्रतिमान होते हैं।

प्लेटो ने यह बतलाया है कि मनुष्य की आत्मा में तीन तत्त्व होते हैं—विवेक, उत्साह और क्षुधा (Reason, Spirit and Appetite)। आत्मा में मूल, क्षुधा अथवा बुभुक्षा (Appetite) का जो अघोषित तत्त्व होता है, उससे व्यक्ति में राग, द्वेष, प्रेम, वासना, अपने शरीर को सुखी और सन्तुष्ट करने की नाना इच्छाएँ, आकांक्षाएँ और अभिलाषाएँ उत्पन्न होती हैं। दूसरा तत्त्व विवेक अथवा बुद्धि (Reason) का है। इसके दो कार्य हैं—इसके कारण मनुष्य ज्ञान प्राप्त करना चाहता है और उसके द्वारा अपने वातावरण को समझता है। वह मनुष्यों को बतलाता है कि उन्हें कौन-से कार्य करने चाहिए और कौन-से नहीं। यह प्रेम करने में सहायक होकर मनुष्य को एकता के सूत्र में बाँधता है, अतः ये तत्त्व राज्य के लिए अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। इन दोनों तत्त्वों के बीच में 'साहस' अथवा 'उत्साह' (Spirit) का गुण या तत्त्व है, दूसरे शब्दों में इसे 'शूरता' भी कह सकते हैं। इसका कार्य मनुष्यों को युद्ध की प्रेरणा देना है। महत्वाकांक्षा और प्रतिस्पर्धा की भावनाएँ इसी से उत्पन्न होती हैं। यह गुण विवेक का स्वाभाविक साथी है। इसके कारण मनुष्य अन्याय में घृणा करता है और न्याय का साथ देता है। प्लेटो ने इसे बुद्धि या विवेक (Reason) का सहगामी कहा है। आत्म के स्वर्ण में यह विवेक का पक्ष होता है। मनुष्यों में अन्याय का प्रतिरोध करने तथा न्याय को स्वीकार करने की यह भावना उत्पन्न करता है।

प्लेटो का कहना है कि मानवीय आत्मा में पाए जाने वाले ये तीनों गुण अथवा तत्त्व राज्य में भी पाए जाते हैं। इन्हीं के आधार पर राज्य का निर्माण होता है। जिस प्रकार व्यक्ति द्वारा किए जाने वाले सारे कार्य आत्मा से प्रेरणा लेते हैं उसी प्रकार राज्य के सभी कार्यों का उद्भव उन्हें निमित्त करने वाले मनुष्यों की आत्माओं से होता है। प्लेटो के शब्दों में, "अप्यो का जन्म वृक्षों या चूड़ानों से नहीं अपितु उनमें बसने वाले व्यक्तियों के चरित्रों से होता है।" वीर व्यक्तियों का राज्य भी वीर होगा और नरपुंसकों का नरपुंसक। जिस राज्य के लोग ही नैतिक दृष्टि से गिरे हुए हों, वह राज्य नैतिक दृष्टि से पूर्ण नहीं हो सकता। व्यक्ति तथा राज्य की वीरता या नरपुंसकता एक ही चेतना में निवास करती है जिसमें भेद नहीं किया जा सकता। यदि व्यक्ति अपने व्यक्तिगत साहस का परिचय सड़क पर गुण्डे का मुकाबला करके दे सकता है तो वह युद्ध-भूमि में राज्यों की सामूहिक वीरता का भी परिचय दे सकता है। राज्य अपने मनुष्यों की चेतना है, अतः वह अधिक स्पष्ट और व्यापक है।

प्लेटो का विचार है कि ये उपरोक्त तीनों गुण सभी लोगों में एक समान नहीं होते। कुछ व्यक्तियों में क्षुधा या वासना की प्रधानता होती है, कुछ में साहस की और कुछ में विवेक की। इसी आधार पर राज्य अथवा समाज में तीन वर्ग देखने को मिलते हैं—उत्पादक वर्ग, सैनिक वर्ग और दार्शनिक वर्ग। पहले वर्ग में वे लोग आते हैं जो पूरी तरह से बुभुक्षा या वासनाओं अथवा इच्छाओं के बशीभूत होकर कार्य करते हैं। इसमें श्रमिक, शिल्पकार, कृषक, व्यवसायी आदि शामिल हैं। इन्हें वासनाओं का अनुगमन करने में ही अधिक आनन्द मिलता है। दूसरा वर्ग उन लोगों का होता है जिनमें साहस या उत्साह की प्रधानता रहती है। इन्हें योद्धा या सैनिक कहा जा सकता है। इन्हें युद्ध और समाज से प्रेम होता है। तीसरा वर्ग उन लोगों का होता है जो विवेक-प्रधान होते हैं। विवेक के कारण वे सच्चे अर्थ में तत्त्व-वेत्ता अथवा दार्शनिक होते हैं और उन्हें समाज की सेवा करने में सर्वाधिक आनन्द आता है, इसलिए वे समाज का शासन चलाने के लिए सबसे अधिक उपयुक्त होते हैं। बार्कर के शब्दों में, "प्लेटो मानव-मन के तीन तत्त्वों (वासना, उत्साह, विवेक) को लेकर निम्नतम से उच्चतम तक

निर्माण में

एक तरह से भी देता है। वह मनुष्य की विभिन्न तत्त्वों का, जो किमा भी समय उस सृष्टि का निर्माण करने में मिले तम राज्य करने में, तर्कमय प्रयत्न करता है। जब वह बारी-बारी से एक तत्त्व को लेता है और उस में निम्नतम में उत्तम की ओर बढ़ता है तो उसकी राज्य रचना में ऐतिहासिक पद्धति का आभास होता है किन्तु, यह सिर्फ आभास है। प्लेटो को सदैव ध्यान रहता है कि हमने प्रत्येक तत्त्व में जो विशेषताएँ आरोपित की हैं, वे उसके समय के एथेन्स से ले ली गई हैं।"

इस तरह अपने उपरोक्त विचारों द्वारा प्लेटो यह स्पष्ट करता है कि राज्य व्यक्ति का विस्तार रूप है।

प्लेटो के आदर्श राज्य का निर्माण

जिस प्रकार मन ग्रन्थवा मानवीय आत्मा का निर्माण वासना, साहस और विवेक के तीन तत्त्वों से हुआ है, उसी प्रकार राज्य को उत्पन्न करने में भी तत्त्व सहायक होते हैं।

- (1) आर्थिक तत्त्व (The Economic Factor)
- (2) नैतिक तत्त्व (The Military Factor)
- (3) दार्शनिक तत्त्व (The Philosophic Factor)

① आर्थिक तत्त्व—जब प्लेटो अपने आदर्श राज्य का निर्माण करता है तो सबसे पहले उस आर्थिक गठन पर विचार करता है जो उसके अस्तित्व के लिए आवश्यक है। वह वासना ग्रन्थवा क्षुधा तत्त्वों को राज्य का प्रारम्भिक आधार मानकर अपनी विवेचन शुरू करता है और फिर यह दिखाता है कि उसमें किसी न किसी रूप में साहचर्य निहित होता है। वासना ग्रन्थवा आर्थिक तत्त्व से अभिप्राय यह है कि मनुष्य अपनी आवश्यकताओं को एकान्ती रूप में पूर्ण नहीं कर सकता। इसके लिए उसे अनेक व्यक्तियों के सहयोग की अपेक्षा होती है और उससे समाज में श्रम-विभाजन तथा कार्यों का विशेषीकरण उत्पन्न होता है। मानव-जानि के भोजन, वस्त्र, आवास आदि की विभिन्न आवश्यकताएँ राज्य को आवश्यक बनाती हैं। मनुष्य अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए एक-दूसरे को सहयोग देकर आर्थिक-संधों का निर्माण करता है। कुछ व्यक्ति कृषि का कार्य करते हैं, कुछ वस्त्र तैयार करते हैं तो कुछ घर बनाने हैं। उत्पादनों का विनिमय होता है। विभिन्न वस्तुओं का उत्पादन सरलता से हो जाना है और माल का स्तर भी ऊँचा रहता है। मानव की आवश्यकताओं की वृद्धि के साथ-साथ आवश्यकताओं को पूर्ण करने वाले लोगों के वृत्त का भी विस्तार होने लगता है। समाज में बढ़ई, सुनार, लुहार, व्यापारी, वकील, चिकित्सक आदि वर्ग-उत्पन्न होते हैं। पारस्परिक अन्योन्याश्रितता और आदान-प्रदान की यह आवश्यकता ही समाज का आधार है। इसी के ऊपर मारा सामाजिक जीवन टिका है और इसकी प्रक्रिया स्वयं श्रम-विभाजन के सिद्धान्त पर आधारित है।

जब कार्य-विभाजन (Division of Labour) तथा विशेषीकरण (Specialisation) के प्रति रुचि रखते हुए लोग अपने कार्यों का कुशलतापूर्वक सम्पादन कर वस्तुओं का अधिकाधिक उत्पादन करते हैं तब श्रम-जन्य ऐसी स्थिति हो जाती है कि प्रत्येक व्यक्ति केवल-एक कार्य में ही रुचि रखने लगता है और वह भी ऐसे कार्य में जिसमें उसकी योग्यता अधिकतम हो। ऐसी स्थिति में 'एक व्यक्ति एक कार्य' (One man one job) का सिद्धान्त व्यापक हो जाता है। सेवाओं के आदान-प्रदान से सबकी आवश्यकताओं की पूर्ति हो पाती है। प्लेटो का कथन है कि आदर्श राज्य की स्थापना के लिए आवश्यकताओं की सर्वोत्तम पूर्ति और सेवाओं के समुचित आदान-प्रदान की एक महती आवश्यकता है। चूँकि राज्य एक जैविक इकाई और नैतिक समग्रता है अतः प्रत्येक का यह कर्तव्य है कि वह अपना-अपना काम सीक रूप से करे, अधिकतम योग्यता के साथ करे और इसके प्रति सदैव सजग रहे। प्लेटो के मतानुसार यही न्याय (Justice) है और इसी न्याय-भावना के अनुसार कार्य करते रहने पर राज्य की आवश्यकताएँ अभी-भाँति पूर्ण होती हैं। प्लेटो के शब्दों में, "प्रत्येक व्यक्ति सदैव

उसकी प्रकृति के अनुकूल एक ही कार्य में लगाया जाए, प्रत्येक व्यक्ति एक ही व्यवसाय करे, अनेक कार्य न करे, तभी सारा नगर-राज्य एक ही होगा।”

② सैनिक तत्त्व—राज्य-निर्माण करने वाला दूसरा वर्ग ‘सैनिक’ वर्ग है। आर्थिक तत्त्व राज्य के संगठन का सबल तत्त्व नहीं कहा जा सकता। “केवल आर्थिक आवश्यकताएँ पूरी करने वाला राज्य तो ग्लॉकन के शब्दों में, केवल अपने पेट भरने मात्र से सन्तुष्ट होने वाला शूकर-राज्य (A City of Swine) होगा।”¹ एक राज्य में सभी नागरिकों का चरित्र, प्रधानत आर्थिक नहीं होता। सभी लोग स्थूल जीवन से सन्तुष्ट होने वाले नहीं होते। अनेक लोग जीवन की ललित, मुरम्य और कलात्मक वस्तुओं के लिए लालायित रहते हैं। इस प्रकार आवश्यकताएँ बढ़ती और जटिलतर होती जाती हैं तब राज्य आत्म-निर्भर नहीं रह पाता और उसे अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति हेतु अधिक भू-भाग की जरूरत पड़ती है। ऐसी स्थिति में वह अपने पड़ोसी राज्यों के भू-भाग की ओर ताकते लगता है, जिसका परिणाम होता है—युद्ध। इस तरह लालसा युद्ध का मूल है और राज्य का एक प्रधान कार्य पर्याप्त भू-क्षेत्र को प्राप्त करना और उसे अपने अधिकार में बनाए रखना है। इस कार्य हेतु तथा युद्ध की सम्भावना और उसे रक्षण की आवश्यकता के फलस्वरूप राज्य में उत्साह (Spirit), साहस या शूरवीरता के तन्त्र का उदय होता है। इससे सैनिक-वर्ग का आविर्भाव होता है जिस युद्ध का सर्वाधिक आनन्द आता है। इस वर्ग को समाज से भी प्रेम होता है और इसलिए यह उसकी रक्षा के लिए तत्पर रहता है। विशेषीकरण के सिद्धान्त के अनुसार राज्य में सरक्षकों का सैनिक दल बनाया जाता है। इस दल के द्वारा राज्य एक ओर अपनी रक्षा करता है और दूसरी ओर अपने प्रदेश का विस्तार। प्लेटो का मत है कि सैनिक-वर्ग से केवल ऐसे ही लोगों को लिया जाना चाहिए जो उत्साही हों और युद्ध में रुचि रखते हों। इसके प्रशिक्षण का भी विशेष प्रबन्ध किया जाना चाहिए। यहाँ प्लेटो का ‘रिपब्लिक’ सुधी योद्धा को शिक्षा का श्रेष्ठ नमूना प्रस्तुत है।²

③ दार्शनिक तत्त्व—राज्य-निर्माण का तीसरा आधार दार्शनिक तत्त्व है जिनका सम्बन्ध आत्मा के विवेक या बुद्धि (Reason) से है। प्लेटो का कहना है कि उत्साह विवेक की सहायता से अन्याय का विनाशक और न्याय का रक्षक होता है। सैनिक राज्य का सरक्षक होता है और उसका स्वभाव घर के रखवाले कुत्ते के समान घरेलू व्यक्तियों के साथ प्रेम करने का और चोरो के प्रति शत्रुता रखने का होता है। कुत्ते में यह ज्ञान होता है कि वह किसके प्रति प्रेमपूर्ण और मृदु व्यवहार करे तथा किसके प्रति रक्षक एवं कठोर। ठीक इसी भाँति रक्षक भी ज्ञान और विवेक द्वारा शत्रु एवं मित्र को पहचानता है तथा उसके साथ योग्य व्यवहार करता है। दूसरे शब्दों में प्लेटो का मत है कि राज्य के रक्षक में विवेक का गुण विद्यमान होना अनिवार्य है ताकि वह विभिन्न वर्गों की क्रियाओं को भरी प्रकार नियन्त्रित और सम्बद्ध कर सकें। प्लेटो के अनुसार सैनिक योद्धा में सामान्यतः ‘विवेक’ का यह गुण मिलता है, किन्तु विशेष रूप से यह पूर्ण सरक्षक (Perfect Guardian) या शासक में ही पाया जाता है। उसके मत में ये सरक्षक दो प्रकार के होते हैं—(क) सहायक या सैनिक सुरक्षक (Auxiliary Guardians), तथा (ख) दार्शनिक सुरक्षक (Philosopher Guardians)। सैनिक या सहायक सरक्षकों का विशेष गुण शौर्य होता है जबकि दार्शनिक सरक्षकों का विवेक। अस्तित्व में दार्शनिक ही राज्य के सर्वोच्च सरक्षक होते हैं। वे विश्व और जीवन की वास्तविकता को समझते हैं। समाज-सेवा में इन्हें सर्वाधिक आनन्द महसूस होता है और समाज का शासन चलाने के लिए ये ही सबसे अधिक उपयुक्त होते हैं। शासक का विवेक इसी में निहित है कि वह बुद्धिमान हो, शान्ति से प्रेम करे और राज्य को बनाए रखे।

प्लेटो विवेक को राज्य का सबसे महत्वपूर्ण तत्त्व मानता है अतः उसके अनुसार विवेक सम्पन्न दार्शनिक को ही राज्य का शासक बनाया जाना चाहिए। प्लेटो का अभिमत है कि विवेक-सम्पन्न

दार्शनिक प्रकृति केवल रत्न-गिने लोगों में ही मिल सकती है। 'समूचा राष्ट्र दार्शनिकों का राष्ट्र नहीं हो सकता' अतः सच्चे शासन की शक्ति परीक्षा उसकी दार्शनिक शक्ति की बौद्धिक परीक्षा है। दार्शनिक शासक की 'न्याय, नैतिक और न्याय के मार' का ज्ञान होना चाहिए ताकि वह अपने शासितों के चरित्र इन्हीं गुणों के अनुसार ढाल सके। प्लेटो ने विवेक के दो गुण माने हैं—प्रथम, विवेक से व्यक्ति को ज्ञान प्राप्त होता है। दूसरे, विवेक व्यक्ति को प्रेम करना सिखाता है। यह अपेक्षित है कि दार्शनिक शासक विवेकीन और पराप्त मात्रा में स्नेहशील हो। उनमें विवेक और बुद्धि के गुण की पराकाष्ठा हो। दार्शनिक राजा (Philosopher King) का विचार प्लेटो के राज्य सम्बन्धी विचारों का स्वाभाविक और तर्क-मग्न परिणाम है जैसा कि वाकर ने लिखा है, "जब राज्य का गठन उसके एक-एक मानसिक तत्त्व को लेकर होता है तो उसकी परिणति सिर्फ उन्हीं धारणा में हो सकती है कि वह न केवल आर्थिक संगठन होने के नाते अन्ततः उनका संचालन ऐसे ऊँचे विवेक द्वारा होना चाहिए जो मनुष्य के लिए सम्भव हो। दार्शनिक नरेश कोई ऐसी चीज नहीं है जिसे यो ही बाद में श्रवण धीन में जोड़ दिया गया हो, यह उस सम्पूर्ण पद्धति का तर्क-मग्न परिणाम है जिसके आधार पर प्लेटो के राज्य का निर्माण हुआ है।" आदर्श-राज्य में वर्ग

राज्य के निर्माण के उपरोक्त तीन तत्त्वों के आधार पर श्रवण कार्यगत विभेदीकरण (Functional Specialisation) तथा श्रम-विभाजन (Division of Labour) के आधार पर प्लेटो ने अपने आदर्श राज्य का विभाजन तीन वर्गों में किया है। वे तीन वर्ग हैं—

1. नरक्षक (Guardian) वर्ग—यह वर्ग 'विवेक' गुण का प्रतिनिधित्व करने वाला है। इस वर्ग के लोगों का कार्य सहायक-संरक्षक वर्ग तथा उत्पादक वर्ग के बीच सतुलन बनाए रखना है। यह वर्ग बुद्धि-प्रेमी होगा और इसलिए इसका मुख्य कार्य समाज का सामान्य कल्याण करना है। इस वर्ग के लोग जब दार्शनिक होंगे तब ही वे सामान्य कल्याण के कार्य को पूर्ण कर पाएंगे।

2. सहायक संरक्षक या सैनिक वर्ग (Auxiliary Guardians)—इस वर्ग का मुख्य कार्य उत्पादक-वर्ग की सुरक्षा एवं राज्य की भूमि को सुरक्षित रखना है। यह वर्ग 'उत्साह तत्त्व' का प्रतिनिधित्व करने वाला है। उत्पादक वर्ग के लिए वृहत्तर प्रदेश की पूर्ति भी इसी वर्ग के द्वारा की जाएगी और इस हेतु यह वर्ग पड़ोसी राज्यों से युद्ध करने के लिए सदैव सज्ज रहेंगे।

3. उत्पादक-वर्ग—यह वर्ग 'वासना' या 'क्षुधा' तत्त्व की पूर्ति करने वाला है। इसमें कृषक, कारीगर, शिल्पकार, व्यापारी आदि आते हैं। इसका मुख्य कार्य राज्य की भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति करना है।

प्लेटो के आदर्श राज्य के निर्माण करने वाले तत्त्वों और वर्गों को एक दृष्टि में निम्न प्रकार से प्रस्तुत किया जा सकता है—

1. क्षुधा (Appetite)	आर्थिक तत्त्व	उत्पादक-वर्ग
2. साहस (Spirit)	सैनिक तत्त्व	सैनिक-वर्ग
3. विवेक (Reason)	दार्शनिक तत्त्व	शासक-वर्ग

दार्शनिक राजाओं का शासन (The Rule of Philosopher Kings)

प्लेटो का कहना है कि राज्य तभी आदर्श स्वरूप ग्रहण कर सकता है जब राज्य का शासन ज्ञानी एवं निःस्वार्थ दार्शनिक शासकों द्वारा हो। इसी तत्त्व को ध्यान में रख कर वह राज्य में उच्च शिखर पर दार्शनिकों को नियुक्त करता है।

दार्शनिक राजा के शासन का यह सिद्धान्त प्लेटो का एक प्रमुख और मौलिक सिद्धान्त है। उसकी धारणा थी कि आदर्श राज्य में शासक-वर्ग परम बुद्धिमान व्यक्तियों के हाथ में रहना चाहिए। उसकी यह धारणा उसके न्याय, शिक्षा आदि सिद्धान्तों का स्वाभाविक परिणाम है। शासन की इस धारणा का प्रतिपादन हमें प्लेटो के इस अवतरण में मिलता है—“जब तक दार्शनिक राजा नहीं होंगे

वर्तमान से उसका कोई सम्बन्ध नहीं होता।" प्लेटो स्वयं प्रयत्न करके भी मिराक्यूज के डायोनिशियस को दार्शनिक राजा नहीं बना सका।

दार्शनिक राजा की धारणा में मौलिक सत्य
(The Fundamental truth lying behind the conception of Philosopher King)

फोस्टर (Foster) का कथन है कि "प्लेटो के सम्पूर्ण राजनीतिक विचार में दार्शनिक राजा की धारणा मौलिक है।" उसके सिद्धान्त में निःसन्देह एक आधारभूत सत्य है जिसे हर देश हर काल में ग्रहण किया जा सकता है। प्लेटो के इस कथन से कोई इन्कार नहीं कर सकता कि शासन एक कठिन कला है और उसके लिए विशेष शिक्षा-दीक्षा की आवश्यकता होती है। यदि शासन ऐसे व्यक्तियों के हाथों में चला जाए जिन्हें प्रशासनिक समस्याओं का वैज्ञानिक ज्ञान न हो और न उन समस्याओं को सुलझाने की योग्यता ही हो, तो शासन-तन्त्र विगड़ जाएगा, अशान्ति और अव्यवस्था फैल जाएगी तथा प्रजातन्त्र विफल हो जाएगा। अतः इस सत्य का प्रतिपादन करना प्लेटो की महान् दूरदर्शिता थी कि सत्ता, सदैव बुद्धिमान् व्यक्तियों के हाथों में होनी चाहिए। हमारे वर्तमान सफ्टो और विनाश का प्रधान कारण प्लेटो के सन्देश से विमुख होना ही है। हमारे शासक जनता की उतनी हिमायत नहीं करते जितनी स्वयं की। उनके द्वारा बनाए गए अनेक कानून उनकी अर्थव्यवहारिकता और विवेकशून्यता प्रदर्शित करते हैं। नित्य बदलते कानून जनता के कष्टों को बढ़ाते हैं, साथ ही जनता में शासक के प्रति अविश्वास के भाव भी पैदा करते हैं। सत्ताधिकारियों की सनक और विवेकशून्यता के कारण ही अनेक राष्ट्रों की शान्तिप्रिय जनता को युद्धों में फँसाना पड़ता है और अधिक सफ्टों का सामना करना पड़ता है अतः प्लेटो का मूल सिद्धान्त है कि बुद्धि को ही शासन करने का अधिकार है, सही है।

दार्शनिक राजाओं का शासन वर्ग-सघर्ष को समाप्त करने का सर्वोत्तम उपाय है। इसका उदय तभी होता है जब शासक-वर्ग स्वार्थपूर्ति के लिए राजनीतिक शक्ति का दुरुपयोग करते लगे। वर्ग-सघर्ष वहाँ नहीं पाया जा सकता जहाँ शासकगण स्वयं को तन, मन, धन से समाज की सेवा में अर्पित कर दें। दार्शनिक शासक निजी सुखों से उठ कर स्वयं को सामान्य हित की साधना में लीन करने वाले हैं और उन्हें इसमें परम आनन्द की प्राप्ति होती है। सार्वजनिक हित की आड़ में स्वार्थों की पूर्ति करना सम्भव नहीं है। यदि वर्तमान सत्ताधारी भी त्याग, समाज-सेवा और निःस्वार्थता के भावों से संचालित हों तो इसमें सशय नहीं कि जनता के कष्ट समाप्त हो जाएँगे। इस प्रकार प्लेटो शासकों को त्याग और समर्पण का सन्देश देते हैं। निश्चय ही यह सन्देश राज्य और समाज के लिए महान् कल्याणकारक है।

प्लेटो समाज के प्रत्येक वर्ग से बलिदान चाहता है। आर्थिक वर्ग को राजनीतिक शक्ति का त्याग करना पड़ता है जबकि दो वर्गों की आर्थिक शक्ति से वंचित कर दिया जाता है। यदि जनता को प्रत्येक वर्ग त्याग की भावना से प्रेरित हो तो भारत के सफ्ट गीघ्र ही मिट जाएँगे।

- आदर्श राज्य की कल्पना में अनेक तत्वों का महान् और स्याई मूल्य है। अपने और आदर्श न हों तो 'मनुष्य धीरे-धीरे और पशुता में डूबा रहेगा।' ये उसे ऊँचा उठाने और अपनी ओर बढ़ने की प्रेरणा देते हैं। बार्कर के मतानुसार—'यह कहना आसान है कि 'रिपब्लिक' काल्पनिक है, वादलों में नगर है, एक सूर्यास्त के दृश्य के समान है जो सायं एक घण्टे के लिए रहता है, तत्पश्चात् अन्धकार में विलीन हो जाता है, परन्तु 'रिपब्लिक' 'कहीं नहीं का नगर' नहीं है। यह यथार्थ परिस्थितियों पर आधारित और वास्तविक जीवन को मोड़ने या कम से कम प्रभावित करने के लिए है।'¹

(2) श्रीतिप्रभुत्व (Timocracy)—यहाँ में सम्पत्ति के परिमाण और व्यक्तिगत सम्पत्ति के हिसाब से ही सामान्य प्रशासकीय व्यवस्था होती है। मनुष्यकर्मों वाली भूमि की हकिया कर परस्पर बाँट देता है। मनुष्य-सम्पत्ति के हिसाब से ही एक राज्य के स्थान पर प्रभुत्व प्राप्त हो जाते हैं। हमने जारी करियर प्रतीति के हिसाब से ही जाना जाता है। 'शिवदू' की प्रधानता के स्थान पर उत्तमता का भाव दृष्टिमान है। सामान्य जिन पर प्रभाव नहीं है। फलन, मानव का भार योग्यतम व्यक्ति नहीं मनुष्यके ही मनुष्य में प्रभावित, उत्पन्न हो जाती है। स्वेच्छा के अनुसार यह मानव प्रणाली श्रीतिप्रभुत्व (Timocracy) के प्रति हमने मोक्ष प्रणाली की प्रारम्भिकता के स्थान से राज्य का गठन करने। यह राजतन्त्र का प्रारम्भिक स्वरूप है।

(3) प्रभुत्व (Oligarchy)—श्रीतिप्रभुत्व और 'श्रीति' प्रभुत्व (Oligarchy) में परिणत हो जाता है। श्रीतिप्रभुत्व का प्रधान तत्त्व 'श्रीति' होता है किन्तु प्रभुत्व का 'मनुष्य' है। इसमें सम्पूर्ण सम्पत्ति कुछ व्यक्ति और कर्मों के हाथ में आ जाती है। प्राथमिक बल पर वे शासन की बागडोर हथिया देते हैं मनुष्य के स्थान पर ही स्वेच्छा से राज्य का गठन करते हैं। इस शासन में यन्त्रों एवं निर्धनों के बीच बाँट करी होती है और मनुष्य बहता जाता है।

(4) लोकतन्त्र (Democracy)—प्रभुत्व में दूरिद जनता में तीव्र अग्रतन्त्र और विद्रोह की भावना उत्पन्न होती है। फलतः वे मनुष्य की प्रभुत्व बल में कर लोकतन्त्र की स्थापना करते हैं। लोकतन्त्र में सभी की स्वतन्त्रता और समानता प्राप्त हो जाती है अतः अनुशासन और आत्मपालन का भाव लुप्त हो जाता है। जनता स्वतन्त्रता का दुष्प्रयोग कर जनतन्त्र ला देती है।

(5) निरंकुशता (Tyranny)—इसका अन्त करने के लिए जनता में एक नेता उठ खड़ा होता है। वह जनता को बड़े मोहक आश्वासन देता है, और उनके कष्टों का अन्त करने का वायदा करता है। जनता उस पर विश्वास कर उसे राज्य सत्ता और सैनिक शक्ति प्रदान करती है, किन्तु वह जनता की आकांक्षाओं को पूरा नहीं करता। अपनी स्थिति मजबूत करने के लिए राज्य में दमन करता है और बाहर युद्ध लड़ता है। वह स्वैच्छाचारी शासन स्थापित कर लेता है। यही निरंकुशता (Tyranny) है। यह तानाशाही उन्हीं लोगों का खून पीती है जो अपनी मेहनत से उसे भोजन देते हैं। 'काम' तत्त्व का सर्वाधिक प्राणविक रूप निरंकुशतन्त्र या तानाशाही में देखने को मिलता है। यह सबसे निकट शासन-प्रणाली है।

(घ) शिक्षा—'न्याय' का ज्ञान ही शिक्षा है। श्रेष्ठ नागरिकों, स्वस्थ सैनिकों व दार्शनिक शासकों के निर्माण के लिए उन्हें उचित शिक्षा दी जाए। प्लेटो राज्य द्वारा नियन्त्रित अनिवार्य शिक्षा की विस्तृत योजना प्रस्तुत करता है।

(च) नागरिकों के तीन वर्ग—प्लेटो आत्मा के तीन तत्त्वों (वासना, उत्साह और विवेक) के आधार पर राज्य के नागरिकों को उत्पादक, सैनिक और संरक्षक नामक तीन वर्गों में बाँटता है।

(छ) दार्शनिक राजा का शासन—आदर्श राज्य में दार्शनिक राजा का शासन होगा। जब तक राजा दार्शनिक नहीं होगा तब तक राज्यों में शान्ति और सुशासन स्थापित नहीं हो सकता।

(ज) साम्यवाद—प्लेटो ने व्यवस्था की कि सैनिक और शासक-वर्ग वैयक्तिक सम्पत्ति न रखें। ये कचन और कामिनी के मोह से मुक्त होकर अपना कर्तव्य पालन करें। यह साम्यवाद उत्पादक वर्ग पर लागू नहीं होता।

(झ) नर-नारियों का समान अधिकार—प्लेटो अपने आदर्श राज्य में नारियों को घर की चारदीवारी से बाहर निकाल कर शिक्षा, शासन आदि सभी क्षेत्रों में पुरुषों के समान अधिकार देने की व्यवस्था करता है।

(ट) राज्य का लक्ष्य विपुल, आध्यात्मिक और नैतिक है—प्लेटो दृश्यमान जगत् को अवास्तविक और उसके विचारों को वास्तविक मानता है। राज्य उत्तम जीवन वितरने के लिए है।

(ड) राज्य का हित प्रधान एवं सर्वोपरि है। व्यक्ति उसका अंग मात्र है।

आदर्श राज्य और दार्शनिक राजा की आलोचना

(Criticism of the Ideal State and Philosopher King)

प्लेटो के आदर्श राज्य और दार्शनिक राजा की कटु आलोचना की गई है जो प्रमुख रूप से प्रकार है—

(1) आदर्श राज्य की धारणा अतिशय कल्पना-प्रधान और अव्यावहारिक है। प्लेटो ने वाद में स्वयं ही अनुभव किया था कि आदर्श राज्य पृथ्वी पर सम्भव नहीं है।

(2) मानवीय आत्मा के तीन तत्त्वों के आधार पर राज्य के नागरिकों का वर्ग-विभाजन करना वास्तविकता से भिन्न है। व्यक्ति और राज्य में इस तरह की अश्वेदता स्थापित करके उसने नैतिकता और राजनीति का विचित्र सम्मिश्रण कर दिया है।

(3) जिन तीन तत्त्वों के आधार पर व्यक्ति और राज्य की तुलना की गई है, उनको समझना सामान्य व्यक्ति के लिए कठिन है।

(4) आदर्श राज्य का वर्ग-विभाजन तो स्वाभाविक ही है और न वैज्ञानिक ही। यह आवश्यक नहीं कि मनुष्य में केवल तीन प्रवृत्तियाँ हों। वह एक साथ ही वासना-प्रधान, साहस-प्रधान और बुद्धि-प्रधान भी हो सकता है; वह एक अच्छा विजेता भी हो सकता है और साथ ही उतना अच्छा शासक भी। यह भी जल्द ही नहीं कि एक ही प्रवृत्ति का आधिक्य मनुष्य में जीवन भर बना रहे। एक सैनिक युद्ध-काल में अत्यन्त साहसी और शान्तिकाल में प्रमोदी एवं कामी हो सकता है। इस तरह प्लेटो का वर्ग-विभाजन अस्वाभाविक, अव्यावहारिक और अवैज्ञानिक है।

(5) आदर्श राज्य में सामूहिकता पर अधिक बल देते हुए व्यक्ति की अवहेलना की गई है। राज्य को दी गई अनुचित महत्ता ने व्यक्ति की स्वतन्त्रता और अधिकारों को कुचल दिया है। हीगल (Hegel) के अनुसार—“प्लेटो के राज्य में व्यक्ति की स्वाधीनता को कोई स्थान नहीं है।”

(6) आदर्श राज्य में उत्पादक वर्ग की उपेक्षा की गई है। उसे दासों के समान बना दिया है। दूसरी ओर तत्कालीन दास-प्रथा के सम्बन्ध में मौन रखा गया है। यह स्थिति सर्वथा अप्रजातान्त्रिक है। इसे हम न्यायपूर्ण योजना नहीं कह सकते।

(7) न्याय सिद्धान्त दोषपूर्ण और एकीणी है। उसमें कर्तव्यों को गिनाया गया है और अधिकारों की उपेक्षा की गई है। उसमें अन्तर्विरोध है। एक ओर कहा गया है कि न्याय के अनुसार सभी वर्ग अपना-अपना कार्य करेंगे और कोई किसी अन्य के कार्यों में हस्तक्षेप नहीं करेगा। दूसरी ओर यह माना है कि शासक-वर्ग शान्ति और व्यवस्था के लिए उत्पादक-वर्ग के कार्यों में हस्तक्षेप कर सकता है। साम्यवादी व्यवस्था अत्यवधारित

(8) साम्यवादी व्यवस्था मानव-समाज के मूल तत्वों और मानव-स्वभाव के विपरीत है। वह समाज के लिए अहितकर है। यदि सम्पत्ति और परिवार मनुष्य को पथभ्रष्ट करते हैं तो क्या वे उत्पादक-वर्ग को विचलित नहीं करेंगे। इसी प्रकार अभिभावक-वर्ग के लिए पत्नियों के साम्यवाद की व्यवस्था करके वह स्त्रियों की कोमल भावनाओं और परिवार के पवित्र सम्बन्धों का निरादर करता है। मनुष्य की अपनी विकास नहीं

(9) शिक्षा को राजकीय नियन्त्रण में रखने से व्यक्ति का सर्वांगीण विकास नहीं हो सकता। राज्य की व्यवस्था का ज्ञान नहीं है

(10) आदर्श राज्य के निर्माण के लिए प्लेटो यह नहीं बताता कि राज्य के अधिकारियों की नियुक्ति, अपराधियों की दण्ड-विधि तथा न्यायालयों की स्थापना आदि की व्यवस्था किस प्रकार की जाएगी। प्रतिष्ठित गाम्भीर्य

(11) प्लेटो का आदर्श, जैविक (Organic) होते हुए भी प्रगतिशील नहीं है। आदर्श होने के कारण वह दूरदर्शी नहीं हो सकता। कानूनों की आवश्यकता नहीं

(12) प्लेटो अपने राज्य में कानूनों की आवश्यकता नहीं मानता। व्यवहार के उचित नियमों का निर्धारण किए बिना किसी भी राज्य में न तो व्यवस्था रह सकती है और न शान्ति ही। इस दोष का अनुभव प्लेटो ने स्वयं किया, इसलिए आदर्श राज्य में कानूनों को ही आधार बनाकर नए राज्य की रचना की गई। विवेक की आवश्यकता नहीं

(13) प्लेटो ने विवेक को इतना महत्व दिया है कि वह विवेक को ही दार्शनिक शासक मान बैठता है। उसने इस सम्भावना पर विचार नहीं किया कि उसके दार्शनिक शासक का भी पतन हो सकता है अथवा सत्ता उसे भ्रष्ट कर सकती है। एक व्यक्ति चाहे कितना ही बुद्धिमान हो लेकिन वह स्वयं 'विवेक' (Reason) नहीं हो सकता। विवेक गलत नहीं हो सकता, किन्तु दार्शनिक शासक सांसारिक जीव है और इसलिए वह गलती कर सकता है। बार्कर ने लिखा है, "प्लेटो की गलती मस्तिष्क के पृथक्करण तथा विवेक के निरंकुश सिद्धान्त में है।" निरंकुश शासन की सम्पन्न

(14) प्लेटो को दार्शनिक शासक को अमर्यादित अधिकार देकर निरंकुश शासन का समर्थन किया है तथा राज्य के अन्य व्यक्तियों को मशीन के पुर्जे माना है। उसने नागरिकों से विचार एवं भाषण की स्वतन्त्रता छीन कर उनकी स्थिति राजनीति के सूक्ष्म दर्शकों की बना दी है। उनकी दशा उस भेड़ के समान है जो हर समय राजा रूपी गुर्रियों के निर्देशन में चलेंगी। अनकी शक्ति

(15) अत्यधिक चिन्तन और दर्शन के अध्ययन से शासक प्रायः भ्रमकी और सनकी हो जाते हैं। वे व्यवहार-शून्य होकर शासन के अयोग्य बन जाते हैं तब यह भय निराधार नहीं है कि प्लेटो का दार्शनिक शासक सनकी बन जाएगा। समाज में विदेशीय और अशान्ति

(16) दार्शनिक राजा स्वयं को सर्वगुण-सम्पन्न मानकर जनता से परामर्श नहीं लेता। इसमें जनता की मनोवृत्ति और आकांक्षाओं को समझने की प्रवृत्ति नहीं होती। अपने विचारों और सुधारों के उत्साह में क्रान्तिकारी परिवर्तनों को प्रस्तावित करके यह समाज में विक्षोभ और अशान्ति उत्पन्न कर देगा। जॉवेट (Jowett) के शब्दों में, "दार्शनिक राजा दूरदर्शी होता है या अतीत की ओर देखता है,

अथवा इस संसार के राजाओं में दर्शनशास्त्र के प्रति भावनापूर्ण भक्ति नहीं जागती और राजनीतिक महानता तथा वृद्धिमत्ता एक ही व्यक्ति में नहीं मिलती और वे साधारण मनुष्य, जो उनमें से केवल एक गुण को (दूसरों की पूर्ण रूप से अवहेलना करते हुए) प्राप्त करने की चेष्टा करते हैं, अलग हट जाने के लिए विवश नहीं कर दिए जाते, तब तक नगर-राज्य बुरादियों से मुक्त नहीं हो सकते और न ही (जैसा कि मेरा विश्वास है) सम्पूर्ण मानव-जाति को शान्ति प्राप्त हो सकती है।

प्लेटो के मतानुसार सैनिक-वर्ग के लोगों में सामान्यतः उत्साह तथा विवेक दोनों पाए जाते हैं, किन्तु इनमें कुछ व्यक्ति ऐसे भी होते हैं जिनमें उत्साह की अपेक्षा विवेक अधिक पाया जाता है। ऐसे लोगों को प्लेटो न आदर्श राज्य के दार्शनिक शासक माना है। बार्कर (Barker) के शब्दों में—“संरक्षक वर्ग दो भागों में विभाजित किया जा सकता है—प्रथम, सैनिक संरक्षक है जिनकी विशेषता माहस है और जिन्हें ‘सहायक’ (Auxiliaries) का नाम दिया गया है और दूसरे, दार्शनिक संरक्षक जिनकी विशेषता विवेक वृद्धि है और जो अपनी श्रेष्ठता के कारण प्लेटो के राज्य के संरक्षक हैं। प्लेटो ने विवेक के दो गुण माने हैं—प्रथम, विवेक से व्यक्ति को ज्ञान होता है। द्वितीय, विवेक ही व्यक्ति का प्रेम करना सिखाता है। अतः प्लेटो के अनुसार शासक को विवेकशील होना चाहिए और उसमें पर्याप्त स्नेहशीलता की भावना भी होनी चाहिए। प्लेटो का दार्शनिक न केवल विवेकी और स्नेहशील है बल्कि साम्यवाद की व्यवस्था के कार्यों स्वयं और सुन्दरी के व्यक्तिगत मोह से मुक्त वीतराग निःस्वार्थ और कर्तव्य-परायण व्यक्ति है जिसके शासन से संसार के कष्टों का अन्त हो सकता है। राज्य का निर्माण करने वाले तीनों वर्गों में दार्शनिक शासन का स्थान सर्वोच्च है, क्योंकि वही राज्य के लोगों को एकता के सूत्र में बाँध रख सकता है और उन्हें परस्पर में स्नेह करना सिखा सकता है। उसमें सुन्दर आत्मा के सभी गुण हैं। वह मृत्यु से नहीं डरता। उसे न्याय, सौन्दर्य, समय तथा परम ‘सत्’ के विचार (Ideas of Good) तथा मानवीय जीवन के अन्तिम प्रयोजन का ज्ञान शिक्षा पद्धति द्वारा होता है।”

आदर्श राज्य के प्रथम दो वर्गों की भाँति दार्शनिक शासक वर्ग भी विशेष क्षमता-सम्पन्न वर्ग होना चाहिए। जितनी अधिक आवश्यकता कार्य विशेषीकरण की दास वर्ग के लिए है, उतनी अन्य दो वर्गों के लिए नहीं और चूँकि ‘सभी व्यक्ति दार्शनिक वर्ग के लिए नहीं हो सकते,’ अतः राज्य का सूक्ष्म भाग ही इस वर्ग की सदस्यता प्राप्त कर सकेगा।

प्लेटो के विचार से मनुष्य की चिन्ताओं और कष्टों का कारण यह है कि उसके मार्ग-दर्शक और नेता अज्ञानी होते हैं। “सत्य रूपी नौका को खेने के लिए ज्ञानी, कुशल और निःस्वार्थ नाविक की आवश्यकता है—जो सत्सम-चलने योग्य हो, आकर्षणों से अविचलित रहे, यह जानता हो कि वास्तविक सुख क्या है और श्रेष्ठ जीवन का क्या तात्पर्य है। ऐसा शासक एक दार्शनिक व्यक्ति ही हो सकता है। प्लेटो के आदर्श राज्य का दार्शनिक शासक साधारण दार्शनिक से भिन्न है। उसे समझने में तीव्र, जड़ने को उत्सुक, बुद्धि में अद्वितीय बल आकर्षणों के प्रति उपेक्षित, और, साहसी, आत्म-सयमी तथा न्याय और सत्य का मित्र होना चाहिए।”

‘रिपब्लिक’ में वर्णित आदर्श राज्य में सरकार नियमों द्वारा न होकर दार्शनिक शासकों द्वारा निर्मित होगी। राज्य में सर्वाधिक महत्त्व दार्शनिक शासक को मिला है। उस पर कानून आदि का बन्धन नहीं है। वह राज्य की आत्मा के ‘विवेक’ गुण से संचालित होता है। उसे ‘शुभ’ का ज्ञान है; अतः वह कानून के नियन्त्रण से मुक्त है और केवल अपनी अन्तःप्रेरणा के प्रति उत्तरदायी है। उससे समाज के अहित होने की कल्पना भी नहीं की जा सकती, क्योंकि वह समस्त श्रेष्ठ गुणों का संग्रह, ज्ञान और प्रेम से परिपूर्ण तथा राज्य के प्रति उत्कृष्ट श्रद्धा से अनेक-अनेक है। प्लेटो उसे विवेक का प्रेमी और नगर (राज्य) का सज्जा तथा अच्छा संरक्षक मानता है। वह सर्वकाल तथा सर्वसत्ता का दृष्टा है।

ऐसे दार्शनिक शासक को प्लेटो आदर्श राज्य की वागडोर सौंपना चाहता है। इस श्रेष्ठ और निपुण मांझी के नेतृत्व में आदर्श राज्य की नौका आधी और तूफान के अभावों से बचती हुई अपनी मजिद तक अवश्य पहुँच जाएगी। प्लेटो दार्शनिक शासक के कार्य में किंचित मात्र भी रुकावट उपस्थित नहीं करना चाहता। उसके मतानुसार इस राज्य के लिए कानून आवश्यक ही नहीं, अपितु हानिकारक भी है। शासन-संचालन में विशेष योग्यता रखने वाले तथा ज्ञानयुक्त शासक के हाथ-पैर कानून की डेडियों में जकड़ देने से आदर्श राज्य के नागरिकों का अहित होगा। प्लेटो तर्क प्रस्तुत करता है कि जिस प्रकार अच्छे चिकित्सक को चिकित्सा-शास्त्र की पुस्तकों से अपना उपचार-पत्र (Prescription) बनाने को बाध्य करना उचित नहीं होगा। कानून प्राकृतिक न होकर रूढ़िगत है। कृद्विज्य कानून को एक सर्वज्ञाता एवं शासन विरोध पर थोपना उचित नहीं है। इस प्रकार प्लेटो का दार्शनिक राजा निरुक्त है।

आदर्श राज्य में जनसाधारण का कोई भाग नहीं है। उन्हें चुपचाप शासक वर्ग की आज्ञाओं का पालन करना पड़ता है। नागरिकों को दार्शनिक राजा के सामने ठीक उसी प्रकार समर्पण कर देना चाहिए जिस प्रकार एक रोगी अपना उपचार करने वाले वैद्य के सामने कर देता है।

दार्शनिक राजा गुण-सम्पन्न है। वह लिखित कानून और जनमत के बन्धनों से स्वतन्त्र हो सकता है, किन्तु सविधान के मूलभूत सिद्धान्तों से स्वतन्त्र नहीं है। वह अपने सौम्य और उसे प्राप्त करने के उपयुक्त साधनों को जानता है। उसे सत्य से प्रेम है। उसमें वास्तविक तथ्य के लिए तीव्र उत्कण्ठा और प्रत्येक जानने योग्य वस्तु को जानने की इच्छा निहित है। सच्ची दार्शनिक प्रकृति वाले मनुष्य में पूर्ण आत्म-संयम होगा और उसका हृदय-घृणा, द्वेष, क्षुद्रता आदि अवगुणों से सर्वथा रहित होगा। वह न्यायप्रिय होगा। ऐसा मनुष्य वास्तव में शासन करने योग्य है, इसके प्रति आधीनता-एवं निरंकुश आततायी के अधीन होना नहीं है।

वाकर ने दार्शनिक राजा की चार मर्यादाएँ बताई हैं—

(1) उसे अपने राज्य में सम्पन्नता या धनधान्य नहीं बढ़ाने देनी चाहिए क्योंकि इससे संभ्राज कलह, सघर्ष एवं अपराधों का घर बन सकता है। धन आनन्द और भोगवृत्ति पैदा करके राज्य की एकता समाप्त करता है।

(2) राजा राज्य का आकार इतना न बढ़ाने दे कि व्यवस्था रखना कठिन हो जाए। आकार इतना छोटा भी न हो कि नागरिकों को आवश्यकताओं की पूर्ति करने में कठिनाई अनुभव हो।

(3) वह ऐसी न्याय-व्यवस्था का आयोजन करे कि प्रत्येक व्यक्ति अपना व्यवसाय नियमित रूप से भली प्रकार करता रहे।

(4) वह शिक्षा-पद्धति में परिवर्तन न करे क्योंकि "जब संगीत की तानें बदलती हैं तो उनके साथ राज्य के मौलिक नियम भी बदल जाते हैं। आदर्श राज्य के मौलिक सिद्धान्त

(Fundamental Principles of the Ideal State)

(क) न्याय—न्याय आदर्श राज्य का प्राण है जिसका कार्य उत्पादक, सैनिक और शासक वर्गों में सन्तुलन रखकर उन्हें एकता के सूत्र में बाँधे रखना है, ताकि राज्य के सभी अंग अपने कर्तव्यों का पालन करते रहे।

(ख) राज्य-व्यक्ति का विराट् रूप है—व्यक्ति की सभी विशेषताएँ राज्य में पाई जाती हैं।

(ग) विशेष कार्य का सिद्धान्त—राज्य या समाज में श्रम-विभाजन होना चाहिए ताकि प्रत्येक व्यक्ति अपने विशेष कार्य को पूर्ण दक्षता और योग्यता में पूरा करे और राज्य की आर्थिक आवश्यकताओं की पूर्ति करे।

सिन्क्लेयर ने सरकारों के पतन की इस क्रिया को निम्नलिखितचार्ट द्वारा व्यक्त किया है—

सर्वोत्तम	'मनुष्यों में ईश्वर' द्वारा शासन जो कानून के अधीन नहीं है।	
निकृष्ट	वैध शासन	वर्ग कानून का शासन
क्रम सख्या	1 एक व्यक्ति का शासन (राजतन्त्र)	4 बहुतों (निर्धन) का शासन—लोकतन्त्र
निकृष्टता	2. कुछ का शासन (धनी) (कुलीनतन्त्र)	5. कुछ (धनिक) का प्रशासन—गुटतन्त्र
को सीढ़ी की भाँति स्पष्ट करती है।	3. बहुतों (निर्धन) का शासन (लोकतन्त्र)	6 एक का शासन—निरकुशतन्त्र (Tyranny)

कानून का निषेध (The Omission of Law)

प्लेटो के न्याय सिद्धान्त, शिक्षा योजना, आदर्श राज्य आदि के विवेचन के प्रसंग में इस बात पर विचार करना उपयोगी है कि उसने अपनी 'रिपब्लिक' में कानून और लोकमत के प्रभाव को विल्कुल छोड़ दिया है। इसमें सन्देह नहीं कि 'रिपब्लिक' राजनीति सम्बन्धी इनी-गिनी पुस्तकों में एक बहुत सम्बद्ध और सुसंगत पुस्तक है जिसके विचार बहुत अधिक मौलिक, प्रेरणास्पद और सादृशी हैं, तथापि आधुनिक पाठकों को 'रिपब्लिक' का यह पक्ष खटकता है कि उसमें कानून का निषेध है। इस सन्दर्भ में प्रो. सेबाइन ने बड़ा तार्किक विवेचन प्रस्तुत किया है। उनका कथन है कि—“यह त्रुटि (कानून और लोकमत के प्रभाव का निषेध), विल्कुल ठीक है क्योंकि यदि प्लेटो के प्रभाव को मान लिया जाए तो उसका तर्क लाजवाब है। यदि शासक केवल अपने उच्च ज्ञान के कारण योग्य है जो उनके कार्यों के सम्बन्ध में लोकमत का निर्णय विल्कुल अप्रासंगिक है अथवा उनसे विचार-विमर्श या परामर्श करना केवल एक ऐसी राजनीतिक चाल है जिससे कि जनता के असन्तोष को नियन्त्रण में रखा जाता है। इसी प्रकार, दार्शनिक शासक के हाथों को कानून के नियमों में बाँध देना भी उसी तरह मूर्खतापूर्ण है जिस तरह किसी योग्य चिकित्सक को इस बात के लिए विवश करना कि वह अपने मुँह से चिकित्सा सम्बन्धी पाठ्य-पुस्तकों में से नकल करके दे दे लेकिन यह तर्क हमारी समस्या का समाधान नहीं करता। यह तर्क इस बात को मान लेता है कि लोकमत कुछ नहीं है। शासक को लोकमत के सम्बन्ध में पहले से ही अधिक ज्ञान रहता है। इसी प्रकार इस तर्क की एक अन्य त्रुटि यह है कि वह कानून को भी कोई महत्त्व नहीं देता। इस सम्बन्ध में अरस्तु का यह कहना ठीक है कि व्यावहारिक ज्ञान विशेषज्ञ के ज्ञान से भिन्न होता है। लोकमत इस बात को प्रकट करता है कि शासक के विभिन्न क्रिया कलापों का जनता के ऊपर क्या प्रभाव पड़ रहा है और जनता उनके बारे में क्या सोच रही है। इसी प्रकार कानून भी केवल औसत नियम नहीं होता। वह यथार्थ मामलों के सम्बन्ध में बुद्धि के प्रयोग का परिणाम होता है। वह एक-से मामलों के साथ आदर्श समायुक्त व्यवहार करता है। प्लेटो ने लोकमत और कानून की उपेक्षा करके दोनों के साथ अन्याय किया है।”¹

कुछ भी हो, 'रिपब्लिक' का आदर्श राज्य नगर राज्य के राजनीतिक विश्वास का निषेध करता है। नगर राज्य के नागरिक स्वतन्त्र थे—जिनसे आशा की जाती थी, कि प्रत्येक व्यक्ति अपनी शक्तियों की सीमाओं के भीतर शासनाधिकारों और कर्तव्यों में भाग ले सकता है। यह आदर्श इस विश्वास पर आधारित था कि कानून की अधीनता और किसी अन्य व्यक्ति की अधीनता के बीच (चाहे वह अन्य व्यक्ति बुद्धिमान और प्रबुद्ध शासक ही क्यों न हो) एक अमिट नैतिक अन्तर होता है। अतः यह है कि कानून की अधीनता तो स्वतन्त्रता और गौरव की भावना के अनुकूल है किन्तु व्यक्ति की अधीनता नहीं है। कानून की अधीनता ने स्वतन्त्रता का भाव नगरों में एक ऐसा तत्त्व था जिसे

यूनानी लोग सर्वाधिक वैश्विक महत्त्व देते थे। उनकी दृष्टि में यही तत्त्व यूनानियों और बर्बरो के बीच सबसे बड़ा अन्तर उपस्थित करता था। यूनानियों का यही विश्वास आगे चलकर अधिकांश यूरोपीय शासन प्रणालियों के नैतिक आदर्शों में सन्निहित हो गया। यह आदर्श इस सिद्धान्त में प्रकट हुआ कि "सरकारें अपनी न्याययुक्त शक्तियाँ शासितों की सहमति से प्राप्त करती हैं।" सहमति शब्द का अर्थ स्पष्ट है तथापि यह कल्पना करना कठिन है कि इस आदर्श का लोप हो जाएगा। इसी कारण, प्लेटो के आदर्श राज्य से कानून के निषेध का अभिप्राय केवल यही हो सकता है कि प्लेटो अपने उस समाज (जिसे वह सुधारना चाहता था) के एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण नैतिक पक्ष को नहीं समझ सका। साथ ही यह भी स्पष्ट है कि प्लेटो कानून को राज्य के अनिवार्य तत्त्व के रूप में उस समय तक शामिल नहीं कर सकता था जब तक कि वह उस सम्पूर्ण दार्शनिक पद्धति का पुनर्निर्माण नहीं कर लेता जिसका कि राज्य एक भाग है। यदि वैज्ञानिक ज्ञान लोकमत से श्रेयस्कर है, जैसा कि प्लेटो मानता है, तो फिर कानून को ऐसा सम्मान कैसे दिया जा सकता है कि वह राज्य में सम्प्रभु शक्ति (Sovereign Power) बन जाए।

प्लेटो को 'रिपब्लिक' की मान्यताओं में सन्देह बना रहा। "इस सन्देह ने ही कि 'रिपब्लिक' का सिद्धान्त समस्याओं की जब तक नहीं पहुँच सका है, प्लेटो को अपने जीवन के उत्तर-काल में इस बात की प्रेरणा दी कि वह राज्य में कानून को उचित स्थान दे। फलस्वरूप उसने अपने 'लॉज' (Laws) नामक ग्रन्थ में एक दूसरे राज्य का निर्माण किया जिसमें ज्ञान नहीं प्रत्युत कानून ही प्रेक्षासी शक्ति है।"



रिपब्लिक में लोकतन्त्र की आलोचना (Criticism of Democracy in Republic)

प्लेटो ने 'रिपब्लिक' में लोकतन्त्र की कठोर आलोचना की है। उसके मानस पर अपने गुरु सुकरातों का विपणन कराने वाले एथेन्स के लोकतन्त्र का बड़ा बुरा असर था। यूनानी लोकतन्त्र के इस अन्यायी और निर्दम रूप ने उसके हृदय की कोमल भावनाओं को भकभोर दिया। 'रिपब्लिक' में उसने लोकतन्त्र के निम्नलिखित गम्भीर दोष बताए—

1. इसमें सत्ताधारी राजनीतिज्ञ और अधिकारी अज्ञानी तथा अक्षम होते हैं। गिल्पियों को अपने-अपने व्यवसाय की जानकारी होनी है, किन्तु राजनीतिज्ञों को कुछ भी नहीं आता।

2. शासन की शक्ति वोट (Vote) बटोर सकने वाले स्वार्थी एवं अक्षम लोगों के हाथ में चली जाती है। प्रत्येक राजनीतिक दल अपनी स्वार्थ-सिद्धि में लगा रहता है और उसे राज्य के स्वार्थ से ऊपर समझता है। शासक अपने पद पर बने रहने के लिए जनता की चापलूसी करते हैं। लोकतन्त्र वाम्त्व में भीड़तन्त्र है। भीड़ अपनी इच्छानुसार शासकों से कानून बनवा लेती है। प्रत्येक व्यक्ति शासक बन कर मनमानी करता है। वास्तव में प्लेटो ने लोकतन्त्र का बड़ा ही व्यग्रपूर्ण चित्र खींचा है।

3. लोकतन्त्र के स्वतन्त्रता और समानता के दोनों आधार गलत हैं। प्लेटो की मान्यता है कि "इनसे समाज में अर्थव्यवस्था, अनुशासन-हीनता और उच्छ्वलता का प्रसार होता है। उसी के शब्दों में पुत्र पिता के तुल्य बन जाता है और अपने माता-पिता के प्रति यादर और भय की भावना नहीं रखता। अध्यापक अपने गिण्ठों में डरना है और उनकी चापलूसी करना है। विद्यार्थी अपने उपाध्यायों का तिरस्कार करने हैं—ऐसे राष्ट्र में मार्वाजनिक स्वतन्त्रता की पराकाष्ठा तब होनी है, जबकि शीत दाम और दामियाँ भी उनसे मूल्य देकर मोल लेने वाले न्यामियों के दराबन्ध स्वतन्त्र हो जाते हैं।" लोकतन्त्र का घोर उपहास करते हुए प्लेटो अथेन्सियस (Aeschylus) के कथन को उद्धृत करने का आशय कहता है, "इस राष्ट्र में रहने वाले पशु स्वतन्त्र होंगे। दुनिया भी नोनोंफि को प्रधरज चग्गिा करती है अपनी स्वामिनी के समान हो जाती है और इसी प्रबल घोड़े और गधे भी मार्ग में अश्वधिर स्वतन्त्रता के नाप चबने के अन्त्यानी हो जाते हैं। जो भी उनके नामनें शायर उनके निग रागना नहीं

छोड़ता वे उसी पर भुपट पड़ते हैं और इसी प्रकार सब चीजें सर्वत्र समानता की भावना से फट पड़ने को तैयार हो जाती है।”

4. लोकतन्त्र प्लेटो के 'न्याय' के विचार के अनुकूल नहीं है। प्लेटो की 'न्याय' की परिभाषा है—“प्रत्येक व्यक्ति को उसका प्राप्य उपलब्ध होगा।” उसकी न्याय-व्यवस्था कार्य विशेषीकरण तथा श्रम-विभाजन के सिद्धान्त पर आधारित है। उसकी मान्यता है कि किसी कार्य को करने के लिए विशेष रूप से प्रशिक्षित होना आवश्यक है, लेकिन तत्कालीन ऐथेन्स की जनतन्त्रीय व्यवस्था में 'लॉटरी' प्रणाली द्वारा कोई व्यक्ति किसी भी पद के लिए चुना जा सकता था। दूसरे शब्दों में लोकतन्त्र में एक ही व्यक्ति अनेक कार्य कर सकता है। प्लेटो लोकतन्त्र की इस व्यवस्था को अक्षमता मानकर उसका उपहास करता है।

5. प्लेटो की दृष्टि में लोकतन्त्र अराजकता (Anarchy) है। यह बहुतन्त्र (Polyarchy) है, जिसमें अनेक तत्त्वों और अनेक व्यक्तियों का शासन चलता है। ऐसे शासन में 'अपनी-अपनी हपली अपना-अपना राय' वाली कहावत चरितार्थ होती है जो अराजकता और अव्यवस्था की प्रतीक है।

प्लेटो अपनी वाद की अवस्था में लोकतन्त्र का इतना कठोर आलोचक नहीं रहा था। स्टेट्समैन (Statesman) में, उसने लोकतन्त्र को अल्पतन्त्र (Oligarchy) से अधिक श्रेष्ठ स्वीकार किया है जबकि रिपब्लिक में लोकतन्त्र को अल्पतन्त्र से तीव्र स्थान दिया है। वार्कर के शब्दों में “यह महत्त्वपूर्ण परिवर्तन है। अब भी उसमें उन दिनों की स्मृति बची हुई है जब लोकतन्त्रात्मक राज्य ने ज्ञानी दार्शनिक (सुक्रात) को मारा था, किन्तु अब यह स्मृति उतनी तीव्र नहीं रही, जितनी 'गॉर्जियास' (Gorgias) तथा 'रिपब्लिक' लिखते समय थी।” अपनी अन्तिम रचना लॉज (Laws) में उसने लोकतन्त्र को ऊँची स्थिति प्रदान की है।

प्लेटो और फासीवाद

(Plato and Fascism)

बहुधा यह कहा जाता है कि प्लेटो इतिहास में प्रथम फासिस्ट हुआ है। उसे फासिस्टों का अग्रगामी कहा जाता है।

फासीवाद की विशेषतायें

1. फासीवाद से तात्पर्य एक ऐसे राज्य से है जहाँ तानाशाही हो और व्यक्ति का कोई स्थान न हो। इसमें एक दल के विरुद्ध किसी दल का अस्तित्व स्वीकार नहीं किया जाता। यह सर्वाधिकारवाद (Totalitarianism) है जो व्यक्ति के जीवन पर सीमा लगाता है। इसमें मनुष्य के व्यक्तित्व की शान और योग्यता को पूर्णतः इन्कार किया जाता है और व्यक्ति राज्य रूपी पहिए की मशीन के लिए केवल एक पुर्जा मात्र रह जाता है।

2. फासीवाद राज्य व्यक्ति की असमानता में विश्वास करता है। फासिस्ट तर्क देते हैं कि जनसाधारण प्रत्येक देश तथा काल में अज्ञानी, अधविश्वासी तथा भावात्मक होते हैं, इस कारण उनमें राष्ट्र का नेतृत्व करने की क्षमता नहीं हो सकती। विशाल राष्ट्र में सदैव कुछ ही ऐसे योग्य, अनुभवी एवं कार्यकुशल व्यक्ति होते हैं जो राष्ट्र के हित को अलि-भांति पहिचान कर उनकी रक्षा कर सकते हैं।

3. फासीवाद प्रजातन्त्र विरोधी है। यह समदीय प्रजातन्त्र को मूर्खतापूर्ण अष्ट, धोमी, काल्पनिक तथा अव्यावहारिक प्रणाली मानता है। प्रजातन्त्र अप्राकृतिक है और जनसाधारण अपने-आप पर शासन करने के लिए कभी भी योग्य नहीं हो सकता।

4. फासिस्ट राज्य की पूजा करते हैं। उनका मत है कि राष्ट्र का अपना व्यक्तित्व, अपनी इच्छा तथा स्वतन्त्र उद्देश्य होता है। राष्ट्र कोई व्यक्तियों की भीड़ का नाम नहीं है बल्कि उसका स्वरूप मगढनात्मक है, केवल एक निश्चित भू-भाग पर रहने वाले व्यक्ति ही मिलकर राष्ट्र कहे जा सकते हैं।

अतः राज्य तथा समाज का एक जैविक स्वरूप (Organic Form) है जिससे पृथक् करने पर व्यक्ति एक अस्तित्वहीन भावात्मकता मात्र रह जाएगा। राष्ट्र के इस रूप की फासिस्ट उपासना करते हैं और इसे जनता के भाग्य का एकमात्र तथा अन्तिम निर्णय करने वाला मानते हैं।

5 (फासीवाद समष्टिवादी है)। इनका कहना है कि "राष्ट्र का सामूहिक हित इतनी बहुमूल्य वस्तु है कि उसकी तृप्ति के लिए कुछ व्यक्तियों का बलिदान कोई महत्त्व नहीं रखता। राज्य की सेवा में ही व्यक्ति का कल्याण तथा उन्नति है। राज्य से पृथक् व्यक्ति का अपना कोई स्वतन्त्र उद्देश्य नहीं हो सकता। राज्य के विरुद्ध उसके कोई अधिकार नहीं हो सकते।"

फासीवाद के उपरोक्त विचारों के सदर्थ में आलोचकों का कहना है कि प्लेटो द्वारा समर्थित आदर्श राज्य पृथक् फासीवाद राज्य है क्योंकि प्लेटो ने दार्शनिक तथा तात्त्विक रीति से स्वयं यही निष्कर्ष निकाला कि दार्शनिक शासक सब पर शासन करेंगे, वे कानून के बन्धन से पूर्णतः मुक्त होंगे और स्वेच्छानुसार शासन करने की उन्हें पूर्ण स्वतन्त्रता होगी। मुसोलिनी ने भी यही बातें कही हैं। दोनों के विचारों में निश्चित ही अनेक समानताएँ हैं। यदि 'रिपब्लिक' का अध्ययन जर्मनी-राष्ट्र-पूर्वक किया जाए तो उससे यही निष्कर्ष निकलेगा कि प्लेटो का राज्य सर्वाधिकारवादी है। प्लेटो के आलोचक उसे मुसोलिनी का 'आध्यात्मिक पूर्वज' कहते हैं। फासीवाद और प्लेटो के विचारों में अनेक समानताएँ बताई जाती हैं।

फासीवाद और प्लेटो के विचारों में समानताएँ

1 (प्लेटोवादी तथा फासीवादी दोनों अपने देश को सुन्दर बतानाते हैं)। प्रो. जी. सी. फेटलिन लिखते हैं—"प्लेटो ने युवकों को यह पाठ पढ़ाता है कि उनके देश से सुन्दर देश दूसरा नहीं है। यहाँ-तहाँ, ऐसी विचारधाराओं का कि इटली सुन्दर है और मुसोलिनी मदेवा ठीक है। इसकी कोई समानता नहीं है और स्टालिन नहीं है। ब्रिटेन लहरों पर शासन करता है—पूर्णरूपेण समर्थक तथा अनुमोदन प्रतीत होता है।"

2 (दोनों ही प्रजातन्त्र विरोधी हैं)। प्लेटो ने प्रजातन्त्र को अज्ञानियों का शासन कहा है, उसके अनुसार "प्रजातन्त्र के कानून मृत रहने हैं, इसकी स्वतन्त्रता भ्रष्टाचक्रात्मकता है, इसकी समानता असमानों की समानता है।" फासिज्म भी प्रजातन्त्र को अव्यावहारिक और भ्रष्ट शासन का रूप मानता है। दोनों ही समानता के सिद्धान्त की उपेक्षा करते हैं और उसे कृष्ण की दृष्टि से देखते हैं। व्यवसाय और आधारित कुलीनता, के दोनों समर्थक हैं। प्लेटो व्यावहारिक दृष्टि से मानवीय समानता के सिद्धान्त को स्वीकार करते हुए उत्पादक-वर्ग को एक में, सैनिक एवं शासक वर्ग को दूसरी कोटि में रखता है। दूसरे वर्ग के लिए वह शिक्षा और साम्यवाद की योजना रखता है। वह ज्ञानियों एवं अज्ञानियों में अन्तर करता है। फासिज्म भी मनुष्य की समानता की मान्यता नहीं देता।

3 (दोनों ने स्वतन्त्रता का क्रांति स्थान नहीं देते)। प्लेटो के आदर्श राज्य में नागरिक के सभी कार्यों पर राज्य का पूर्ण एवं कठोर नियन्त्रण है। इसी प्रकार फासिस्टवादी व्यवस्था में भी मनुष्य का राज्य के बाहर कोई अस्तित्व नहीं है।

4 (दोनों विचारधाराओं में राज्य को सर्वोपरि माना गया है)। राज्य के हितों के लिए व्यक्ति के हितों की आहुति देने का उचित ठहराया गया है। प्लेटो ने दार्शनिक नागरिक के निरकुश नैतिकों को स्वीकार किया है। फासीवाद भी एक नेता, एक दल की निरकुशता स्थापित करता है। दोनों का रूप अधिनायकवादी है।

5 (फासिज्म ने भी प्लेटो के समर्थन में 'नैता को सर्वोपरि माना' तथा 'मनुष्य-जतिमान' तथा 'मनुष्य अधिक भूमिमान' माना है) और नेता की आज्ञा का अक्षरशः पालन करना जनता का परम-धर्म बताया है।

6 प्लेटोवाद और फासीवाद (दोनों का कुलीनतन्त्र में चिन्नाम है)। प्लेटो युद्ध को शासन स्थापित करने के लिए थोड़े से मरखेदों को सम्पूर्ण शासन सौंपना चाहता है। फासीवाद भी एक दल को शासक बनाने का इच्छुक है। इन प्रकार दोनों में राज्य ही शक्ति कुछ लोगों के पाम ही रहती है।

7. दोनों विचारधाराएँ मनुष्य के कर्तव्यों का उल्लेख करती हैं, अधिकारों का नहीं। प्लेटो के अनुसार मनुष्यों को अपने कर्तव्य का पालन करना चाहिए। फासिज्म में भी 'अधिकारों को कोई महत्त्व नहीं दिया गया है और सैनिकों की भाँति "Not to reason why but to do and die" वाला कथन चरितार्थ होता है।

8. शिक्षा के बारे में दोनों के समान विचार हैं। दोनों राज्य द्वारा संचालित योजना प्रस्तुत करते हैं। दोनों शिक्षण का विशेष कार्यक्रम देते हैं। दोनों का उद्देश्य नेतृत्व की शिक्षा देना है।

9. दोनों के युग में राज्य का सर्वोत्तम स्थान था, यद्यपि राज्यों का रूप भिन्न-भिन्न अवश्य था। प्लेटो के समय नगर-राज्य थे जबकि बीसवीं सदी में इटली राष्ट्र-राज्य था।

उपरोक्त समानताओं के आधार पर ही कहा जाता है कि प्लेटो फासिज्म का पिता था। बार्कर ने भी प्लेटो के शासन को योग्य व्यक्ति की निरंकुशता बताया है। बर्ट्रैंड रसेल ने उसके शासन की आलोचना करते हुए कहा है कि वह एक तानाशाह अथवा सर्वाधिकारवादी शासक बन गया है। फासीवाद तथा प्लेटो के विचारों में असमानता

प्लेटो को फासिज्म का अग्रगामी कहना अनुचित है। वस्तुतः प्लेटोवाद और फासिज्म में बड़ी असमानता है जो निम्नलिखित है—

1. फासीवाद जहाँ तर्कवाद और बुद्धिवाद के प्रति एक विद्रोह है वहाँ प्लेटो के बुद्धिवाद का फासिस्टों के प्रज्ञावाद (Intuitionism) से सीधा विरोध है। फासिस्टों के अनुसार बुद्धि (Reason) कभी-सामाजिक एवं राजनीतिक जीवन की समस्याओं को नहीं सुलझा सकती जबकि प्लेटो के लिए यही एकमात्र मार्ग-दर्शक है जो मनुष्य को सामाजिक बुराइयों से दूर हटा सकती है।

2. प्लेटो की विचारधारा आदर्शवादी है जबकि फासिस्ट विचारधारा यथार्थवादी है। प्लेटो ने जिस राज्य की विवेचना की, वह केवल कल्पना के लोक में ही स्थापित हो सका, व्यावहारिक जगत् में नहीं। इसके सर्वथा विपरीत फासीवादी विचारों में आदर्श को कोई स्थान नहीं है। फासिस्ट आदर्श में नहीं यथार्थ में, योजना में नहीं कार्य में विश्वास करते हैं और उन्होंने अपने विचारों के प्रयोग इटली और जर्मनी में किये।

3. फासीवाद भावनाओं तथा प्रवृत्तियों को बुद्धि से ऊँचा स्थान देता है जबकि प्लेटो में भावनाएँ भी बुद्धि का रूप ग्रहण करती प्रतीत होती हैं। यह धारणा कि फासिस्ट अपने खून से सोचते हैं (Fascists think with their blood), प्लेटो के दर्शन के लिए एकदम महत्त्वहीन कही जा सकती है।

4. प्लेटो ने दार्शनिक आधार पर एक राजनीतिक रूपरचना तैयार की। फासिस्टों ने राजनीतिक रूपरचना के आधार पर एक दर्शन बनाया अतः दोनों में मौलिक अन्तर है।

5. प्लेटो ने राजनीति पर नहीं बरन् नैतिक पक्ष पर अधिक बल दिया। उसने राजनीति की नीति की दासी बना दिया लेकिन फासिस्टों ने नीति को राजनीति की अनुगामीनी बनाया है।

6. फासीवाद की सत्य एवं नैतिकता की धारणा व्यावहारिक है जबकि प्लेटो की व्यावहारिक है। फासीवाद के अनुसार नैतिक-मापदण्ड तथा सत्य केवल सापेक्ष सिद्धान्त (Relative Concepts) हैं। जब तक वे मनुष्य के उद्देश्यों व कार्यों को प्राप्त करने में सहायता दे तभी तक इसका मूल्य है। प्लेटो ने इस विचारधारा का अपनी पुस्तक 'रिपब्लिक' में खण्डन किया है। उसका कहना है कि सत्य और न्याय न तो सापेक्ष हैं और न ही कुछ समय के लिए वे वाहरी छल-कपट होकर मनुष्य के बौद्धिक स्तर के आन्तरिक उत्साह के रूप में सामने आते हैं। न्याय, नैतिकता तथा सत्य अन्तिम रूप से लाभदायक होते हैं लेकिन यह आवश्यक नहीं कि प्रत्येक चीज जो लाभदायक है वह न्यायसंगत भी है। सत्य, नैतिकता तथा न्याय के बारे में प्लेटो का सिद्धान्त फासीवाद की व्यावहारिकता के विरुद्ध सीधा आक्रमण है।

7. प्लेटो साम्राज्यवाद की कल्पना नहीं करता था जबकि फासिस्ट विचारधारा इससे प्रोत्साहित है। मुनीलिनी का नारा था—“इटली का या तो विस्तार हो-अथवा अन्त हो जाए।” फासिस्ट विस्तार ही में अपना जीवन समझते हैं। प्लेटो के अनुसार साम्राज्यवाद नगर राज्यों के विकास के लिए एक प्रतिपाद था। वह स्वशासित अथवा आत्म-निर्भर नगर राज्यों की कल्पना प्रस्तुत करता है। फासीवाद के नैतिक राष्ट्रवाद के सिद्धान्त (Theory of Militant Nationalism) का प्लेटो के विचारों में कोई स्थान नहीं है। साम्राज्यवादी विस्तार, सवर्ण आदि फासिस्टों के लिए उत्साह और साहस के परिचायक हैं, किन्तु प्लेटो के लिए ये बीमारियाँ हैं। उसके आदर्श राज्य में आत्म-रक्षा के अनावा युद्ध की अपेक्षा नहीं की जा सकती। प्लेटो के लिए युद्ध-शक्ति उदारता एवं साहस का साधन न होकर राजनीतिक बीमारी का एक चिह्न है और राज्य के आन्तरिक कुप्रबन्ध के लिए उत्तरदायी है। युद्ध के स्थान पर एकता प्लेटो के लिए मनुष्य और राज्य का आर्ग्य है जबकि फासीवादी विचारधारा की नींव ही युद्ध पर रखी है। युद्ध उनके लिए मनुष्यत्व का जन्मजात लक्षण है।

8. प्लेटो साम्यवादी सिद्धान्त प्रस्तुत करता है जिसके अनुसार शासक वर्ग की सम्पत्ति एवं परिवार से विरक्त रहना आवश्यक है किन्तु फासिस्ट साम्यवादी विचारों के पक्के शत्रु हैं। वे इसका पूर्णतः उन्मूलन चाहते हैं। वे प्लेटो के समान सम्पत्ति और परिवार का शासकों के लिए त्याग नहीं मानते।

प्लेटोवाद और फासीवाद की समानताएँ और विषमताएँ देखने पर यही प्रतीत होता है कि प्लेटो न तो फासिस्ट है और न उमका अग्रगामी। उमने जिस विचारधारा को रखा वह अपने युग की माँग थी। प्लेटो के विचार 4 शताब्दी ई पू की तरकीनी स्थिति के अनुसार थे जबकि फासिस्ट विचारधारा 20वीं सदी के प्रथम महायुद्ध के बाद की देन है। निष्कर्ष रूप में कहा जा सकता है कि यद्यपि फासिस्टों की भाँति प्लेटो ने भी यह कहा था कि शासन करने का विशेषाधिकार कुछ विशेष बुद्धिमान् और ज्ञानी व्यक्तियों को ही है, लेकिन जहाँ उनके ये ‘कुछ बुद्धिमान्’ व्यक्ति कठोर, नैतिक और बौद्धिक परीक्षाओं के पश्चात् सत्ता-प्राप्ति तक पहुँचते हैं वहाँ फासीवाद में कुछ व्यक्ति छल, कपट एवं झूठ आदि उपायों से सत्ता हथियाने में विश्वास करते हैं। इसी तरह जहाँ फासिस्ट लोगो ने शक्ति के दर्जन को जन्म दिया है वहाँ प्लेटो बुद्धि के दर्जन का हामी है। प्लेटो का आदर्श राज्य अपने अपने-अपने में योग्य और एकतापूर्ण है किन्तु फासीवादी राज्य बिखरे हुए समाज का प्रतिनिधित्व करता है।

वास्तव में प्लेटोवाद एवं फासीवाद में समानताएँ अनावश्यक, तुच्छ एवं वाह्य हैं। सच्चाई तो यही है कि इन दोनों का अन्तर कभी न भरने वाली खाई (Unbridgeable Gulf) की तरह है। प्लेटो को प्रथम फासिस्ट बताना न केवल अनुचित है बल्कि उपहास्य भी है।

प्लेटो : ‘स्टेट्समैन’ तथा ‘लॉज’

(Plato : The ‘Statesman’ & the ‘Laws’)

प्लेटो का उत्तरकालीन राजनीतिक दर्शन ‘पालिटिक्स’ (Politics) अथवा ‘स्टेट्समैन’ (Statesman) तथा (Laws) ‘लॉज’ नामक ग्रन्थों में निहित है। इनकी रचना ‘रिपब्लिक’ के अनेक वर्षों बाद हुई। इन दोनों कृतियों में पर्याप्त साम्य दिखता है। इनके सिद्धान्त ‘रिपब्लिक’ के सिद्धान्तों से बहुत भिन्न हैं। ये दोनों कृतियाँ नगर-राज्यों की समस्याओं के सम्बन्ध में प्लेटो के चिन्तन के अन्तिम परिणाम प्रस्तुत करती हैं।

(The Statesman)

प्लेटो की यह रचना सम्भवतः 367-360 ई पू के मध्य उस समय लिखी गई जबकि सिराक्यूज में डायोनिसियस द्वितीय सुधार में लगा हुआ था। इस रचना के वर्षों में¹ इसका

रचनाकाल 367 और 361 ई. पू. के बीच रखना ही सम्भवतः अधिक उपयुक्त होगा क्योंकि इस काल में प्लेटो को एक ओर तो सिराक्यूज के राजतन्त्र से 'बड़ी-बड़ी' त्राशाएँ घेँघ रही थी और दूसरी ओर विधि (कानून) में भी उसकी अभिरुचि उत्पन्न हो गई थी और वह डायोनिमियस द्वितीय के माथ विधियों की प्रस्तावनाएँ तैयार करने में लगा हुआ था।¹ सिन्क्लेयर (Sinclair) के अनुसार रिपब्लिक की रचना के लगभग 12 से 15 वर्ष बाद 362 ई. पू. में प्लेटो ने 'स्टेट्समैन' की रचना की होगी।² इस ग्रन्थ को ग्रीक भाषा में 'पॉलिटिक्स' (Politicūs) कहा जाता है। उसकी मान्यता मुख्यतः इसनिए है क्योंकि इसमें प्लेटो ने कानून पर एक नए दृष्टिकोण ने विचार किया है और जनतन्त्र की उतनी भर्त्सना नहीं की है जितनी 'रिपब्लिक' में की थी। इसमें मिश्रित सविधानों (Mixed Constitutions) का संकेत मिलता है जिसका पूर्ण विकास 'लॉज' में हुआ है।³ इन दोनों ग्रन्थों में प्लेटो को हम 'रिपब्लिक' के काल्पनिक आदर्शवादी के स्थान पर व्यावहारिक आदर्शवादी (Practical Idealist) के रूप में देखते हैं। उसके विचार यहाँ 'रिपब्लिक' की अपेक्षा अधिक तर्कपूर्ण और सुनिश्चित हैं। 'पॉलिटिक्स' का शब्दार्थ है 'राजपुरुष' या 'राजनीतिज्ञ' (Statesman)। इस सवाद में विद्योडोसस मुकरात और एक विदेशी प्ररस्पर आदर्श राजनीतिज्ञ के स्वरूप एवं कर्तव्यों के विषय में बातचीत करते हैं। इस बातचीत अथवा परिमवाद के दौरान 'रिपब्लिक' में प्रतिपादित आदर्शों पर पुनर्विचार किया जाना है और विभिन्न प्रकार की शासन पद्धतियों के चक्र तथा उनके गुणावगुणों का विवेचन किया जाता है।

स्टेट्समैन में आदर्श शासक एवं कानून सम्बन्धी विचार (Views on Perfect Ruler and Law in Statesman)

'स्टेट्समैन' कोई राजनीतिक कृति नहीं है। इसमें अधिकतर परिभाषाओं पर विचार किया गया है और इसका मुख्य विषय आदर्श शासक अथवा राजनेता या राजमर्मज्ञ (Statesman) है। 'रिपब्लिक' में यह मान लिया गया था कि राजनेता अथवा आदर्श शासक एक कलाकार है और उसे शासन करने का अधिकार है, क्योंकि वह 'सद्' को जानता है। 'स्टेट्समैन' में उसके मर्मथन में प्रमाण जुटाए गए हैं और रिपब्लिक की धारणा की विस्तृत व्याख्या की गई है। 'स्टेट्समैन' का निष्कर्ष भी यह है कि राजनेता एक प्रकार का कलाकार होता है जिसकी मुख्य योग्यता ज्ञान ही है। प्लेटो ने राजनेता की तुलना गडरिए से की है, क्योंकि गडरिए द्वारा पशु-समूह की भाँति राजनेता भी मानव-समूह का नियन्त्रण और व्यवस्थापन करता है। राजनेता परिवार के उम मुबिए की भाँति है जो परिवार को इस प्रकार चलाता है कि उसके सब सदस्यों का हित हो।

'स्टेट्समैन' में प्लेटो ने राजनेता अथवा प्रणामक को सर्वोच्च सत्ता का अधिकारी माना है और राजनीतिक नेतृत्व को सभी विज्ञानों में प्रधान बतलाया है। यद्यपि उसके अन्वेषण का उद्देश्य राजनेता के स्वरूप को समझने की अन्वेषणा यह अधिक है कि सामान्य विवेकशक्ति का विकास किया जाए।⁴ पर तर्क नियमों के मेघर्षन में प्लेटो के राजनीतिक उद्वाह की किरणें बार-बार चमक उठती हैं और 'स्टेट्समैन' का सवाद निरपेक्ष राजनेता अथवा आदर्श शासक के वास्तविक स्वरूप का अध्ययन बन गया है। इसके अन्तर्गत में पहली बड़ी तो यह निश्चित करने की है कि राजनीतिज्ञता अथवा राजमर्मज्ञता (Statesmanship) का सम्बन्ध किस चीज से है। प्लेटो ने आरम्भ में ज्ञान का व्यवहार से पूछक माना है तथा राजनीतिज्ञता को या 'राजनीति-विज्ञान' को ज्ञान के क्षेत्र में रखा है।⁵ इसके अन्तर्गत में दूसरी कड़ी है—ज्ञान का दो शाखाओं में विभाजन। एक आलोचनात्मक (Critical) ज्ञान है और दूसरा आदेशात्मक (Imperative) ज्ञान। आलोचनात्मक ज्ञान में निर्णय ही नहीं होता बल्कि निर्णयों को कार्यान्वित करने के लिए आदेश भी दिए जाते हैं।⁶ राजनीतिज्ञता (Statesmanship) आदेशात्मक

1 Sinclair : A History of Greek Political Thought, p. 173

2 सेबाइन : वही, पृ. 68.

3 बार्कर : पूर्वोक्त, पृ. 406.

ज्ञान के अन्तर्गत आती है, राजनीति विज्ञान का स्वर आदेशात्मक होता है। इसका अगला कदम यह है कि आदेशात्मक ज्ञान को दो भागों में बाँटा गया है—प्रधान अथवा सर्वोपरि भाग या जाति और द्वितीय गौण या प्रधान भाग अथवा जाति। कुछ लोग जो आदेश दे सकते हैं वे प्रभुता-सम्पन्न होते हैं, उनसे ऊँचा कोई नहीं होता और उनके आदेशों का श्रेष्ठ वे स्वयं ही होते हैं। दूसरे लोग अधीनस्थ होते हैं और वे उन्हीं आदेशों को जारी कर देते हैं जो उन्हें दिए जाते हैं। राजनेता-अथवा प्रशासक की गणना पहली श्रेणी के लोगों में होती है जिनका ज्ञान केवल आदेश देने का ज्ञान नहीं होता बल्कि परम-आदेश देने का ज्ञान होता है। प्लेटो ने विस्तार से इस बात को सिद्ध किया है कि एक राजनेता वक्ता, सेनापति तथा न्यायाधीश से इसलिए बढकर है कि प्रभुता सम्पन्न होने के कारण वही यह निर्णय करता है कि वे अपनी शक्तियों का कब और किन कामों में प्रयोग करें। प्लेटो की दृष्टि में, जिन विज्ञानों का सम्बन्ध कर्म से है, उनमें राजनीतिज्ञता अथवा राजमर्मज्ञता (Statenmanship) सबकी सिरमौर है।

'स्टेट्समैन' इस मूलभूत प्रश्न पर विचार करता है कि 'आदर्श राज्य में नागरिकों को अपने अधिकारों पर किस सीमा तक निर्भर रहना चाहिए? क्या वे उन पर उसी प्रकार निर्भर रहे जिस प्रकार बालक अपने माता-पिता पर निर्भर रहता है अथवा वे स्वयं अपने नियन्ता बने? 'स्टेट्समैन' ने बताया गया है कि यदि शासक वास्तव में कलाकार हैं और अपने कार्य को अच्छी तरह करता है तो उसे पूरी निरंकुशता प्राप्त होनी चाहिए।¹ "शासन प्रणालियों में वही शासन प्रणाली सबसे श्रेष्ठ है और वही वास्तविक शासन प्रणाली है जिसमें शासकों के पास आभासी नहीं, प्रत्युत वास्तविक ज्ञान होता है। वे कानून द्वारा शासन करते हैं अथवा नहीं, उनके प्रजाजन राजा हैं या नहीं, इसका कोई महत्त्व नहीं है।"² प्लेटो बतलाता है कि राजनेता या प्रशासक अपनी आदेश शक्ति का प्रयोग भरण-पोषण के लिए करता है और जिन्हें सहारा देने के लिए इसका प्रयोग किया जाता है वे समूहों या संयुक्तियों के रूप में संगठित मानव होते हैं। राजनेता मानव-समूह के भरण-पोषण के लिए नियुक्त चरवाहा है। 'भरण-पोषण' शब्द में यह अर्थ निहित है कि घर-गृहस्थी के प्रबन्ध या राजनीति विज्ञान के बीच कोई खाई नहीं है। किसी बड़े परिवार और किसी छोटे राज्य में केवल मात्रा का अन्तर होता है, प्रकार का नहीं।³

प्लेटो ने एकमात्र मन्त्र राज्य उसे ही माना है जिसमें ऐसे राजनेता अथवा प्रशासक हों जो ज्ञान-रूप हैं। राज्य तब तक राजनीतिक समाज नहीं हो सकता जब तक कि वह ज्ञान पर आधारित राजनेताओं की समन्वयकारी शक्ति के माध्यम से एक इकाई के रूप में संगठित न हो जाए। इस ज्ञान तक केवल इने-गिने व्यक्तियों की ही पहुँच हो सकती है अर्थात् सूचक राजनेता इने-गिने लोग ही हो सकते हैं।

प्लेटो ने राजनेता या प्रशासक की निरंकुशता अथवा निरपेक्षता का निम्नलिखित आधारों पर पोषण और सशोधन किया है—

- (क) राजनीतिक सम्यता के तर्क के आधार पर निरंकुशता का पोषण,
- (ख) सामाजिक सामंजस्य के तर्क के आधार पर निरंकुशता का पोषण, एवं
- (ग) विधि-शासन के विचार के आधार पर निरंकुशता का सशोधन।

(क) राजनीतिक सम्यता के तर्क के आधार पर निरंकुशता को व्यापोजित ठहराते हुए प्लेटो

ने लिखा है कि राजनीतिज्ञता मूलतः आदेशात्मक विज्ञान है जिसमें नियन्त्रण की सर्वोच्च शक्ति निहित होती है। राजनीतिज्ञता कला है और प्रत्येक कला का सार यह है कि कलाकार स्वयं एक राजा की भाँति कार्य करता है और अपनी कार्य-पद्धति के बारे में किसी भी नियमावली के बन्धन से स्वतन्त्र होता है। कलाकार जिस वस्तु पर कार्य करता है उसे अपने ज्ञान के अनुसार अच्छे से अच्छा रूप देने का प्रयत्न

1 सेवाइन, पूर्वोक्त, पृष्ठ 68

2 स्टेट्समैन, सेवाइन से उद्धृत, पृ 68

3 बॉकर उक्त, पृष्ठ 408

करता है। कलाकार के नाते राजनेता अथवा प्रशासक को भी यह छूट होती है कि वह जैसे भी ठीक समझे अपनी प्रजा का हित करे। इसका अग्रिमार्थ यह है कि राजनेता को अपनी प्रजा की सहमति की कोई आवश्यकता नहीं होती। यात्री और रोगी को कोई अधिकार नहीं कि चालक या चिकित्सक की कला के अभ्यास के बारे में आरम्भ में अपनी स्वीकृति या सहमति दे। इसके विपरीत दोनों ही अपने को चालक या चिकित्सक के ज्ञानमय मार्गदर्शन पर छोड़ देते हैं। चालक या चिकित्सक ज्ञान का प्रयोग किस तरह करेंगे—इस बारे में यात्री या रोगी किसी तरह के हस्तक्षेप का दावा नहीं करते। वह तो मीन स्वीकृति का विषय है, सहमति का नहीं। यदि चिकित्सक और चालक अपनी कलाओं में पारंगत होंगे तो निश्चय ही रोगी और यात्री का भला करेंगे और उन्हें उनकी मीन स्वीकृति भी निश्चित रूप से मिल जाएगी। यही बात राजनेता के सन्दर्भ में लागू होती है। यदि राजनेता किसी नागरिक को अधिक न्यायपूर्ण, अधिक अच्छा और उच्च कार्य करने के लिए बाध्य करता है तो इसमें उस नागरिक का लाभ ही है, हानि नहीं और बमरिस्की को ग्लॉरी का काम करने का अधिकार हर व्यक्ति को है—फिर चाहे वह नागरिकों की इच्छा के अनुकूल हो अथवा प्रतिकूल। स्पष्ट है कि प्लेटो प्रबुद्ध स्वेच्छा-चारिता (Enlightened Despotism) के सिद्धान्त को बकायत कर रहा है।

सच्चे राजनेता को कलाकार के रूप में ग्रहण करने की धारणा का प्लेटो ने दूसरा निष्कर्ष यह निकाला है कि उसकी कला के लिए विधि अर्थात् कानून अनावश्यक है—यहाँ तक कि हानिकारक है। पर यह दृष्टिकोण, 'रिपब्लिक' से कुछ भिन्न है। 'रिपब्लिक' में प्लेटो का तर्क था कि जब धार्मिक शासक को शिक्षा द्वारा सच्चा एवं जीवन्त ज्ञान-प्राप्त हो चुका है तो, उसके लिए कानून को एक बुराई माना है, पर उसके विरोध का स्वर वितन्न है। 'स्टेट्समैन' में कानून को अधिकारित उस आधार पर बुरा समझा गया है कि कानून का अर्थ होना है शासक के ज्ञान के स्वतन्त्र प्रयोग पर प्रतिबन्ध और बन्धनों का आरोपण। कानून के नियम कठोर और स्थायी होते हैं। कानून उम, दुराग्रही और अज्ञानी निरकुश शासक की तरह होता है जो अपना निश्चय कभी नहीं बदलता। कानून की स्थिति उस चिकित्सक की तरह है जो पुस्तक पढ़-पढ़कर इलाज करता है और इस बात की ओर कोई ध्यान नहीं देता कि जिस रोगी का वह इलाज कर रहा है उसका शरीर-विधान कैसा है, उसके रोग की क्या स्थिति है, उसमें क्या परिवर्तन हो रहे हैं आदि। किन्तु इस विरोध के बावजूद प्लेटो स्वीकार करता है कि कानूनों का अस्तित्व होता है और यद्यपि उनमें कमियाँ होती हैं फिर भी वे नव को समान रूप से अपनी सीमा में बाँध लेते हैं। मनुष्य-मनुष्य और कार्य-कार्य के भेदों के अनुरूप कानूनों अथवा विधियों का निर्माण हो सके इसके लिए विधायक (शासक) अपनी स्वतन्त्र बुद्धि का उपयोग करने से कतराते हैं, जनसाधारण के लिए ऐसे सामान्य नियम बना देते हैं जो म्यून् दृष्टि में वैयक्तिक स्थितियों के अनुकूल होते हैं। प्लेटो राजनीतिक नमनीयता के आधार पर निरकुशता का पोषण करते हुए कहता है कि व्यावहारिक दृष्टि से कानून का अस्तित्व उचित माना जा सकता है तथापि आदर्श की दृष्टि से कि राजनेता या प्रशासक की शक्तियों में लचीलापन रहे और यदि राज्य अपने शासकों को कानून के अनुसार कार्य करने के लिए बाध्य कर देता है तो शासक अपनी शक्तियों के लचीलेपन से वंचित हो जाता है। वार्कर की यह टिप्पणी सही है कि प्लेटो सम्भवतः विधि अथवा कानून की कठोरता से बहुत डरता था। तत्कालीन यूनानी विधि जीवन्त विकासशील काया न होकर सूत्रों का ढाँचा मात्र थी और यूनानियों में उस स्थिर संहिता का पालन करने की प्रवृत्ति थी। नई उद्भावनाओं से उन्हें भय लगता था। ऐथम्स तक में विधि (कानून) को बदलना मुश्किल था। विधान परिवर्तन के लिए विशेष उपायों का आश्रय लेना पड़ता था। प्लेटो में अभी भी 'रिपब्लिक' की धारणा प्रबल थी। उसकी दृष्टि में राजनीति एक कला थी और एक कलाकार राजनेता में ही उसकी आस्था थी। उसका विश्वास था कि नियमों और रुढ़ियों की जकट में कला और कलाकार का दम घुट जाता है।

(ख) प्लेटो अमूर्त सामुच्चय के तर्कों के आधार पर भी निरकुशता अथवा निरपेक्षता का पोषण करता है। उसकी दृष्टि में राजनेता अथवा शासक को मध्यम मार्ग, सौजन्य आवश्यक है।

उसका कर्त्तव्य है कि विभिन्न स्वभावों के व्यक्तियों को सामञ्जस्य के साथ रखे। जिस तरह बुनकर ताने-बाने को इस तरह मिलाता है कि उनमें उचित सामञ्जस्य बना रहे, उसी प्रकार राजनेता के लिए भी आवश्यक है कि वह मानव-प्रकृति के विभिन्न तत्त्वों में एकता की स्थापना करे। जिस तरह संगीतकार तीव्र स्वर और मन्द स्वर का सामञ्जस्य ढूँढ निकालता है, उसी तरह राजनेता को भी मानवता के करुण संगीत में सामञ्जस्य की खोज करनी चाहिए। मानव जीवन के संगीत में तीव्र स्वर भी है और मन्द स्वर भी। कुछ लोगों में पुरुषोचित उत्साह का, उन्माद छाया रहता है तो कुछ में मर्यादित समय की अतिशय भीरुता। जो स्थिति व्यक्तियों की है, वही स्थिति राज्य में वर्गों की होती है। राज्य में सैनिक वर्ग अपने साहस के उन्माद के कारण सैन्यवाद का विकृत चोला पहन लेता है तो दूसरी ओर शान्तिप्रिय लोगों का वर्ग समय की अति के कारण शान्तिवाद की गोद में सोता रहता है। जीवन में लगता है कि एक सद्गुण दूसरे सद्गुण से न केवल भिन्न है वरन् परस्पर प्रतिकूल भी है। एक प्रकार का मनुष्य दूसरे प्रकार के मनुष्य के विरुद्ध होता है। राज्य में भी एक वर्ग का दूसरे वर्ग से छद्म और तीन का रिश्ता होता है, परस्पर विरोध होता है। यही राजनेता का प्रवेश आवश्यक है, यही उसे अपने कर्त्तव्य-कर्म के दर्शन होगा। उसे मध्यम ज्ञान खोजना होगा, विभिन्न प्रकृतियों का मिश्रण कर सामञ्जस्य बैठाना होगा। राजनेता ऐसी प्रकृतियों को समाप्त कर देगा जो किसी काम की न हों। जिन लोगों में न समय है, न साहस है और न अन्य कोई सद्गुण है, उन्हें वह या तो मौत के घाट उतार देगा या निर्वासित कर देगा, और जो लोग अज्ञानी व नीच हैं उन्हें वह दासवृत्ति में लगा देगा। परीक्षाओं द्वारा चुन लेने और प्रशिक्षण द्वारा तैयार कर लेने के बाद शेष लोगों को वह उसी तरह एकान्वित कर देगा जिस तरह बुनकर ताने और बाने को समन्वित कर देता है।

प्लेटो के अनुसार राजनेता अथवा प्रशासक दो उपायों से यह सामञ्जस्य लाने का प्रयत्न करेगा। एक उपाय आध्यात्मिक होगा तो दूसरा भौतिक, अथवा एक अलौकिक होगा तो दूसरा लौकिक। राजनेता का सबसे पहला और सबसे महत्त्वपूर्ण काम यह होगा कि वह सभी सद्गुणों में समन्वय स्थापित करे ताकि हर व्यक्ति अथवा वर्ग अपने विशिष्ट अति या अपने विशिष्ट अभाव से मुक्त हो जाए और एक व्यापक सामञ्जस्य प्राप्त कर सके। उदाहरणार्थ, राजनेता समान गुण-वर्ग वाले स्त्री-पुरुषों का विवाह करने की जगह विभिन्न प्रकार के गुणों का प्रतिनिधित्व करने वाले स्त्री-पुरुषों को, विवाह द्वारा परस्पर मिलाने का प्रयत्न करेगा कि उन स्त्री-पुरुषों का मिलन (जिनकी प्रकृति एक-दूसरे से भिन्न है) भी एक-दूसरे का पूरक बन जाएगी। इन प्रक्रिया से सम्पूर्ण समाज सामञ्जस्य के सौरभ से महक उठेगा। इसी प्रकार प्लेटो का सुझाव है कि रिक्त पदों की पूर्ति में भी सामञ्जस्य का यही सिद्धान्त लागू होगा। जब किसी पद के कर्त्तव्यों का पालन करने के लिए अनेक व्यक्तियों की आवश्यकता हो तो अधिक सन्तुलित कार्य और समुचित सामञ्जस्य लाने की दृष्टि से यह उचित है कि विभिन्न प्रकार के माहसी और कर्मठ, विनम्र और मजग लोगों को चुना जाए।

(ग) प्लेटो ने अधिक व्यावहारिक घरातल पर उतरते हुए, अपने चिन्तन के अंगले चरण में विधि-शासन के आधार पर निरकुशता अथवा निरपेक्षता का मणिवन किया है। निरपेक्ष या निरकुश शासन के सम्बन्ध में प्लेटो के मन में सम्भवतः अनेक प्रश्न उठें होंगे। उसने सोचा होगा कि क्या किसी अति बुद्धिमान व्यक्ति के लिए भी यह सम्भव है कि मानव-जीवन के नाथ निरङ्कुश होकर खिलवाड़ करे? उसने सोचा होगा कि क्या मानव-प्रकृति को, जो अपने सामूहिक रूप में तनी जटिल है इतनी सरलता से ढाला जा सकेगा? उसने स्वयं से यह प्रश्न भी पूछा होगा कि मानव अच्छाई रुढ़ियों और पक्षपातों के जिन अजेय दुर्गों में घिरी हुई है, क्या इन सारे दुर्गों को पराजयी किया जा सकेगा। वार्कर ने लिखा है कि अपने जीवन की मन्थ्या में प्लेटो ने जब सम्भवतः ऐसे प्रश्नों पर विचार किया और जब उसने इनका समाधान किया तो उसने अपने राजनीतिक चिन्तन के एक नए दौर में प्रवेश किया। इस नए दौर में प्लेटो ने यथार्थ के नाथ समझीता किया और नदीकार किया कि राजनीतिक

जीवन में सहमति, विधि या कानून, सविधानवाद और मानव के वस्तु जगत् की मन्थर अवैज्ञानिक रीतियों के लिए भी स्थान या अवकाश होता है। यूनानी लोगों का विधि (कानून) की प्रभुता में विश्वास था, और विश्वास था कि उस स्वतन्त्र साहचर्य में जिसके अन्तर्गत कोई भी एक व्यक्ति एक ही व्यक्ति गिना जाता है, प्रत्येक का अपना स्वर होता है और 'सब बराबर तथा एक जैसे' होते हैं। अब तक प्लेटो ने अपने देशवासियों के इन प्रचलित और प्रिय विश्वासों का विरोध ही किया था; किन्तु जीवन के अन्तिम प्रहर में, जबकि वह लगभग जीवन के 70 वसन्त देख चुका था, उसे तत्कालीन प्रचलित विश्वासों और पुरातनपौष्टी सिद्धान्तों की महिमा का भान हो उठा। उसने अब यह स्वीकार कर लिया कि निरपेक्ष या निरंकुश शासक सेव राज्यों के लिए नहीं होता। वह भी मनुष्यों के बीच देवता की भाँति है जिसका आविर्भाव कभी-कभी ही होता है। इस प्रकार, अपनी बुढ़ावस्था में, प्लेटो रिपब्लिक के नगर के शुद्ध आदर्शवाद को छोड़कर मानव के यथार्थ नगरों के अनुसन्धान का राही बन गया, उसने इन्हे समझने-बुझने का प्रयत्न किया। प्लेटो ने यह मान लिया कि विधियों अथवा कानूनों, निर्वाचनों और अपूर्णताओं के वावजूद यथार्थ राज्यों का भी इस नाते कुछ महत्त्व होता है कि वे आदर्श के निकट होते हैं और उसकी प्रतिच्छाया प्रस्तुत करते हैं। प्लेटो राजनीतिक काल की अद्भुत प्राण-शक्ति की प्रशंसा करते हुए कहता है कि जहाँ अन्य कोई भी कला नियमों के बन्धन से घुट जाती है वहाँ सच्ची राजनीतिक कला विधियों के अस्तित्व से समाप्त नहीं होती। यदि सच्चे राजनेता प्रशासक के 'ज्ञान' के स्थान पर 'कानून' रख दिया जाए तो भी राज्य कायम रहेगा और समाज का संगठन भी बना रहेगा। प्लेटो यह भी कहता है कि 'राजनीतिक कला' में यह सम्भावना भी अधिक है कि कलाकार अर्थात् शासक प्रजाजनो के हित के स्थान पर अपने हित को देखने लगे। अतः यह आवश्यक है कि प्रजाजन के पास शासक के विरुद्ध रक्षा का उपाय हो। प्लेटो यह स्वीकार कर लेता है कि कानून अनुभव और बुद्धिमान व्यक्तियों की उपज है। यद्यपि कानून स्वतन्त्र बुद्धि से नीचा होता है, तथापि यह है बुद्धि का ही रूप। इसका स्वाभाविक परिणाम है कि कानून पर आधारित राज्य आदर्श राज्य का ही एक रूप है। जब-एक-बार कानून पर आधारित राज्य (Law State) बन जाय तो जनता को उस कानून का पालन ही करना चाहिए जिस पर-कि-राज्य आधारित है। जब कोई विधि अथवा कानून हो ही नहीं तो कानून के बिना कार्य करना एक बात है, लेकिन जब कोई कानून हो तो उसके विरुद्ध कार्य करना एक दूसरी बात है, विधि-राज्यो में विधि-शासन के पालन द्वारा सच्चे ज्ञान के शासन के अधिकाधिक निकट पहुँचा जा सकता है। प्लेटो विधि-शासन के विचार के आधार पर निरपेक्षता का संशोधन अवश्य कर लेता है, तथापि उसके हृदय में अभी भी यह बात गूँजती रहती है कि विधि राज्य आदर्श शासक और राजनीति की आदर्श कला में अविश्वास का परिणाम है जिसमें सुख नहीं, दुःख ही दुःख है, जिसमें चिन्तन स्वतन्त्र नहीं होता, योग्यता का सम्मान नहीं होता और अधिकार अपने आसन पर प्रतिष्ठित नहीं होता।

निरर्थक रूप में, प्लेटो जीवन की वास्तविकताओं के सामने झुक जाता है। कानून को उचित स्थान पर प्रतिष्ठित कर देता है। 'स्टेट्समैन' से कानून को स्थान देते हुए प्लेटो मानता है कि दार्शनिक शासक इस भूतल-पर-प्राप्त नहीं होगा, अतः समुचित शासन व्यवस्था को कानूनों की सार्वभौमिकता मानना आवश्यक है। यह सार्वभौमिकता जनता की परम्पराओं पर आधारित होगी। इसके बाद 'लॉज' में वह कानून के उचित स्थान पर प्रतिष्ठित कर देता है।

'स्टेट्समैन' में प्लेटो का राज्य-वर्गीकरण

(Classification of States or Govts in 'Statesman')

प्लेटो ने 'स्टेट्समैन' में राज्यों का वर्गीकरण किया और इसका यह वर्गीकरण कानून को शासन के लिए आवश्यक मानने के कारण 'रिपब्लिक' के वर्गीकरण से कुछ भिन्न है। सेवान् के अनुसार इसमें दो ध्यान देने योग्य बातें हैं—पहली बात तो यह है कि आदर्श राज्य सम्भवतः राज्यों

ये जग से पुनर्कृ रखा गया है और दूसरी बात यह है कि लोकतन्त्र को 'रिपब्लिक' में जो स्थान दिया है उसमें महत्वपूर्ण स्थान उसे स्टेट्समैन में दिया गया है। 'रिपब्लिक' में राज्यों के वर्गीकरण का विशेष प्रयत्न नहीं किया गया है। उनमें आधे राज्यों को सबसे ऊँचा स्थान दिया गया है और वास्तविक राज्यों को एक के बाद एक करके शासन का विकृत रूप माना गया है। उदाहरण के लिए सैनिक राज्य (Timocracy) आधे राज्यों का विकृत रूप है। अल्पतन्त्र या धनिकतन्त्र (Oligarchy) सैनिक शासन का विकृत रूप है। लोकतन्त्र प्रत्यक्ष या विकृत रूप है और अत्याचारी शासन (Tyranny) जो सूची में सबसे नीचे है, लोकतन्त्र का विकृत रूप है। 'स्टेट्समैन' में राज्यों का अधिक विस्तृत वर्गीकरण किया गया है। आधे राज्यों या आधुनिक शासन के द्वारा शासित विभिन्न राजतन्त्र देवीय होता है कि मनुष्य उनके लायक नहीं होते। यह वास्तविक राज्यों में इस अर्थ में भिन्न होता है कि उसमें ज्ञान का शासन चलता है और बानून् की पीढ़ी जरूरत नहीं होती। यह रिपब्लिक का राज्य है। इसे अब स्वयं में स्थित आधे मान लिया गया है। मनुष्य इसकी नकल कर सकते हैं, लेकिन इसे प्राप्त नहीं कर सकते। दो वर्गीकरणों को एक-दूसरे में काट कर वास्तविक राज्यों का वर्गीकरण प्रस्तुत किया गया है। राज्यों के परम्परागत त्रि-पुत्री विभाजन को 'स्टेट्समैन' में अब 6 भागों में बांट दिया गया है। इस विभाजन को सारिणी रूप में निम्नवत् रखा जा सकता है—

राज्यों के प्रकार	शासकों की संख्या	शासन के रूप
(1) कानून-प्रिय या कानून से संचालित राज्य	(i) एक व्यक्ति का शासन (ii) कुछ व्यक्तियों का शासन (iii) बहुत व्यक्तियों का शासन	राजतन्त्र (Monarchy) कुलीनतन्त्र (Aristocracy) प्रजातन्त्र (Democracy)
(2) कानून द्वारा संचालित न होने वाले राज्य	(i) एक व्यक्ति का शासन (ii) कुछ व्यक्तियों का शासन (iii) बहुत व्यक्तियों का शासन	निरकुशतन्त्र (Tyranny) अल्पतन्त्र (Oligarchy) अतिवादी प्रजातन्त्र (Extreme Democracy)

इस वर्गीकरण की निम्नलिखित विशेषताएँ उल्लेखनीय हैं—

(1) राजतन्त्र सर्वश्रेष्ठ शासन-पद्धति है क्योंकि कानून द्वारा शासित राज्य की इस व्यवस्था में प्रजा का अधिकतम कल्याण होता है।

(2) निरकुशतन्त्र शासन का निम्नतम रूप है क्योंकि एक व्यक्ति का शासन अनियन्त्रित होने पर प्रजा का महान् उपकार कर सकता है।

(3) प्लेटो की दृष्टि में प्रजातन्त्र कानून पर आधारित शासनो में सबसे बुरा और कानून-रहित शासनो में सबसे अच्छा है। कारण यह है कि प्रजातन्त्र में जहाँ कानून द्वारा शासन होता है वहाँ शासक प्रशासन कला में उतने प्रवीण और जानी नही होते जितने राजतन्त्र और कुलीनतन्त्र में होते हैं। इसलिए यह कानून पर आधारित इन दोनों शासनो में श्रेष्ठ है, लेकिन जिन राज्यों में कानून द्वारा शासन नहीं होता, उनमें प्रजातन्त्र ही ऐसा शासन है जिसमें प्रजा का सबसे कम अहित होता है क्योंकि यहाँ अहितकारी शासन को जनता मिटा देती है। अब ऐसी व्यवस्था में प्रजातन्त्र श्रेष्ठ है। सेबाइन (Sabine) ने लिखा है—“प्लेटो ने पहली बार लोकतन्त्र के दो रूप स्वीकार किए हैं—सौम्य रूप और अतिवादी रूप। इससे भी ज्यादा आश्चर्यजनक बात यह है कि प्लेटो ने लोकतन्त्र को कानून-विहीन राज्यों में सबसे खराब माना है। प्रकारान्तर से प्लेटो यह मान लेता है कि वास्तविक राज्य में जनता की स्वीकृति और सहयोग की उपेक्षा नहीं की जा सकती।”¹

‘स्टेट्समैन’ व ‘रिपब्लिक’ के राजनीतिक विचारों में अन्तर

प्लेटो के इन दोनों ग्रन्थों की भाषा और विधि एक-सी है, किन्तु विचारों में पर्याप्त अन्तर है, जो इस प्रकार है—

(1) ‘रिपब्लिक’ आदर्शवादी है जबकि ‘स्टेट्समैन’ यथार्थवादी दृष्टिकोण लिए है। वाकें के शब्दों में, “आदर्शवाद तिराहित होने से बहुत दूर है, किन्तु वास्तविक राजनीति के प्रति एक अधिक यथार्थवादी दृष्टिकोण के साथ इसका अस्तित्व है और इसमें ज्ञान, सद्गुण या आदर्श का एक नवीन विचार रखा गया है जो उसके द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य में प्राप्त होगा।”

(2) ‘स्टेट्समैन’ में प्रजातन्त्र को हेय दृष्टि में नहीं देखा गया है जबकि ‘रिपब्लिक’ में इसकी कटु आलोचनाएँ और निन्दा हुई है।

(3) ‘रिपब्लिक’ में उत्पादक वर्ग को उपेक्षित रखा गया है जबकि ‘स्टेट्समैन’ में उन्हें ग्रीक नगर-राज्य का नागरिक स्वीकार किया गया है और नागरिकता से सम्बन्धित सुविधाएँ प्रदान की गई हैं।

(4) ‘स्टेट्समैन’ में अश्वमेता का कार्य ज्ञानियों को प्रशिक्षित करना है जबकि ‘रिपब्लिक’ में ऐसी कोई व्यवस्था नहीं है।

(5) ‘रिपब्लिक’ में वार्षिक-शासकों को मन्त्रमुग्धा दी गई है जबकि ‘स्टेट्समैन’ में सर्वज्ञ राजपुरुष या राजनेता का महत्त्व प्रतिपादित है।

(6) ‘रिपब्लिक’ में प्लेटो कानून का जिक्र नहीं करता। उसमें कानूनों को महत्त्व नहीं दिया गया है। ‘स्टेट्समैन’ में प्लेटो ने कानून को महत्ता प्रदान की है। उनके अनुसार, “कानून सचित ज्ञान का प्रतिनिधित्व करते हैं और भविष्य के अच्छे मार्गदर्शक हैं।”

(7) दोनों ग्रन्थों में शासन का वर्गीकरण भिन्न-भिन्न है। ‘रिपब्लिक’ में आदर्श राज्य के पतन में परिवर्तन-चक्र का वर्णन किया गया है। ‘स्टेट्समैन’ में कानून के आधार पर कुछ और अनेक व्यक्तियों के शासन की रूपरेखा प्रस्तुत की गई है।

(8) ‘स्टेट्समैन’ में प्लेटो के प्रौढ विचारों का दर्शन होता है, क्योंकि यह ‘रिपब्लिक’ के वर्षों बाद अनुभवों के आधार पर वाद में लिखी गई है। सेबाइन के अनुसार “ये दोनों रचनाएँ (‘स्टेट्समैन’ तथा ‘लॉज’) नगर राज्य की समस्याओं के सम्यन्ध में प्लेटो के चिन्तन के अन्तिम परिणाम प्रकट करती हैं।”

‘स्टेट्समैन’ की आलोचना (Criticism of the ‘Statesman’)

‘रिपब्लिक’ की भांति ‘स्टेट्समैन’ की भी पर्याप्त आलोचना की गई है। इसमें आदर्श शासन को बहुत अणु-तक चिक्कुष माना गया है। उसके द्वारा शासित राज्य जनता के लिए तो है, किन्तु जनता द्वारा नहीं है। साथ ही प्लेटो लचीलेपन का आशय लेता हुआ कानून को सर्वोपरि स्थान नहीं देता। वह राजनीतिज्ञ पर कानून का बन्धन नहीं मानता। इसके परिणामस्वरूप वे अपनी स्वार्थ-सिद्धि में लग सकते हैं। प्लेटो का शासन का वर्गीकरण भी दोष-रहित नहीं है। यह आवश्यक नहीं है कि एक या कुछ योग्य व्यक्तियों का शासन जनता की अपनी इच्छानुसार चलाया जाए। एक आलोचना की जाती है कि प्लेटो ने ‘रिपब्लिक’ के अनुसार ‘स्टेट्समैन’ में प्रजातन्त्र के विरोध नहीं किया वरन् उसका स्वरूप ठीक से नहीं समझा है और न ही उसे उचित महत्ता प्रदान की है।

‘लॉज’

(The ‘Laws’)

‘लॉज’ प्लेटो का अन्तिम ग्रन्थ है, जिसका प्रकाशन उसकी मृत्यु के एक वर्ष बाद सम्भवतः

347 ई पू में हुआ आकार की दृष्टि से यह प्लेटो का सबसे बड़ा ग्रन्थ है। समाज-शास्त्रीय और बौद्धिक विश्लेषण की दृष्टि से यह एक महत्वपूर्ण कृति है। जहाँ तक साहित्य सौंदर्य और दार्शनिक विशेषता का प्रश्न है, 'रिपब्लिक' और 'लॉज' में कोई तुलना ही नहीं है। सेवाइन (Sabine) के शब्दों में 'रिपब्लिक' को सम्पूर्ण दार्शनिक साहित्य में सर्वश्रेष्ठ कृति माना जाता है; दूसरी ओर 'लॉज' एक नीरस रचना है। इसमें असम्बद्धता काफी है। यह कृति भी सवाद के रूप में लिखी गई है। इसमें शब्दाढम्ब तथा पुनरावृत्ति का बहुत दोष है। कहा जाता है कि प्लेटो इसका अन्तिम पुनर्निरीक्षण नहीं कर सका था। 'लॉज' में कुछ श्रेष्ठ अवतरण भी हैं, उसकी किमी भी कृति से टक्कर ले सकते हैं। यद्यपि 'लॉज' में 'रिपब्लिक' की कल्पना से मुक्त विहार का प्रभाव है फिर भी इस ग्रन्थ में प्लेटो ने राजनीतिक वास्तविकताओं का जिस ढंग से सामना किया है, वैसा उनमें 'रिपब्लिक' में नहीं किया था। 'लॉज' में क्रम न होने का एक कारण यह है कि उसकी रचना किसी एक विचार को लेकर नहीं हुई बल्कि जटिल विषय वस्तु के आधार पर हुई है। 'रिपब्लिक' प्लेटो ने 40 वर्ष की अवस्था में लिखा था, 'लॉज' उसकी वृद्धावस्था की रचना है। सांसारिक-वास्तविकता को इसमें अधिक स्वीकार किया गया है। इसमें मानव विकास की क्रमिक अवस्थाओं का वर्णन है। राज्यो का सविधान, उनका राजनैतिक संगठन मिश्रित राज्य का सिद्धान्त जैसे विशिष्ट राजनीतिक प्रश्नों के सैद्धान्तिक पक्षों पर 'लॉज' में प्रकाश डाला है। 'लॉज' में प्लेटो एक ऐसी शासन-प्रणाली का आयोजन करता है जिसमें कानून की प्रभुता होगी, किन्तु शासन का संचालन ज्ञान और दर्शन ही करेंगे। ग्रन्थ के नाम से ही स्पष्ट है कि उसका उद्देश्य एक कानूनी राज्य की रचना है।

'लॉज' के सवाद पात्र तीन हैं। एक बिना नाम का एथेन्सवासी मुख्य वक्ता है। दूसरा मेगिलस (Megillus) है जो स्पार्टा का है। तीसरा क्लिट का निवासी क्लिनियस (Clinias) है। एथेन्सवासी प्लेटो का प्रतिनिधित्व करता प्रतीत होता है क्योंकि उसने वैधानिक संगठित दर्शन के आधार पर अपने विचार व्यक्त किए हैं। 'लॉज' बारह भागों में विभक्त है। प्रथम दो भागों में संगीत तथा नृत्य का शिक्षा-पद्धति में महत्त्व बताया गया है। तीसरे में राज्य के ऐतिहासिक विकास और चौथे में राजनीतिशास्त्र के आधारभूत सिद्धान्तों का विवरण है। पाँच से आठ तक के भागों में राज्य के कानूनों, शासन-विधान, पदाधिकारियों, राज्य की जनसंख्या, शिक्षा पद्धति आदि का विवरण है। नवें से बारहवें भाग तक फौजदारी और दीवानी नियम संहिताओं (Codes) की चर्चा की गई है। ये भाग लॉज के सर्वोत्तम रूप को प्रकट करते हैं, क्योंकि इनमें प्लेटो कवि और दार्शनिक के रूप में ही नहीं बल्कि उत्तम कानून निर्माता तथा राजनीतिज्ञ के रूप में भी निखर उठता है। बारहवें भाग का विषय 'सांविजनिक कानून' है। इसमें कर्त्तव्यच्युत सरकारी अधिकारियों के लिए दण्ड की व्यवस्था है। साथ ही नैश परिषद् (Nocturnal Council) का वर्णन है जिसकी सभाओं का आयोजन सदैव रात को होता है इस परिषद् द्वारा लोगों के नैतिक जीवन के निरीक्षण और नियन्त्रण की व्यवस्था है।

'लॉज' में प्लेटो ने अपने उप-आदर्श राज्य (Sub-Ideal State) अथवा द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य (Second Best State) का चित्र खींचने में 'रिपब्लिक' की सी स्वतन्त्र, तर्क प्रधान एवं कल्पनात्मक पद्धति को ग्रहण नहीं किया है। इस बार वह एक ऐसे राज्य की रचना करना चाहते हैं जो इस भूतल पर ही प्राप्त किया जा सके। वह अपने अनुभव से जान चुका था कि आदर्श शासक और आदर्श राज्य का होना कितना असम्भव है। अतः यह ग्रन्थ भावनाओं की अपेक्षा अनुभवों पर आधारित है। 'लॉज' में प्लेटो वास्तविकताओं से जूझा है, स्वच्छेन्द कल्पनाओं के पक्षों पर नहीं उड़ा है। वास्तव में जब प्लेटो ने लॉज की रचना आरम्भ की, तब तक उसके विचारों में आधारभूत परिवर्तन हो चुका था और इसका आभास हमें पुस्तक के शीर्षक से ही मिल जाता है। अब तक प्लेटो का विश्वास ऐसी वैयक्तिक बुद्धि के उन्मुख शासन में था जिसे अपने कार्य का उचित प्रशिक्षण मिला हो, पर जो विधियों (कानूनों) की मर्यादा से स्वतन्त्र सत्ता का उपयोग करती हो किन्तु सिराक्यूज में असफलता ने उसे व्यवहारवादी बना दिया। हिम्मत न हारते हुए वह दूसरी राह की तलाश में जुट गया। यदि

वह ऐसे दार्शनिक शासकों को प्रशिक्षित न कर सका जो विधि के बिना और विधि के बजाय शासन करता, तो क्या यह सम्भव था कि वह विधि की ही दार्शनिक आधार पर प्रतिष्ठित कर देता और सभी राज्यों के पालन के लिए एक दार्शनिक संहिता का प्रस्थापन करता ? प्लेटो अब भी दर्शन का व्यावहारिक उपयोग करना चाहता था। वह विचार उसे सबसे प्रिय था। यदि दर्शन शासकों का शिक्षक नहीं हो सकता तो वह कम से कम राज्यों का विधिकर्ता तो हो ही सकता था। यदि राज्य का शासन निर्वैयक्तिक दार्शनिक विधि संहिता के माध्यम से दर्शन के द्वारा परोक्ष रीति से हो सकता तो द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य के सिद्धि हो सकती थी। इस राज्य में भी विधि की व्यवस्था के लिए किसी न किसी तरह के व्यक्ति शासन की आवश्यकता होगी, प्लेटो इस बात से परिचित था। दार्शनिक राजतन्त्र के अलावा इसे पाने का एक ही उपाय उसकी दृष्टि में उचित था और वह था—राजा-प्रजा, अमीर-गरीब, के उन विभिन्न तत्त्वों का समन्वय या सम्मिश्रण जो वास्तविक यथार्थ राज्यों में राजनीतिक सत्ता हथियाने के लिए सघर्ष करते रहते हैं। प्लेटो की दृष्टि में यह विकल्प अन्य सारे विकल्पों को पीछे छोड़ देता है। अस्तु, प्लेटो के जीवन के उत्तर काल का प्रमुख राजनीतिक विचार था—मिश्रित संविधान से युक्त विधि-राज्य। यह मानव-विचार और वास्तविकता के बीच की जीज है, यह उप-आदर्श राज्य है जो वास्तविक जीवन की परिस्थितियों के इतने निकट है कि अविलम्ब वास्तविक जीवन में खप सकता है।¹

प्लेटो के विचारों में यह एक बहुत बड़ा परिवर्तन है जो उसके राजनीतिक सिद्धान्त को दो अलग-अलग अर्द्धांशों में बांट देता है। एक ओर तो 'रिपब्लिक' का संरक्षक है जो विधि की बैडियो से स्वतन्त्र है तो दूसरी ओर विधि का संरक्षक है जो उसका सेवक है और जिसे उसका दास तक कहा गया है। किन्तु परिवर्तन के बावजूद प्लेटो के इस चिन्तन में सगति बनी रहती है। ये दोनों आदर्श एक-दूसरे के पूरक हैं, विरोधी नहीं। पहला आदर्श सदा ही प्लेटो का निरपेक्ष आदर्श रहा था और अब भी है। दूसरा गौण या सापेक्ष आदर्श है—वह गौण है 'रिपब्लिक' के आदर्श की तुलना में और सापेक्ष है, इस दृष्टि से कि उसे वास्तविक जीवन की आवश्यकताओं के अनुकूल ढाला गया है। यह बात भी नहीं है कि प्लेटो में यह परिवर्तन आकस्मिक अथवा बिना किसी संगत कारणों के हुआ हो। 'पॉलिटिक्स' अथवा 'स्टेट्समैन' में पहले ही यह प्रकट हो गया है कि प्लेटो यह स्वीकार करने के लिए तैयार है कि वास्तविक राज्यों में विधि का होना विधि के न होने से अधिक अच्छा है। 'स्टेट्समैन' से प्रकट हो गया है कि प्लेटो शिक्षा, सामाजिक जीवन और शासन में किसी समुदाय के विभिन्न तत्त्वों के सम्मिश्रण का महत्त्व स्वीकार करने को तैयार है। ताने-बाने में एक-सूत्रता लाने वाले बुनकर की कला पर आधारित रूपक का 'स्टेट्समैन' और 'लॉज' दोनों में प्रयोग हुआ है। प्लेटो के राजनीतिक सिद्धान्त के विकास पर वास्तविक जीवन की जिन घटनाओं का प्रभाव पड़ा था उनमें सिराक्यूज के इतिहास-प्रवाह का सबसे सशक्त प्रभाव था और पॉलिटिक्स अथवा 'स्टेट्समैन' में जिस परिवर्तन का संकेत मिलने लगा था उसे पूरा करने में सिराक्यूज के घटनाक्रम ने मदद दी। सिराक्यूज की घटनाओं के फलस्वरूप प्लेटो के विचार मिश्रित संविधान और निर्वैयक्तिक विधि संहिता की ओर उन्मुख होने लगे।

'लॉज' में प्रतिपादित प्रमुख सिद्धान्त

(Main Theories Propounded in the 'Laws')

(1) आत्म-संयम का महत्त्व (Importance of Self Control)

'रिपब्लिक' में प्लेटो ने न्याय को आदर्श राज्य का आधार माना है। लॉज में वह न्याय की व्यवस्था को स्थापित करने के लिए आत्म-संयम (Self-Control) की आवश्यकता मानता है। इसलिए वह उत्पादकों पर ज्ञानी दार्शनिकों के नियन्त्रण को स्वीकार करता है। उसका विश्वास है कि ऐसा

करने में समाज में विवेक, उत्साह और न्याय की प्रतिष्ठा होती है। आत्म-समय के कारण विवेक प्रवाहित रूप से चलना शुरू करता है। यह राज्य की आधारभूत है। आत्म-नयम पर आधारित न होने वाला राज्य अपूर्ण एवं दोषपूर्ण है। यदि व्यवस्थापक ऐसे कानूनों का निर्माण करता है जिसमें लोग आत्म-नयमी होने तो उससे तीन आदर्शों की प्राप्ति होती है—स्वतन्त्रता, एकता और सूक्ष्म-बुद्धि। आत्म-नयम की राज्य को पूर्ण और दोषहीन बना सकता है।

स्वच्छ है कि 'न्याय' में प्रतिपादित राज्य 'रिपब्लिक' के राज्य या नगर से भिन्न होगा। 'आत्म-नयम' के कार्यों से निरपेक्ष निभेदीकरण की कल्पना नहीं रह जाती। फलस्वरूप लॉज में शासकों के पास राजनीतिक और सामाजिक दोनों तरह के अधिकार रहते हैं और शायितों के पास भी। शासकों के पास व्यक्तिगत सम्पत्ति और परिवार बना रहता है। साम्यवाद का परित्याग कर दिया जाता है। हालाँकि भोजन-व्यवस्था कायम रखी जाती है और शासकों के निर्वाचन में शायितों का भी हाथ होता है, उन्हें अपना मन व्यक्त करने का अधिकार होता है। इस तरह के राज्य में एकता सम्भव नहीं है जो विभिन्न नस्लों के महयोग से उत्पन्न होती है, जिसमें प्रत्येक नस्ल सम्पूर्ण या समय के जीवन में अपने विशिष्ट कामों द्वारा योग देता है, पर चूँकि उनमें आत्म-समय व्याप्त है अतः उसमें सहानुभूतिमय एकता अवश्य होगी चूँकि आत्म-समय सहानुभूति के रूप में प्रकट होता है, अतः वह हमें 'रिपब्लिक' से एक भिन्न मानावरण में पहुँचा देता है जो दुर्लभ कम है, पर मानवीय अधिक। वह उतना निर्मल नहीं होता, पर साथ ही उसमें वैसा स्वतन्त्र भी नहीं होता।

(2) कानून-विषयक सिद्धान्त (Theory of Law)

प्लेटो ने 'लॉज' में कानून की पुनर्प्रतिष्ठा की है। उसने कानून के स्वरूप, आवश्यकता, स्वभाव आदि पर प्रकाश डाला है और राज्य में कानून की प्रभुता स्थापित की है। 'रिपब्लिक' का आदर्श राज्य एक ऐसा शासन है जो कुछ विशेष ऐसे प्रशिक्षित व्यक्तियों द्वारा संचालित होता है जिन पर किन्हीं सामान्य विनियमों का कोई अकुश नहीं होता जबकि 'लॉज' के राज्य में कानून की स्थिति सर्वोच्च है तथा शासक और शायित दोनों ही उसके अधीन रहते हैं।

प्लेटो द्वारा कानून की पुनर्स्थापना निश्चय ही एक महत्त्वपूर्ण परिवर्तन है वह। समझ चुका था कि दार्शनिक राजा अथवा आदर्श शासक का घरेलू पर मिलना दुर्लभ था। इसलिए समाज में व्यवस्था बनाए रखने के लिए किसी ऐसे स्वर्णिम सूत्र (Golden Cord) की आवश्यकता है जो मनुष्यों को एकता के सूत्र में बाँध सके और उन्हें कर्तव्यों का भान कराता रहे। प्लेटो ने कानून को ही यह 'स्वर्णिम सूत्र' मना। उनसे कानून की पुनर्स्थापना व्यावहारिकता की दृष्टि से की थी, अन्यथा उसके पूर्व-विश्वासों में कोई अन्तर नहीं आया था।¹ सेवानु के शब्दों में "कानूनों के बिना आदर्श की स्थिति बर्बर मनुष्यों की तरह हो जाती है लेकिन यदि योग्य शासक हो तो कानूनों की जरूरत नहीं पड़ेगी—क्योंकि कोई भी कानून या अध्यादेश ज्ञान से बढ़कर नहीं है। इसलिए प्लेटो का अन्त तक यह विश्वास बना रहा कि वास्तविक आदर्श राज्य त्रिशुद्ध विवेक का ही शासन चलना चाहिए। कानून द्वारा शासित राज्य मानव प्रकृति की दुर्बलता के प्रति एक रियायत थी। प्लेटो ने अपने आदर्श राज्य के समान स्वीकार करने को तैयार नहीं था। यदि दार्शनिक शासकों का निर्माण करने के लिए आवश्यक ज्ञान उपलब्ध नहीं होता, तो कानून पर आधारित शासन में विश्वास करना ठीक है।"

प्लेटो ने कानून की पुनर्स्थापना की है वह आज के कानून से भिन्न है। कानून से तात्पर्य मानव व्यवहार के ऐसे सिद्धान्तों से है जो बुद्धि ग्राह्य हो। उसके अनुसार कानून का ध्येय शासन एवं समाज की हदता के लिए व्यावहारिक आधार प्रदान करता है। वह कानून का शासन इसलिए स्थापित करना चाहता है क्योंकि कानून दर्शन तथा ज्ञान का साकार रूप है। मनुष्यों को दो कारणों से कानून की आवश्यकता होती है—(1) प्रत्येक व्यक्ति में सामाजिक हितों की समझने की क्षमता नहीं होती,

(2) यदि वह समझ भी जावे तो अपने वैयक्तिक स्वार्थों और वासनाओं के कारण उसके अनुकूल आचरण नहीं करता।

इस प्रकार सामाजिक हितों की सिद्धि के लिए कानूनों का अस्तित्व आवश्यक है। समाज के लिए क्या श्रेयस्कर है इसका सही उत्तर व्यक्ति सदा नहीं दे सकते, अतः उन्हें कानून का सहारा लेने की जरूरत है, क्योंकि "कानून समस्त समाज के ज्ञान और अनुभव तथा मानवता से अपने-आपको पण्डिता से ऊपर उठाने के युग-युगान्तरकारी प्रयास की अभिव्यक्ति है।" मनुष्य वासनाओं के वशीभूत होकर सामाजिक हितों के विरुद्ध कार्य करता है। कानून मनुष्य को ऐसे कार्य करने से रोकता है अतः बुद्धि के इस पवित्र बन्धन का सदैव पालन होना चाहिए। प्लेटो 'लॉज' के उपादश राज्य में कानून की वही स्थान देता है जो उसने 'स्पिनिन्न' के आदर्श राज्य में बुद्धि को दिया था। 'लॉज' के राज्य में बुद्धि कानून का मूर्तरूप धारण करती है। उसमें आदर्श राज्य की भाँति व्यक्ति और राज्य का पूरी तरह सामञ्जस्य तो नहीं हो पाता, लेकिन फिर भी कानून द्वारा बनाए गए नियम प्रायः सन्तोषजनक ही होते हैं। फलतः इस प्रकार के राज्य में सबसे बड़ा गुण आत्म-सम है। इसका अभिप्राय यह है कि नागरिक कानून का पालन करते हैं अथवा राज्य की संस्थाओं के प्रति उनके मन में आदर का भाव रहता है और वे कानून की शक्तियों की अधीनता स्वीकार करने के लिए प्रस्तुत रहते हैं।¹

प्लेटो के अनुसार 'कानून' से व्यक्ति सबकी भलाई, व्यक्ति की भलाई की पूर्ण शर्त को अपना कर्तव्य मानता है। कानून मस्तिष्क की अभिव्यक्ति है जिसका जन्म क्रमशः हुआ है। पुराने प्रचलित रीति-रिवाजों में जो सर्वमान्य एवं योग्यतम तथा सदगुण-सम्पन्न थे वे धीरे-धीरे कानून बन गए। युद्ध के परिणाम, आर्थिक दशाएँ आदि कानून के निर्माता हैं। मनुष्य आवश्यकता के समय उपयोगी रीति-रिवाजों एवं अभिसमयों को कानून की स्वरूप देकर उसकी सार्वभौमिकता को मान लेता है।

प्लेटो ने बताया कि कानून का निर्माण, एक कानून-निर्मायक या सहिताकार द्वारा होना चाहिए। जब समाज में विद्यमान सभी वर्गों के नियमों और कानूनों में संघर्ष होता है तो इस संघर्ष को दूर करने हेतु सहिताकार कानून बनाता है। उन्हें कार्यान्वित करने का भार किसी नवयुवक शासक को दिया जाना चाहिए। प्लेटो ने बताया कि शासक को कानून के अनुसार शासन करना चाहिए। उसका विचार है कि—“राज्य को कानून के अनुसार होना चाहिए, न कि कानून राज्य के अनुकूल हो।” सरकार को कानून के सेवक और दास की भाँति राज्य का संचालन करना चाहिए। सरकार कानून में अपनी इच्छानुसार परिवर्तन नहीं कर सकती। जब तक सरकारी, अधिकारी, जनता और देववाशिष्वा प्रस्तावित परिवर्तन का समर्थन न करें तथा यह विशेष रूप से आवश्यक न हो तब तक कानून में परिवर्तन नहीं किया जाना चाहिए। इस तरह प्लेटो कानून की स्थिरता (Rigidity) और ठोसता में विश्वास रखता है। प्रारम्भ में कानूनों में परिवर्तन हो सकता है, परन्तु जब कानूनों की उपयोगिता निश्चित हो जाती है तो उनमें किसी के हित में परिवर्तन या द्रष्टव्य बदल नहीं होना चाहिए।

प्लेटो प्रत्येक नए कानून के साथ उसकी प्रस्तावना को आवश्यक मानता है। कानूनों की स्थायी होने के साथ सिद्धान्तों पर आधारित होना चाहिए, ताकि सभी व्यक्तियों का कानून में विश्वास हो अतः प्रस्तावना द्वारा लोगों को यह बताया जाना चाहिए कि कानून उन बातों की अभिव्यक्ति है जिनमें उनकी निष्ठा है। ऐसा होने पर लोग स्वतः ही कानून की पालना में प्रस्तुत होंगे। इसके लिए बल-प्रयोग की आवश्यकता नहीं होगी। प्लेटो का कहना है कि कानून को क्रियान्वित करने के लिए लोगों का बौद्धिक विकास अत्यन्त आवश्यक है अतः राज्य को कानून पालन की नागरिकों की उचित शिक्षा का प्रबन्ध करना चाहिए।

(3) इतिहास की शिक्षाएँ (Lessons of History)

'लॉज' में प्लेटो ने बताया कि हमें भूराज्यात्मक अनुभवों में शिक्षा ग्रहण करनी चाहिए। अपने इस ग्रन्थ में यह इतिहास के माध्यम पर एक निश्चित सामन प्रणाली का समर्थन करता है जिसमें राज्य की सत्ता और शक्ति को मजबूती से स्वीकार करता है। इतिहास के उदाहरणों के आधार पर उसने कानून के नियम और मिश्रित सरकार की व्यवस्था को पुष्ट किया है। इतिहास से उदाहरण देते हुए ही वह बताता है कि राज्यों के आत्म-नयमी न रहने और सत्ता के एक व्यक्ति के हाथ में केन्द्रित हो जाने के कारण ही आरगोस (Argos) एवं मेसिना (Messina) जैसे राज्यों का उसी तरह पतन हो गया जिन तरह अधिक पालो वाले जहाज तथा अधिक मर्म चाना गरीर नष्ट हो जाता है। एथेन्स के लोकतन्त्र में आत्म-नयम के अभाव के कारण ही उमका पतन हुआ।

(4) मिश्रित राज्य (The Mixed State)

प्लेटो ने 'लॉज' में जिन उपादशं राज्य (Sub-Ideal State) की विवेचना की है उसकी एक महत्त्वपूर्ण विशेषता मिश्रित सविधान (The Mixed Constitution) अथवा मिश्रित राज्य (The Mixed State) की सिद्धान्त है। इस सिद्धान्त का उद्देश्य शक्तियों के सन्तुलन द्वारा समरसता प्राप्त करना है। यह सिद्धान्त विरोधी प्रवृत्ति के प्रतिकूल सिद्धान्तों का कुछ इस तरह संयोग करता है जिससे वे एक-दूसरे को निराकृत कर दें। प्लेटो द्वारा प्रतिपादित यह सिद्धान्त राजनीतिक दशों के परवर्ती इतिहास में स्वीकृत हुआ है। जिन विचारकों ने राजनीतिक संगठन की समस्याओं पर चिन्तन किया, उनमें से अधिकांश ने इसे स्वीकार कर लिया। अरस्तू तथा पोलिवियस के लेखों में इसका उल्लेख मिलता है। इने मॉन्टेस्व्यू (Montesquieu) के शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त का पूर्वज माना जा सकता है।

इस सिद्धान्त के अनुसार 'लॉज' में वर्णित उपादशं राज्य के निर्माण के लिए राजा और प्रजा, धनी और निर्धन, बुद्धिमान और शक्तिशाली सभी व्यक्तियों और वर्गों का सहयोग आवश्यक है।

'लॉज' में वर्णित प्लेटो का उपादशं राज्य राजतन्त्रात्मक, कुलीनतन्त्रात्मक और जनतन्त्रात्मक है। सेवाइन के शब्दों में, "लॉज में प्लेटो का मिश्रित राज्य राजतन्त्रात्मक शासन की बुद्धि और लोकतन्त्रात्मक शासन की स्वतन्त्रता का समन्वय है। यह नहीं कहा जा सकता कि प्लेटो मिश्रित सविधान के आदर्श के प्रति सदैव निष्ठावान रहा। उसकी निष्ठा बुरी तरह से खण्डित थी और अन्त में वह अपनी उस विचार पद्धति पर आ गया जिसका 'रिपब्लिक' में विकास किया था। फिर भी प्लेटो ने मिश्रित राज्य के सिद्धान्त का जिन ढंग से समर्थन किया है, वह वाद के अध्ययन में बड़ा उपयोगी सिद्ध हुआ है। प्लेटो अपने सिद्धान्त के पक्ष में राज्य एवं सम्यताओं का सहारा लेता है। वह 'रिपब्लिक' की ताकिक पद्धतियों को छोड़कर वास्तविक राज्यों की ओर उन्मुख होना है। उसके अनुसार मानव-सम्यता के विश्लेषण द्वारा राजनीतिक स्थिरता के नियमों का अनुसंधान किया जा सकता है और बुद्धिमान राजनेता मानव-समाज के परिवर्तनों को उचित दिशा में निर्देशित करने हेतु नियमों का उपयोग कर सकता है।

सेवाइन ने लिखा है कि मिश्रित सविधान के निर्माण में प्लेटो के दो विशेष उद्देश्य हैं—एक आनुवंशिक और दूसरा प्रधान। इन उद्देश्यों को स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं—प्लेटो ने आनुवंशिक-रूप से स्पार्टा की आलोचना की है। उसने स्पार्टा के पतन का एकमात्र कारण वहाँ के सैनिक संगठन को ठहराया है। उसका कथन है कि "राज्यों का विनाश अज्ञान के कारण होता है। लेकिन प्लेटो का मुख्य उद्देश्य यह बताना है कि राजतन्त्र और अन्यायकारी शासन की स्वेच्छाचारी शक्ति फ्रांस की भाँति किस प्रकार पतन का कारण बनती है तथा अनियन्त्रित लोकतन्त्र स्वतन्त्रता की अतिशयता (अधिकता) के कारण एथेन्स की भाँति किस प्रकार अपने हाथों से अपने पैरों पर कुल्हाड़ी मारता है। यदि ये दोनों मध्यम-मार्गी (Moderate) रहते, शक्ति का बुद्धि के साथ और स्वतन्त्रता का व्यवस्था के साथ सम्बन्ध बनाए रखते, तो दोनों की तरक्की होती। दोनों दशाओं में अतिवाद विनाशक सिद्ध हुआ।" स्पष्ट है

कि प्लेटो के मतानुसार यदि राज्यों के पतन को रोकना है तो विरोधी शक्तियाँ या एक-दूसरे के साथ सामञ्जस्य स्थापित किया जाना चाहिए। मिश्रित राज्य के सिद्धान्त द्वारा इन शक्तियों का सम्मिश्रण होगा तथा स्थिरता की स्थापना होगी।

(5) राज्य की भौगोलिक स्थिति व जनसंख्या (Geography and Population)

प्लेटो ने अपने उपादर्श राज्य की काल्पनिक भौगोलिक रूपरेखा दी है। उसका मत है कि राज्य सागर-तट से पर्याप्त दूर रहना चाहिए, क्योंकि सागर-तट के निकट होने से विदेशी व्यापारियों को उस पर सदैव ही गिड़-गुड़ि लगी रहनी और रक्षा के लिए राज्य को बहुत सैनिक व्यय करना पड़ेगा। नगर का समुद्र-तट के निकट होना विदेशी वाणिज्य के अप्टाचार को प्रश्रय देता है। राज्य चारों ओर से सुरक्षित सीमाओं से घिरा हुआ हो ताकि अन्य राज्य उस पर सुगमतापूर्वक आक्रमण न कर सकें। राज्य में जहाज बनाने वाली लकड़ी भी नहीं होनी चाहिए ताकि वहाँ के निवासी जहाज का निर्माण करके दूसरे देशों के साथ व्यापार न करें। प्लेटो सामुद्रिक व्यापार का इसलिए निषेध करता है क्योंकि यह लोगों को व्यापारिक वृत्ति का वर्ण देता है, वे सीदेवाजी में पड़ जाते हैं, दोहरा व्यापार करना सीख जाते हैं और बेवफा हो जाते हैं। यह राज्य को भी बेवफा और मित्र-रहित बना देता है। वास्तव में सामुद्रिक राज्य ही निन्दा व्यापारी राज्य की निन्दा थी। प्लेटो नौ अथवा जल सैनिकवाद को स्थल सैनिकवाद से भी खराब मानता था जबकि अरस्तू प्लेटो के इस विचार का समर्थन न करते हुए सामुद्रिक राज्य के पक्ष में था।

प्लेटो के मतानुसार राज्य कुपि-प्रधान होना चाहिए क्योंकि राज्य को आत्म-निर्भर रखना आवश्यक है। राज्य की जनसंख्या 5040 होनी चाहिए। यह जनसंख्या सोच-समझ कर अनेक कारणोंवश निश्चित की गई थी—

(1) पाश्चात्तोरस के प्रभाव से प्लेटो कुछ संख्याओं के महत्त्व में बहुत विश्वास रखता था 5040 की ऐसी जनसंख्या है जिसके अनेक भाग किए जा सकते हैं, जैसे $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7 = 5040$ अथवा $7 \times 8 \times 9 \times 10 = 5040$ । इस तरह यह संख्या 1 से 10 तक सभी संख्याओं में बाँटी जा सकती है और 1 से 7 तक की तथा 7 से 10 तक की सभी संख्याओं का गुणनफल है।

(2) ऐसी संख्या युद्ध एवं शान्तिकाल में उपयोगी होती है। युद्ध में इस संख्या वाले नागरिकों की व्यवस्था प्रत्येक प्रकार से सम्भव है क्योंकि इसका अनेक भागों में विभाजन हो सकता है। साथ ही नागरिकों में भूमि-वितरण और कर आदि वसूल करने की दृष्टि से भी यह संख्या सुविधाजनक है।

(3) इस संख्या का मुख्य भाजक 12 है। प्लेटो ने अपने उपादर्श राज्य को भी 12 जातियों में बाँटा है और वर्ष के 12 महीनों में काम करने के लिए राज्य परिषद् की 12 समितियाँ बनाई हैं। उसके राज्य की मुद्रा, नाप-तोल आदि की व्यवस्था भी 'द्वादशात्मक' थी।

(4) प्लेटो की दृष्टि में गणित का इतना महत्त्व था कि वह इसे आध्यात्मिक विद्या की सीढ़ी समझता था।

(5) प्लेटो गणित के आधार पर स्थापित राज्य को आध्यात्मिक-क्षेत्र तक ऊपर उठाना चाहता था। वह राज्य को 12 भागों में विभाजित कर, उनका वर्ष के महीनों के साथ सम्बन्ध जोड़कर उन महीनों में होने वाली भगवान् की कृपाओं के साथ इन भागों को संयुक्त करने का इच्छुक था।

प्लेटो के मतानुसार राज्य को ऐसे नियम बनाने चाहिए कि जनसंख्या न तो 5040 से अधिक हो और न ही इससे कम। उपादर्श राज्य की भूमि उपजाऊ और उसका क्षेत्रफल काफी अधिक होना चाहिए ताकि जनता स्वस्थ और सुखी रहे।

(6) सामाजिक और राजनीतिक संस्थाएँ (Social and Political Institutions)

प्लेटो सामाजिक क्षेत्र में भी मिश्रित व्यवस्था को ही पसन्द करता है। यह विभिन्न तत्त्वों के सामंजस्य का पक्षपाती है। उसके अनुसार विवाह विभिन्न वर्गों और चरित्रों का मिलन होना चाहिए

श्रीर सम्पत्ति निजी स्वामित्व एवं सार्वजनिक नियन्त्रण में होनी चाहिए। धनिकों की स्वेच्छा से अपने धन का कुछ भाग निर्धनों को देना चाहिए ताकि नागरिकों से सघर्ष उत्पन्न न हो।

(क) सम्पत्ति एवं आर्थिक व्यवस्था (Property and Economic Structure) — वास्तव में सामाजिक संस्थाओं में राजनीतिक दृष्टि से महत्वपूर्ण संस्था सम्पत्ति का उपयोग और स्वामित्व रहा है। 'रिपब्लिक' में प्लेटो ने सर्वोत्तम अथवा आदर्श (The Best or Ideal) राज्य की कल्पना की है, इसमें उसने सम्पत्ति के साम्यवाद को स्वीकार करते हुए व्यवस्था रखी है, "मित्रों का सब वस्तुओं पर समान अधिकार होता है, भू-सम्पत्ति, स्त्रियाँ एवं बच्चे सबके समझे जाते हैं, तथा वैयक्तिक सम्पत्ति बिल्कुल न होने के कारण मेरे-तेरे का भाव मिटकर सम्पूर्ण राज्य तन-मन से एकता का अनुभव करता है।" 'सॉज' में मानवीय दुर्बलताओं को ध्यान में रखते हुए प्लेटो अपने आदर्श या द्वितीय श्रेष्ठ (Sub-Ideal or the Second Best) राज्य में व्यक्तिगत सम्पत्ति और परिवार, दोनों की अनुमति दे देता है। उसकी सम्पत्ति व्यापार से प्राप्त न होकर भूमि से प्राप्त होने वाली है। वह इस सम्पत्ति में मकान और भूमि को गिनता है। इन पर निजी स्वामित्व की अनुमति देते हुए भी वह सम्पत्ति के प्रयोग और उसकी मात्रा को निश्चित कर देता है। इस सम्बन्ध में स्पार्टा की तत्कालीन व्यवस्था का अनुसरण करते हुए वह राज्य की जनसंख्या 5040 निश्चित करता है और चाहता है कि भूमि का सभी नागरिकों में समान वितरण हो। प्लेटो भूमि को बराबर के कई टुकड़ों में बाँट देता है जिन्हें न विभाजित किया जा सकता है और न ही हस्तान्तरित। भूमि की पैदावार सार्वजनिक भोजनागार में पचायती ढंग से काम में लाई जाती है। इस प्रकार भूमिगत सम्पत्ति का सामाजीकरण हो जाता है।

सम्पत्ति के सामाजीकरण के साथ-साथ प्लेटो सम्पत्ति की असमानता को स्वीकार करके उसकी सीमा निश्चित कर देता है। अपनी इस नवीन आर्थिक व्यवस्था के अनुसार वह समाज में चार वर्गों और आर्थिक स्तरों की व्यवस्था करता है। पहला वर्ग उन व्यक्तियों का होगा जिनके पास उनकी दैनिक आवश्यकताओं के भरण-पोषण मात्र के लिए सम्पत्ति हो। दूसरे वर्ग के पास इससे दुगुनी, तीसरे वर्ग के पास तिगुनी और चौथे वर्ग के पास चार गुनी सम्पत्ति होगी। इस तरह अत्यधिक आर्थिक असमानता के प्रति अपने विरोधी विचारों को प्रकट करते हुए वह आर्थिक दृष्टि से समाज में अधिक से अधिक एक और चार तक के अनुपात का अन्तर मानने को तैयार है। उसका उद्देश्य अमीरों और गरीबों की अत्यधिक विषमताओं को दूर करना है। यूनान के अनुभव से यह प्रकट हो गया था कि आर्थिक भेद-भाव ही नागरिक कलह का मूल कारण होता है।

प्लेटो ने सम्पत्ति के प्रयोग पर कठोर प्रबन्ध लगा दिए हैं। कोई व्यक्ति अपनी भूमि न बेच सकता है और न गिरवी रख सकता है। नागरिक किसी तरह का उद्योग-धन्धा, व्यापार वाणिज्य या दस्तकारी नहीं कर सकते। ये सारे कार्य 'निवासी विदेशियों' (Resident Aliens) के हाथों में होते हैं। स्वतन्त्र लोग (Free Man) होते हैं, नागरिक नहीं होते। यदि किसी वर्ग के व्यक्ति के पास उसकी निश्चित सीमा से अधिक भूमि होगी तो राज्य उसको जब्त कर लेगा, क्योंकि नागरिकों को धन कमाने में नहीं पढ़ना चाहिए। ये कार्य मनुष्य को सत्पथ से विचलित कर देते हैं और उसकी मृदु प्रकृति को नीचता में बदल देते हैं। नागरिकों को यह नहीं भूलना चाहिए कि जो कुछ उसका है वह अन्ततः सभी का है। सम्पत्ति विषयक अधिकार समाज प्रदत्त अधिकार हैं, इसलिए उसका प्रयोग समाज के हित को ध्यान में रखते हुए ही किया जा सकता है। यही कारण है कि यदि स्वामित्व निजी है तो उपभोग सामूहिक है। जो कुछ भूमि में उत्पादित हो उसका सभी के द्वारा उपभोग किया जाना चाहिए।

सम्पत्ति-विषयक उपरोक्त व्यवस्था को निर्वाध गति में चलाने के लिए प्लेटो राज्य की जनसंख्या को 5040 पर ही स्थाई बनाए रखने की आवश्यकता पर बल देता है। यदि जनसंख्या इसमें अधिक होने लगे तो जन्म-निरोध के साधनों को अपनाकर या नए उपनिवेश बसाकर इसे नियन्त्रित करना

चाहिए। यदि जनसंख्या कम होने लगे (प्लेटो के समय स्पार्टा में ऐसा ही हो रहा था) तो निश्चित, संख्या (5040) बनाए रखने के लिए अविवाहित पुरुषों को दण्डित और विवाहित व्यक्तियों को पुरस्कृत किया जाना चाहिए। यदि किसी व्यक्ति के कोई सन्तान नहीं है जो उसकी मृत्यु के बाद उत्तराधिकार प्राप्त कर सके तो उसे दूसरे का बालक गोद ले लेना चाहिए।

राज्य के पास केवल प्रतीक मुद्रा होती है। वह शॉयद स्पार्टा की लौह, मुद्रा के समान होती है। ऋणों के लिए व्याज नहीं लिया जा सकता। सोना और चांदी भी अपने पास नहीं रखा जा सकता। प्लेटो नागरिक के सम्पत्ति सम्बन्धी स्वामित्व पर हर प्रकार की पाबन्दी लगा देता है।

(ख) श्रम-विभाजन (Division of Labour)—प्लेटो ने 'रिपब्लिक' में श्रम-विभाजन के सिद्धान्त को सम्पूर्ण समाज का मूल सिद्धान्त ठहराया था। 'लॉज' में वर्णित समाज-व्यवस्था के विश्लेषणों से पता चलता है कि उसने उस सिद्धान्त को छोड़ा नहीं है। श्रम का नवीन विभाजन पूर्वपेक्षा अधिक विस्तृत है। इसके अन्तर्गत राज्य की सम्पूर्ण जनसंख्या प्रा-जति है। उपाधियों राज्य में आर्थिक रचना के आधार पर कार्यों का वर्गीकरण तीन भागों में किया गया है—

- (1) विदेशियों अथवा फ्रीमेन (Resident aliens) के लिए व्यापार एवं उद्योग।
- (2) दासों अथवा गुलामों के लिए खेती।
- (3) नागरिकों के लिए शासन-प्रबन्ध अर्थात् राजनीतिक कार्य।

इस प्रकार श्रम-विभाजन सारी जनसंख्या तक विस्तृत होने के साथ-साथ वर्जनीय भी है। वाक्य का कथन है—“रिपब्लिक की पुरानी भावना 'लॉज' के पृष्ठों में भी समाविष्ट है, और यदि 'लॉज' में वर्णित वर्ग व्यवस्था 'रिपब्लिक' में वर्णित व्यवस्था से आधारभूत रूप में भिन्न है तो भी मौलिक अथवा आधारभूत सिद्धान्त वही है कि प्रत्येक व्यक्ति को अपना विशेष कार्य करना चाहिए।”

(ग) सरकार का संचालन (Working of the Government)—प्लेटो राज्य में सर्वोच्चता सरकार को न देकर कानून को देता है। उसके अनुसार सभी राजनीतिक सस्थाएँ कानून के अधीन हैं। वह राज्य की शासन पद्धति के बारे में निम्नलिखित व्यवस्थाएँ करता है—

(i) साधारण सभा—राज्य का शासन चलाने के लिए एक लोकप्रिय साधारण सभा (General Assembly) होगी। राज्य में सभी नागरिक (5040) इसके सदस्य होंगे। सभा की बैठक वर्ष में कम से कम एक बार अवश्य होगी। इसका प्रमुख कार्य राज्य की अन्य सस्थाओं के सदस्यों को चुनना होगा। यह सभा सेना के अधिकारियों का चुनाव करेगी। कानूनों में परिवर्तन और ग्राह्य करना भी इसका कार्य होगा।

(ii) सलाहकार बोर्ड—राज्य में एक सलाहकार बोर्ड (Advisory Board) भी होगा। इसके सदस्यों की संख्या 37 होगी जिनका चुनाव साधारण सभा करेगी। इन सदस्यों की आयु 50 से 70 वर्ष के बीच होगी। सदस्यों का चुनाव होगा। उसके लिए तिहरी, चुनाव-प्रणाली की व्यवस्था (Triple Ballot System) है। इसके अनुसार 5040 सदस्यों की लोकप्रिय साधारण सभा में पहले 300 उम्मीदवार चुने जाएँगे। उन 300 में से फिर 100 चुने जाएँगे। उन 300 में से फिर 100 चुने जाएँगे और तत्पश्चात् उन 100 में से 37 चुने जाएँगे। ये कानून के संरक्षक होंगे। सलाहकार बोर्ड का कार्य-परामर्श देना होगा।

(iii) प्रशासनिक परिषद्—राज्य में सलाहकार बोर्ड के आदेशों को क्रियात्मक रूप देने वाली और वास्तविक रूप में शासन करने वाली एक अन्य सस्था प्रशासनिक परिषद् (Administrative Council) होगी। इसके 360 सदस्य होंगे। इसमें सम्पत्ति के आधार पर 4, 3, 2 या 1 भूखण्ड रखने वाले निश्चित चार वर्गों में से प्रत्येक वर्ग से प्रतिवर्ष 90 सदस्य चुने जाएँगे। इन विभिन्न वर्गों के सदस्य अलग-अलग तरीकों से निर्वाचित होंगे। पहले और दूसरे वर्ग अर्थात् 4 और 3

भूतार्थ देने मध्यमों के चुनाव में मर नगी के लोगों की आवश्यक रूप में भा देना पड़ेगा। मत न देने यात्र पर जमाना दिया जाएगा। 2 भूतार्थ रचन देने मध्यमों के चुनाव में पहले 3 वर्गों की मत (Vote) देना आवश्यक होगा, न दो पर अर्ध दण्ड दिया जाएगा। 1 भूतार्थ वालों की वोट देने या न देने की आवश्यकता होगी। उस प्रकार चुनाव का पहला दौर पूरा होगा।

उनके बाद दूसरा चुनाव होगा। इस चुनाव में भाग न लेने पर सामान्य जमाना से दुगुना दण्ड दिया जाएगा। उस चुनाव में, प्रत्येक वर्ग में 180-180 उम्मीदवार चुने जाएंगे। इसके बाद तीसरी घटना म, प्रत्येक वर्ग के लिए उन 180 में से साटरी द्वारा 90 सदस्य चुन लिए जाएंगे। 360 सदस्यों की प्रथममन्त्र परिषद् की दम तिहरी जटिन निर्वाचन पद्धति में प्रथम दो वर्गों को उम्मीदवारों के चुनाव में अधिक महत्त्व दिया गया है। इनके साथ ही उम्मीदवारों के आरम्भिक निर्वाचन में सभी वर्ग सम्मिलित हो सकते हैं। इनके छोटने की प्रक्रिया में सबको शामिल होना पड़ता है तथा अन्तिम घटना में साटरी का उपयोग सबको समानाधिकार देने वाला है। बार्कर (Barker) के अनुसार निर्वाचन की दम जटिन पद्धति में सार्वभौमिक मताधिकार (Universal Suffrage) तथा वर्ग मताधिकार (Class Suffrage) का सावधानीपूर्ण समन्वय है। यह न्यायियों की कुतन्तन्त्रीय मतदान प्रणाली तथा साटरी की लोकतन्त्रीय प्रणाली का सामन्वय है। इस चुनाव प्रणाली का मुख्य आधार प्लेटो की यह मान्यता है कि "सच्ची समानता सबको एक जैसे अधिकार देना नहीं अपितु उन्हें उनकी योग्यता और गुणों के अनुसार अधिकार देना है। अधिक योग्यता वालों को अधिक अधिकार प्रदान करना ही उनके साथ न्याय करना है और इसी से राज्य में मन्तोष एवं एकता का प्रसार हो सकता है।"

प्रशासनिक परिषद् के प्रमुख कार्य ये हैं—(i) पहले दो वर्गों में स्थानीय एवं बाजार की देखभाल करने वाले अधिकारियों की नियुक्ति, (ii) सैनिक वर्ग द्वारा तीन सेनापतियों का चुनाव, (iii) राज्य की हानि पहुँचाने वाले व्यक्तियों के विरुद्ध मुकदमे सुनना, (iv) यदि कोई कानून बदलने की आवश्यकता हो तो सहमति देना, (v) विदेशियों को सामान्य निर्धारित अवधि (20 वर्ष) से भी अधिक रहने की अनुमति देना।

शासन की सुविधा की दृष्टि में प्रशासनिक परिषद् 12 भागों में विभक्त होगी और इसका प्रत्येक भाग, ऐसेम की तरह एक महीने के लिए शासन करेगा। प्रशासनिक परिषद् का कार्यकाल 20 वर्ष होगा। इसका अध्यक्ष शिक्षा विभाग का अध्यक्ष भी होगा और उसका निर्वाचन 5 वर्ष के लिए किया जाएगा।

उपरोक्त प्रशासनिक सस्थाओं के अतिरिक्त प्लेटो ने स्थानीय शासन के लिए अनेक सस्थाओं, पदाधिकारियों एवं उनके कार्यों का उल्लेख किया है।

(घ) न्याय का प्रशासन (Administration of Justice)—प्लेटो उपादर्श राज्य में न्याय-प्रशासन के लिए 4 प्रकार के न्यायालयों का वर्णन करता है—

(i) स्वार्थ पञ्चायती न्यायालय—ये न्यायालय आपसी झगडों का निपटारा करेंगे।

(ii) क्षेत्रीय न्यायालय—राज्य के 12 क्षेत्रों के लिए क्षेत्रीय लोगों में से चुने जाने वाले ये न्यायालय अपने-अपने क्षेत्र के निवासियों के व्यक्तिगत झगडों का फैसला करेंगे।

(iii) विशेष चुने हुए न्यायाधीशों का न्यायालय—इसके न्यायाधीश प्रशासनिक अधिकारियों द्वारा चुने जाएंगे। ये सम्पूर्ण राज्य के व्यक्तिगत झगडों के बारे में फैसला कर सकेंगे।

(iv) सम्पूर्ण जनता का न्यायालय—साधारण सभा स्वयं इस न्यायालय का कार्य करेगी। राज्य के प्रमुख तथा राज्य सम्बन्धी सभी झगडों का अन्तिम निर्णय यही होगा।

इस सम्पूर्ण न्याय विभाग का संरक्षक शिक्षा मन्त्री होगा। वही व्यक्ति प्रधान मन्त्री और विधि-संरक्षकों तथा परामर्श सभा (Law Guardians and Advisory Board) का अध्यक्ष होगा।

(ङ) स्थानीय शासन (Local Government)—अपने 5040 की जनसंख्या वाले राज्य में प्लेटो स्थानीय शासन की व्यवस्था करते हुए बताता है कि नगरों में दो प्रकार के अधिकारी होंगे—

नगर-निरीक्षक (City Inspectors), एवं बाजार-निरीक्षक (Inspectors of the Market Square)। देहातो के लिए वहाँ के लोगों द्वारा 'दो वर्ष' के लिए चुने गए ग्रामीण इन्स्पेक्टर होंगे। 5 इन्स्पेक्टर क्षेत्रीय लोगों द्वारा चुने जाएँगे। प्रत्येक इन्स्पेक्टर 12 नवयुवकों का चुनाव करेगा। इस तरह $5 \times 12 = 60$ लोगों का यह दल राज्यों में भ्रमण किया करेगा। नगर में तीन निरीक्षक होंगे जो शासक वर्ग में से होंगे। 5 मार्केट निरीक्षक भी प्रथम दो वर्गों में से चुने जाएँगे।

(7) विवाह तथा परिवार विषयक विचार

(View about Marriage and the Family)

'रिपब्लिक' की भाँति 'लॉज' में भी यह स्वीकार किया गया है कि स्त्रियों एवं पुरुषों को समान शिक्षा पाने एवं समस्त कार्य करने का अधिकार होना चाहिए। किन्तु इस ग्रन्थ में 'रिपब्लिक' के स्त्रियों के साम्यवाद को समाप्त कर दिया गया है। वह इस विचार को त्याग देता है कि स्त्रियाँ सर्वोच्च सम्पत्ति होनी चाहिए। प्लेटो स्त्रियों को घर की चाहरदीवारी और पर्दे से बाहर निकाल कर उनको राज्य में उन सभी पदों पर नियुक्त किए जाने का समर्थन करता है जिनका सम्बन्ध विवाह-सम्बन्धी प्रश्नों और स्त्रियों के जीवन से है। वह कहता है कि स्त्रियों को पुरुषों की भाँति शास्त्र-सञ्चालन, युद्ध एवं घुड़सवारी करना भी सिखाया जाना चाहिए ताकि मौका आने पर वे भी पुरुषों की भाँति युद्ध में जूझ सकें और स्वयं को राष्ट्रीय सेवा में अर्पण कर सकें। वह स्त्रियों को पुरुषों के समान शिक्षा देकर इतना साहसी बनाना चाहता है कि शत्रुओं का आक्रमण होने पर वे रोएँ या छिपें नहीं बल्कि उनसे लोहा लें।

विवाह के सम्बन्ध में प्लेटो ने 'लॉज' में जो व्यवस्था दी है वह बड़ी रोमांचकारी और रोचक है। वह प्रतिमास ऐसी घासिक सभाओं का आयोजन करना चाहता है जिनमें उचित आयु में शालीनता के नियमों का पालन करते हुए नृत्य में युवक अपनी भावी पत्नियों से परिचय प्राप्त करें। प्लेटो यह भी व्यवस्था करता है कि विवाह से पहले भावी पति-पत्नी एक-दूसरे को नग्नता में देखें और स्वास्थ्य का प्रमाण-पत्र लें। विवाह सदैव विरोधी चरित्रों के मध्य होना चाहिए ताकि उनमें साम्य पैदा हो सके। तत्त्वों में साम्य की स्थापना से राज्य में एकता और सुदृढ़ता आएगी। प्लेटो का मत है कि विवाह का उद्देश्य वैयक्तिक आनन्द नहीं अपितु राज्य का हित होना चाहिए। विवाह के बाद पति-पत्नी को यह कभी नहीं भूलना चाहिए कि उनका कर्तव्य राज्य के लिए सन्तान उत्पन्न करना है। इसके लिए प्लेटो पति-पत्नी को विवाह के प्रथम 10 वर्ष तक राज्य के निरीक्षकों की देख-रेख में रखने की व्यवस्था करता है। जब उसने राज्य की जनसंख्या 5040 स्थिर की है तो इस प्रकार का नियन्त्रण आवश्यक हो जाता है। प्लेटो राज्य की जनसंख्या 5040 ही स्थिर रखने के लिए तीन सुझाव पेश करता है—

(1) महिला निरीक्षक डाट-फटकार द्वारा पति-पत्नी को अधिक सन्तान पैदा करने के लिए प्रोत्साहित करें। (2) अधिक सन्तान पैदा करने वाले माता-पिता को राजकीय सम्मान और विशेषाधिकार दिया जाए। (3) 35 वर्ष अथवा इससे अधिक आयु वाले अविवाहित या सन्तानहीन व्यक्तियों पर कर लगाया जाए। प्लेटो के अनुसार सन्तान पैदा करना केवल भौतिक और राजकीय आवश्यकता ही नहीं बल्कि नैतिक आवश्यकता भी है। अतः अविवाहित रहना अधर्म है। अमरत्व प्राप्त करने के लिए पुत्र पैदा करना चाहिए।

प्लेटो की परिवार सम्बन्धी व्यवस्थाएँ आज शायद कोई स्वीकार नहीं करेगा। यह किन्हीं दशाओं में उचित हो सकता है कि भावी वर-वधू की डॉक्टरों की परीक्षा हो, किन्तु दोनों तरफ़ से विवाह के पूर्व ही एक-दूसरे को देखें, यह मानवीय शालीनता की दृष्टि से सर्वथा अनुचित है। साथ ही विरोधी गुण अथवा तत्त्वों वाले का विवाह होने पर दाम्पत्य जीवन के सुखमय होने की आशा नहीं की जा सकती। दाम्पत्य जीवन के वास्तविक सुख और पति-पत्नी के हृदयों का सुन्दर मिलन तभी हो सकता है जब दोनों में अनुकूल स्वभाव और प्रवृत्तियाँ हों। प्लेटो की योजना में तृतीय गम्भीर दोष यह है कि वह जनसंख्या

प्लेटो 'मन' नियन्त्रण की बातों पर ही सीमित नहीं रहता। यह यह विश्वास प्रकट करता है कि धार्मिक विचारों का नैतिक व्यवहार में निश्चित मध्यम है। कुछ दिव्याम निश्चय ही ऐसे हैं जो मूर्खता प्रवृत्ति के होते हैं। अतः यह आवश्यक है कि सम का रूप निश्चित कर दिया जाए और राज्य की यह शक्ति प्रदान की जाए कि सम के प्रति श्रद्धाहीन व्यवहारों को यह दण्डित कर सके।

प्लेटो की धार्मिक विचारधारा जटिल न होकर सुगम है। यह नास्तिकता का निषेध करता है। उसने नास्तिकता के तीन भेद बनाए हैं—(क) देवताओं के अस्तित्व में अविश्वास, (ख) यह धारणा कि देवता मानव आचरण से सम्बन्ध नहीं रखते, एवं (ग) यह धारणा कि यदि कोई पाप किया जाए तो हमारा भाग्यनी में प्रावश्यक हो सकता है।

प्लेटो ने नास्तिकता के निम्न दृष्ट की व्यवस्था रखी है। इस अवस्था के लिए वह कारावास और कुछ अवस्थाओं में प्राणदण्ड तक का नमर्दन करता है। प्लेटो की यह व्यवस्था निश्चय ही सराहनीय नहीं है। हमें तो 'नॉज' की गणना उन पुस्तकों में हो जाती है जिनमें धार्मिक उत्पीड़न का प्रतिपादन किया गया हो।

'नॉज' के अन्त में एक नवीन सभा का उल्लेख है जिसे नोक्टरनल काउंसिल (Nocturnal Council) के नाम से पुकारा गया है। प्लेटो की यह सभा उसके द्वारा प्रतिपादित अन्य सभाओं से कोई भेद नहीं जाती। माय ही राज्य की उस व्यवस्था से भी कोई सम्बन्ध नहीं रखती जिसमें कानून सर्वोच्च हो। यह सभा प्लेटो के मूला दर्शन के अनुरूप नहीं है। उससे इसका कोई भेद नहीं दिखाई देता। इस परिपद में कानून के 37 सरक्षकों में से 10 वरिष्ठ सरक्षक होते हैं। शिक्षा संचालक एवं अपने वरिष्ठ गुणों के कारण चुने हुए पुरोहित आदि इसके विशेष सदस्य होते हैं। यद्यपि यह परिपद कानून से बाहर होती है किन्तु उसे राज्य की वैधानिक सभाओं का नियमन और नियन्त्रण करने की शक्ति प्राप्त है। प्लेटो का अन्तिम निष्कर्ष यही है कि पहले परिपद का निर्माण किया जाना चाहिए और

फिर राज्य को उसके हाथों में सौंप देना चाहिए। प्लेटो का विश्वास है कि इस परिपद के सदस्य ज्ञानवान होते हैं, और वे राज्य का हित कर सकते हैं। स्पष्ट है कि नौवटनल अथवा नौवटनल परिपद 'रिपब्लिक' के दार्शनिक राजा के स्थान पर है और इसलिए 'लॉज' के उपादर्श राज्य पर एक प्रहार है। "यह परिपद पूरी तरह दार्शनिक शासक नहीं है। चूंकि उसका वर्णन नास्तिकता के विरोधी और अधिकृत पुरोहितों के द्वारा किया गया है, इसलिए इसमें पुरोहितवाद की कुछ गंध है। प्लेटो ने उसके सदस्यों को धार्मिक दृष्टि से ज्ञानवान माना है, यह तथ्य उसके पुरोहितवाद को स्पष्ट कर देता है।"

प्लेटो के उपादर्श राज्य का सर्वाङ्ग रूप

(The Whole Picture of Plato's Sub Ideal State)

प्लेटो ने अपने ग्रन्थ 'लॉज' में उपादर्श राज्य का जो सम्पूर्ण चित्र खींचा है उसकी संक्षेप में अप्रलिखित विशेषताएँ हैं—

- (1) आत्म-संयम का महत्त्व।
- (2) कानून का सिद्धान्त।
- (3) मिश्रित सविधान।
- (4) राज्य की भौगोलिक स्थिति एवं जनसंख्या।
- (5) सामाजिक और राजनैतिक सत्ताएँ—इसमें सम्पत्ति एवं आर्थिक व्यवस्था, धर्म-विभाजन, शासन प्रणाली, न्याय व्यवस्था और स्थानीय शासन को सम्मिलित किया जा सकता है।
- (6) विवाह एवं परिवार विषयक विचार।
- (7) शिक्षा और धार्मिक सत्ताएँ।

उपरोक्त विचारों के अतिरिक्त प्लेटो ने शान्ति एवं युद्ध, ऐतिहासिक शिक्षा, अपराध एवं दण्ड आदि का भी चिन्तन किया है।

'लॉज' का मूल्यांकन तथा देन

(Evaluation and Contribution of the 'Laws')

प्लेटो के ग्रन्थों में सबसे प्रभावशाली ग्रन्थ 'रिपब्लिक' है, किन्तु 'लॉज' भी कम महत्वपूर्ण कृति नहीं है। यह प्लेटो की एक मूल्यवान देन है और जहाँ इसका प्रभाव तत्कालीन समाज पर पड़ा था, वहाँ बाद के दार्शनिकों पर भी इसका यथेष्ट प्रभाव है। 'लॉज' की देन को संक्षेप में इस प्रकार रखा जा सकता है—

(1) प्लेटो का शिष्य अरस्तू 'लॉज' से अत्यधिक प्रभावित हुआ। उसने कानून की प्रभुमत्ता, मिश्रित सविधान, राज्य के विकास, कृषि-व्यापार तथा शिक्षा-पद्धति के सम्बन्ध में 'लॉज' की व्यवस्थाओं को अनुसरण किया है या इनसे प्रेरणा ली है।

(2) प्लेटो ने 'लॉज' द्वारा विभाजित राजसत्ता के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। उसके अनुसार राजसत्ता यदि एक हाथ में केन्द्रित होगी तो उत्तम शासन की स्थापना नहीं हो सकती अतः राजसत्ता का विभाजन वांछित है। वह लोकतन्त्र एवं राजतन्त्र के मिश्रित सिद्धान्तों को लेकर मिश्रित सविधान का समर्थन करता है। इसलिए उसे आधुनिक सविधानवाद (Modern Constitutionalism) का पिता कहा जाता है। माण्टेस्क्यू का 'शक्ति-विभाजन का सिद्धान्त' (Theory of Separation of Powers) भी इसी पर आधारित है।

(3) 'लॉज' में शिक्षा की विशद योजना प्रस्तुत की गई है और शिक्षा को राज्य द्वारा संचालित माना गया है। प्लेटो एक अनिवार्य तथा सामान्य शिक्षा का रूप प्रस्तुत करता है। वर्तमान काल में लगभग सभी सरकारें शिक्षा को राज्य का कर्तव्य मानती हैं।

(4) प्लेटो ने 'लॉज' में बताया है कि बाट एवं तोल का स्तर एक होना चाहिए। वर्तमान में सभी यह आवश्यक मानते हैं कि राज्यों में एक बाट व तोल चलें।

(5) प्लेटो के 'लॉज' एव उसकी अकादमी ने रोमन कानून के विकास को गम्भीर रूप से प्रभावित किया। न्यायिक व्यवस्थाओं को उसकी देन से रोमन कानून अत्यधिक प्रभावित है।

(6) 'लॉज' में प्लेटो ने ईश्वरवादी आस्तिक विचारों का प्रतिपादन किया है। इन विचारों का ईसाईयत के आरम्भित प्रवर्तकों पर बड़ा प्रभाव पड़ा।

(7) मध्य काल में मोर (Mord) की 'यूटोपिया' एव रूसो (Rousseau) की कृतियों पर भी 'लॉज' का प्रभाव स्पष्टतः परिलक्षित होता है।

(8) प्लेटो 'लॉज' में धर्म के बारे में एक विशेष दृष्टिकोण रखता है। उसमें धर्म की महत्ता को भी शिक्षा की भाँति महत्त्व दिया है। यह दृष्टिकोण मनुष्यों को उदारवृत्ति और सदाशयता अपनाने की प्रेरणा देता है।

अन्त में, जैसा कि सेबाइन (Sabine) ने लिखा है, "लॉज में प्लेटो ने, वास्तविक सस्थाओं का सावधानी से विश्लेषण किया और इतिहास में उनके सम्बन्ध का संकेत किया। उसने सत्तुलन सिद्धान्त अर्थात् एक सवैधानिक राज्य का निर्माण करने के लिए एक उचित साधन के रूप में विभिन्न हितों एवं दावों के निर्वाह का सुझाव दिया है। यह वह बिन्दु है जहाँ से अरस्तू ने अपना विचार आरम्भ किया। 'रिपब्लिक' के सामान्य सिद्धान्तों का त्याग किए बिना ही उसने लगभग प्रत्येक मामले में 'लॉज' के सुझावों को अपनाया और अपने अधिक परिश्रम तथा अनुभवसिद्ध और ऐतिहासिक तथ्यों के अधिक विस्तृत विश्लेषण से उन्हें अधिक सम्पन्न बना दिया।"

प्लेटो की रचनाओं में यूनानी तथा सार्वभौम तत्त्व (The Hellenic and the Universal Elements in Plato's Works)

प्लेटो की विचारधारा का राजदर्शन के इतिहास में पर्याप्त महत्त्व है। उसकी राजनैतिक विचारधारा में दो तत्त्व दृष्टिगोचर होते हैं—यूनानी (Hellenic) एवं सार्वभौम (Universal)। यूनानी तत्त्व से तात्पर्य है कि प्लेटो के दर्शन में तत्कालीन परिस्थितियों और वातावरण का प्रभाव है। सार्वभौम तत्त्व से अर्थ यह है कि प्लेटो के चिन्तन में कुछ ऐसे सिद्धान्त हैं जो सदैव, सब स्थानों और कालों में पाए जाते हैं। मैक्सी (Maxey) ने कहा है कि प्लेटो की रचनाओं में बहुत कुछ क्षणभंगुर और अस्थायी है, किन्तु उसके राजनैतिक दर्शन की मध्य नाड़ी (Mid rib) अनन्त एव सार्वभौम है। पेरिकलीज के परवर्ती युग के यूनानी की—भाँति वह साम्राज्य-विस्तार का विरोधी, प्रजातन्त्र का आलोचक, दास-प्रथा की उपेक्षा करने वाला, व्यापारवाद का शत्रु तथा स्पार्टा के सैनिकवाद का समर्थक था। किन्तु सामाजिक और राजनीतिक सस्थाओं के विश्लेषणकर्ता तथा आदर्श के अन्वेषक के रूप में वह परवर्ती युग में उत्पन्न होने वाले अधिकांश अमौलिक राजनैतिक दर्शनों, पुनर्निर्माण विषयक राजनीतिक सिद्धान्तों और क्रान्तिकारी राजनीतिक योजनाओं का अग्रगामी और प्रेरक रहा है।¹

प्लेटो के विचारों में यूनानी तत्त्व (Hellenic Elements in Plato's Ideas)—प्लेटो ने अपने समय के स्पार्टा व एथेन्स जैसे प्रसिद्ध राज्यों की विभिन्न परिस्थितियों का अध्ययन किया। उसके सिद्धान्तों में हमें बहुत कुछ यूनानी प्रभाव अथवा तत्त्व मिलते हैं। इनमें से मुख्य अर्थांकित है—

1. प्लेटो अपने उपादान राज्य की जनसंख्या 5040 स्थिर करता है जो उस काल के नगर राज्यों के अनुकूल है। उस समय के यूनानी राज्यों की सुकुचित सीमाओं से ऊपर दृष्टि उठा कर राज्य की सीमाओं के बारे में आधुनिक ढंग से वह नहीं सोच सकता था।

2. दास-प्रथा तत्कालीन यूनानी समाज का आवश्यक अंग थी। यूनानी लोग दास-प्रथा को अपनी सम्यता का प्रतीक मानते थे। प्लेटो ने भी दास-प्रथा को महत्त्व दिया है। 'लॉज' में कृषि सम्बन्धी समस्त कार्य वह दासों पर ही छोड़ता है।

3 प्लेटो शासक वर्ग के लिए सार्वजनिक भोजनालयों में भोजन की व्यवस्था करता है। उसकी यह योजना तत्कालीन यूनानी राज्य स्पर्धा से प्रभावित है। शासक वर्ग को सम्पत्ति से अलग रखना और उन्हें केवल शासन का कार्य देना स्पर्धा की शासन प्रणाली का ही अनुकरण है।

4 वह नर-नारियों के समान शारीरिक शिक्षण की व्यवस्था करता है। वह सैनिक शिक्षा पर बल देता है। उसको इन व्यवस्थाओं पर भी स्पष्ट स्पर्धा की छाप है।

5 उसने एथेन्स में स्त्रियों की हीन अवस्थाओं और स्पर्धा में उनकी पुरुषों के बराबर स्थिति को देखा था अतः उसने अपनी रचनाओं में स्त्री-पुरुषों को समान अधिकार देने के सिद्धान्त को प्रतिपादित किया।

6 प्लेटो ने अपने उपादर्श राज्य में एथेन्स के संविधान का अनुकरण किया है। भू-सम्पत्ति के आधार पर नागरिकों का 4 वर्गों में विभाजन, असेम्बली तथा प्रशासनिक परिषद् की व्यवस्थाएँ एथेन्स से ग्रहण की गई हैं। प्लेटो ने अपनी रचनाओं में एथेन्स में व्यक्तिवाद और उदारता को लिया है तो स्पर्धा से विशेषीकरण तथा निरंकुश सत्तावाद को ग्रहण किया है।

7 उसकी शिक्षा-योजना स्पर्धा और एथेन्स की शिक्षा-पद्धति का बहुत कुछ सम्मिश्रण है। इसका पाठ्यक्रम एथेन्स के ढंग का है तो संगठन स्पर्धा के अनुसार है जहाँ शिक्षा राज्य द्वारा संचालित होती थी। प्लेटो ने एथेन्स की दौट्रिक्स शिक्षा के साथ स्पर्धा का सम्मिलित शारीरिक शिक्षण जोड़कर शिक्षा को व्यक्तित्व और राष्ट्र दोनों के विकास का माध्यम बना दिया है।

8 प्लेटो ने धन एवं परिवार के साम्यवाद की जो योजना प्रस्तुत की है उस पर स्पर्धा एवं कीट का स्पष्ट प्रभाव है।

9 प्लेटो राज्य को सर्वोच्च स्थान देता है और व्यक्ति को गौण। यह भी स्पर्धा की व्यवस्था से प्रभावित तत्त्व है जहाँ समाज की मुख्य एवं व्यक्ति को गौण समझा जाता था।

प्लेटो के दर्शन में सार्वभौम तत्त्व (Universal Elements in Plato's Philosophy) — उपरोक्त सामयिक यूनानी तत्त्वों के होते हुए भी प्लेटो के दर्शन में अनेक ऐसे शाश्वत और सार्वभौम तत्त्व हैं जिनके कारण ही उसे 'सर्व प्राणियों एवं कालों का दृष्टा' कहा जाता है। उसके दर्शन के उपयोगी एवं प्रमुख सार्वभौम तत्त्व अर्थात्कित हैं—

(1) प्लेटो का न्याय-सिद्धान्त मानव-समाज के लिए सदैव आवश्यक एवं उपयोगी है। वह न्याय का अर्थ अपने-अपने कर्तव्यों का पालन करना तथा दूसरे के कामों में हस्तक्षेप न करना बताता है। निःसन्देह यह एक सार्वभौम तत्त्व है।

(2) प्लेटो भी सुकरात की भाँति कहता है कि "सद्गुण ही ज्ञान है (Virtue is knowledge)" वह बुद्धिमान् एवं विवेकी लोगों को शासन में प्रमुख स्थान देता है। कोई व्यक्ति शासकों के अविवेकी होने का कभी समर्थन नहीं करेगा। वर्तमान नागरिक और सैनिक सेवाओं में प्रतियोगिता से आए हुए व्यक्तियों के शासन को हम बुद्धिवादियों का शासन कह सकते हैं।

(3) प्लेटो वह पहला व्यक्ति था जिसने स्त्रियों को पुरुषों के समकक्ष अधिकार देने की आवाज उठाई। आज स्त्री-पुरुषों के समान अधिकारों के जिम सिद्धान्त को विश्व के लगभग सभी सम्य संविधान स्वीकार करते हैं, प्लेटो ने हजारों वर्ष पहले उसी को लोगों के सामने रख दिया था।

(4) प्लेटो 'लॉज' में कानून की प्रमुखता को सर्वोपरि स्थान देता है। आज भी कानून ही राज्य में सर्वोच्च है। प्लेटो के न्याय-शास्त्रीय सिद्धान्त, दीवानी और फौजदारी कानूनों में अन्तर, दण्ड के सुधारात्मक सिद्धान्त, कानूनों के आरम्भ में प्रस्तावनाएँ जोड़ने का विचार आज भी अनुकरणीय आदर्श माने जाते हैं।

(5) भू-सम्पत्ति के सब अधिकारों को राज्य द्वारा रजिस्ट्री किए जाते और इनके राजकीय सर्वेक्षण (Survey) के विचार वर्तमान काल के सभी राज्यों में आवश्यक माने जाते हैं।

(6) प्लेटो ने स्वतन्त्रता के लिए मिश्रित संविधान को समर्थन दिया, समष्टि के हित को व्यक्ति के हित से अधिक प्रधानता दी, सन्तानोत्पादन में प्रजनन-शास्त्र के नियमों को महत्वपूर्ण

समझा। राज्य भी एकता और ज्ञान के महत्त्व का प्रतिपादन किया। उनके ये सब विचार यात्रा भी अनुसरणीय धारणा बने हुए हैं।

ये उदाहरण हम बात को स्पष्ट करते हैं कि प्लेटो ने कतिपय ऐसे शाश्वत और मार्बनीमय विचार प्रस्तुत किए जिनमें प्राचीन और धार्मिक सभी युगों के दार्शनिक, विचारक, विद्वान् और नेतृक प्रभावित होने लगे हैं। कोई उम्र धार्मिकता का विनाशकारी बललाता है, कोई कृत्यावासी कहता है तो कोई यमार्थगरी, कोई साम्यवादी कहता है तो कोई उसे फासिस्ट मानता है। यान्त्रिक में यह प्लेटो के दर्शन के मार्बनीमय प्रभाव का ही फल है कि सभी उसे अपने ढंग से देखते हैं। प्लेटो की महानता हम बात में है कि उनका राजनीति विज्ञान के ये मौलिक प्रश्न उठाए जिनकी प्रकृति शाश्वत है। उदाहरणार्थ, प्लेटो ने हमें ध्यान पर विचार किया कि राज्य और व्यक्ति का क्या सम्बन्ध होना चाहिए तथा राज्य और नैतिकता में क्या सम्बन्ध होना चाहिए तथा राज्य और नैतिकता में क्या सम्बन्ध होना चाहिए। ये दोनों ही मौलिक समस्याएँ प्लेटो से लेकर आधुनिक युग तक के विचारकों के लिए निपट्ट चिन्तन-नामयियाँ रही हैं। प्लेटो ने राजनीति और नैतिकता के सम्बन्ध में जो विचार व्यक्त किए उनकी ही प्रतिध्वनि गांधीवादी दर्शन और सर्वोदयी दर्शन में गूँज रही है। राजनीति नैतिकता के अधीन है, राजनीति और नैतिकता में चोली-धामन का साप है, राजनीति और नैतिकता में परस्पर विरोध है—इस प्रकार की समस्याओं पर चिन्तन की सामग्री हमें प्लेटो के दर्शन में मिलती है। यदि हम प्लेटो के विचार में सहमत हैं तो राजनीति और नैतिकता को विच्छिन्न नहीं कर सकते, राजनीति को नैतिकता के अधीन मानकर चलना होगा। यदि हम प्लेटो से सहमत हो या अग्रहमत, इस बात से इनकार नहीं किया जा सकता कि प्लेटो ने एक ऐसी मौलिक समस्या प्रस्तुत की जो उसके समय से अब तक हमारे चिन्तन के एक महत्त्वपूर्ण पहलू का आधार बनी हुई है।

प्लेटो की महानता एक 'आदर्शवादी विचारक अथवा दार्शनिक' के रूप में है। प्लेटो ने अपने समकालीन समाज और राज्य को ही नहीं देखा वरन् भविष्य में भी झाँका और भावी आदर्श के सूत्र प्रस्तुत किए। यादों ही हमें यथार्थ की कमियों को सुधारने और आगे बढ़ने की प्रेरणा देता है। अतः प्लेटो मानव-जाति के लिए एक प्रेरक शक्ति के रूप में है और यदि प्लेटो के चिन्तन को हम सही दृष्टिकोण से लें, प्लेटो की अन्तरात्मा की आवाज को पहचानने का प्रयत्न करें तो हमें समाज-सुधार, शासन-सुधार आदि के बारे में प्लेटो के हृदय में वही पीठा दिखायी देगी जो हमारे हृदय में या अन्य किसी के भी हृदय में हो सकती है। यहाँ हम प्लेटो को हजारों वर्ष पूर्व उत्पन्न दार्शनिक के रूप में पाते हैं। प्लेटो ने व्यक्तिगत और सामाजिक दोनों ही स्तरों पर बुलाई से लड़ने का सन्देश दिया, दोनों ही स्तरों पर अज्ञानता और अन्याय को मिटाने के लिए शिक्षा और ज्ञान का विकास आवश्यक है। उसने कहा कि शिक्षा और ज्ञान के विकास से ही न्याय की स्थापना का मार्ग प्रशस्त हो सकता है। प्लेटो ने जो कुछ कहा, उससे हम आज भी अग्रहमत नहीं हो सकते। यह बात अलग है कि प्लेटो ने एक बात जिस ढंग से कही उसी बात को हम दूसरे ढंग से कहें लेकिन व्यक्तिगत और सामाजिक न्याय के क्षेत्र में प्लेटो की मूल प्रतिस्थापनाओं से किसी भी विवेकीय व्यक्ति का अग्रहमत होना कठिन है।

प्लेटो का महत्त्व इस बात में भी है कि उसने अपने विचारों को बड़े तार्किक रूप में रखा, उसने एक व्यवस्था-निर्माण का दर्शन (System building Philosophy) प्रस्तुत किया। यदि हम प्लेटो के एक विचार को मान लेते हैं तो हमें उसके सभी विचारों को मानना होगा, अर्थात् उनका एक विचार दूसरे विचार की ओर और दूसरा विचार तीसरे विचार की ओर ले जाता है। दूसरे शब्दों में, 'उसके चिन्तन अथवा दर्शन के सभी पहलू एक-दूसरे से आबद्ध हैं, एक व्यवस्था के रूप में प्रस्तुत हैं। इन सभी बातों के आधार पर प्लेटो को एक 'आरम्भिक अथवा आदि दार्शनिक' की सजा देने में अतिशयोक्ति नहीं होगी।

सरस्वती के अनन्य उपासक और दर्शन के प्रकाश-स्तम्भ अरस्तू (Aristotle) का जन्म यूनान के स्टेगिरा (Stagira) नामक नगर में ई. पू. 384 में हुआ। उसके पिता निकोमेचस (Nicomachus) मेसोडोनिया के राजा के दरबार में चिकित्सक रह चुके थे। राजवश से सम्बन्धित होने के कारण अरस्तू का जीवन सम्पन्न और सुखमय रहा।

पिता से चिकित्सा की शिक्षा प्राप्त करने के कारण अरस्तू को विज्ञान के प्रति रुचि जाग्रत हुई, किन्तु यह रुचि उस युवक अरस्तू को अधिक समय तक बाँधे न रह सकी। उसमें मानव-मस्तिष्क की चिकित्सा करने के प्रति एक विचित्र उमंग थी। इसलिए 18 वर्ष की आयु में वह एथेन्स आकर प्लेटो की विश्व प्रसिद्ध 'अकादमी' में भर्ती हुआ और 347 ई. पू. में प्लेटो के देहावसान तक 20 वर्ष वहीं रहा। अपने महान् शिक्षक की मृत्यु के बाद अरस्तू ने भी 'अकादमी' को त्याग दिया, क्योंकि उसे वहाँ उपयुक्त स्थान नहीं दिया गया। 'अकादमी' में अरस्तू के स्थान पर प्लेटो के एक निकट सम्बन्धी को आचार्य बनाया गया जिसे अरस्तू सहन नहीं कर सका।

एथेन्स छोड़ देने के बाद अगले 12 वर्षों में अरस्तू ने विभिन्न कार्य किए। 346 ई. पू. में वह मकदूनिया के राजकुमार सिकन्दर का शिक्षक बना। वह सिकन्दर के परामर्शदाता और चिकित्सक के रूप में भी कार्य करता रहा। कतिपय इतिहासकारों की यह धारणा है कि विश्व-विजय के लिए प्रस्थित सिकन्दर के साथ-साथ अरस्तू भी धूमता रहा और भारतीय वैभव के भी उसने दर्शन किए। सिकन्दर के साथ आवास-काल में 342 ई. पू. में उसके मित्र हर्मियास (Harmias) को एक ईरानी सेनापति ने धोखे से पकड़ लिया और सूसा लेजाकर उसकी हत्या कर दी। अरस्तू को इस घटना से मर्मान्तक दुःख हुआ। उसने हर्मियास पर एक गीत-काव्य लिखा। इस घटना से उसकी यह धारणा बनी कि विदेशी वर्बर जातियाँ यूनानियों के शासन में ही रहनी चाहिए। अपने ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' में उसने इस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है।

अरस्तू ने सिकन्दर को यूनानियों का नेता और वर्बर जातियों का स्वामी बनने की शिक्षा दी तथा सिकन्दर ने भी उसे 'पिता' तुल्य आदर दिया। सिकन्दर के साथ अरस्तू चाँहे अमरुण करता रहा हो या नहीं किन्तु यह निश्चित है कि उसने लम्बे समय तक विदेश भ्रमण अवश्य किया था। इस भाँति ज्ञानवर्धन करने के बाद 335 ई. पू. में अरस्तू एथेन्स लौटा और उसने वहाँ अपना विद्यालय स्थापित किया। एथेन्स में उसने हर्मियास की भतीजी पिथियास (कुछ विद्वानों के अनुसार भानजी) से विवाह किया और सुखमय दाम्पत्य जीवन बिताया।

एथेन्स में लीसीयम (Lyceum) नाम से विख्यात उसका विद्यालय जार बड़े दार्शनिक विद्यालयों में से दूसरे नम्बर पर था, वह 12 वर्षों तक उसका प्रधान रहा और इस मध्य उसे सिकन्दर की सहायता मिलती रही। अपने स्पष्ट, उग्र और निर्भीक विचारों के कारण अरस्तू को विरोधियों के षड्यन्त्र का

सामना करना पड़ा। इस कारण वह एथेन्स के बाहर कैलियस (Chelies) नगर में कुछ समय के लिए चला गया। चूँकि अरस्तू के महान् शिष्य सिकन्दर की 322 ई. पू. में मृत्यु हो गई थी इसीलिए उसे एथेन्स से यहाँ पलायन करना पड़ा। सिकन्दर की मृत्यु के बाद एथेन्स में मकड़निया विरोधी उपद्रव होने लगे। ई. पू. 322 में ही अरस्तू की भी कैलियस नगर में ही मृत्यु हो गई। एथेन्स में अरस्तू पर आरोप लगाया गया था कि उसने 20 वर्ष पूर्व हर्मियस की मृत्यु पर गीतकाव्य लिखकर बहुत बड़ा अपराध किया था क्योंकि हर्मियस को देवता तुल्य बताना देवत्व का अपमान करना था। यह सौभाग्य की ही बात थी कि यूनान की जनता द्वारा सुकरात की भाँति दण्डित होने से पूर्व ही अरस्तू एथेन्स से भाग निकला और इस तरह एथेन्स निवासी 'दर्शन के विरुद्ध दूसरा अपराध' करने से बच गए।

अरस्तू यूनान का सूर्य और एक महान् विचारक था। केवल राजनीति में ही नहीं अपितु सभी विषयों में पारंगत था। आधुनिक राजनीति शास्त्र के प्रणेता के रूप में उनकी ख्याति अमर है। नीतिशास्त्र, धर्मशास्त्र, अर्थशास्त्र, आचारशास्त्र, मनोविज्ञान, जन्तुविज्ञान, शरीर विज्ञान, तर्कशास्त्र, राजनीति आदि विषयों का क्रमबद्ध वैज्ञानिक अनुशीलन सर्वप्रथम अरस्तू ने ही किया और इसीलिए उसे वर्तमान वैज्ञानिक विचार-परम्परा का जनक माना जाता है। "सुकरात, प्लेटो तथा अन्य पूर्ववर्ती दार्शनिकों के विचार का उस पर स्थायी प्रभाव था। अन्तर केवल यही है कि यूनान का दर्शन जो बीज की तरह सुकरात में आया, लता की भाँति प्लेटो में फैला और पुष्प की भाँति अरस्तू में खिल उठा। दाँत (Dante) के शब्दों में यह कहना उपयुक्त ही है कि "अरस्तू बुद्धिमानों का गुरु है।" अरस्तू की रचनाएँ

अरस्तू सर्वतोन्मुखी प्रतिभा का विलक्षण व्यक्ति था जिसने अपने समय में लगभग सभी विषयों पर अनेक ग्रन्थ लिखे। अरस्तू द्वारा रचित ग्रन्थों की संख्या 400 के लगभग बताई जाती है। ऑक्सफोर्ड विश्वविद्यालय से यह समूचा ग्रन्थ-संग्रह 3500 पृष्ठों के 12 खण्डों में प्रकाशित हुआ है। उसका सबसे महत्वपूर्ण ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' (Politics) है। उसके द्वारा विभिन्न विषयों पर लिखे गए प्रमुख ग्रन्थ निम्नलिखित हैं—

1. राजनीति पर—Politics, The Constitution.

2. साहित्य में—Eudemus or Soul, Protopicus, Poetics तथा Rhetoric आदि।

3. तर्क शास्त्र व दर्शन पर—Physics, De-Anima, The Prior Metaphysics, Categories, Interpretation, The Posterior Analytics तथा The Topics आदि।

4. भौतिक विज्ञान पर—Meteorology (चार भाग) तथा अन्य ग्रन्थ।

5. शरीर विज्ञान पर—Histories of Animals तथा दस अन्य ग्रन्थ।

अरस्तू की पद्धति (Aristotle's Method)

अरस्तू पहला राजनीति वैज्ञानिक है। आदर्श राज्य और उसके संस्थानों की रचना करने में जहाँ प्लेटो ने कल्पना-प्रधान पद्धति को अपनाया था वहाँ अरस्तू ने अपनी 'पॉलिटिक्स' की रचना करने से पूर्व लगभग 158 सविधानों का अध्ययन कर अपने विचारों को ससार के समक्ष रखा। इस तरह उसने एक वैज्ञानिक पद्धति का अनुकरण किया। अरस्तू ने सर्वप्रथम राजनीति शास्त्र को अन्य सामाजिक शास्त्रों में पृथक् कर एक स्वतन्त्र शास्त्र का स्थान प्रदान किया। उसने इस शास्त्र के अध्ययन में आगमनात्मक पद्धति (Inductive Method) का प्रयोग किया न कि निगमनात्मक पद्धति (Deductive Method) का। विशेष घटनाओं से सामान्य नियम निकालने की पद्धति को आगमन पद्धति कहा जाता है और इसके विपरीत पहले कुछ सामान्य नियम निश्चित कर उनके आधार पर विशेष सिद्धान्त बनाने की पद्धति निगमन पद्धति कहा जाती है। अरस्तू को इस बात का श्रेय है कि उसने सर्वप्रथम राजनीति शास्त्र में प्रथम प्रकार की पद्धति अपनाई। इसके साथ-साथ उसने विश्लेषणात्मक पद्धति (Analytical

Method) का भी प्रयोग किया। अरस्तू की विचार पद्धति का दूसरा मुख्य गुण निष्पत्तित्व है। अरस्तू प्लेटो के समान आदर्शवादी या कल्पनाशील न होकर पर्यवेक्षणशील (Observational) था। उसने पहले कुछ तत्वों का अध्ययन किया और फिर उन्हीं तथ्यों से निष्कर्ष निकाला। इतिहास और घटनाओं का विश्लेषण और विवेचन करने के बाद उसने किसी निष्कर्ष पर पहुँचने का प्रयत्न किया। अरस्तू की ख्याति का मुख्य आधार यह है कि उसने राजनीतिक घटनाओं के अध्ययन में तुलनात्मक पद्धति को अपनाया और भूतकाल के सचित्र अनुभव और बुद्धिमत्ता का सम्मान किया। इसलिए वह क्रान्तिकारी न होकर एक सुधारक बना और सिद्धान्त तथा व्यवहार का संघर्ष उसके मार्ग में प्लेटो की अपेक्षा कहीं अधिक कठिन समस्याएँ उत्पन्न करता रहा। अरस्तू ने प्लेटो की सवाद-शैली को नहीं अपनाया।

जहाँ तक अरस्तू की कृतियों की भाषा एवं शैली का प्रश्न है, उनमें न तो कविता का माधुर्य है और न अलंकारों की छटा ही। उसकी शैली निष्पिचत है, यथार्थता और व्यावहारिकता पर ध्यान देती हुई है, किन्तु अस्पष्टता और दुर्बुद्धा के भार से दबी हुई भी है।

‘पॉलिटिक्स’ : एक अपूर्ण कृति (‘Politics’ : An Incomplete Work)

अरस्तू की ‘पॉलिटिक्स’ राजनीति शास्त्र पर लिखा गया एक बहुमूल्य ग्रन्थ है, जिसमें पहली बार राजनीति को एक वैज्ञानिक रूप दिया गया। उसने तत्कालीन समाज-व्यवस्था तथा राजनीतिक स्थिति का विशद अध्ययन करने के बाद अपने विचार निश्चित किए थे और इस ग्रन्थ में उन्हें वैज्ञानिक ढंग से प्रस्तुत किया।

किन्तु यह दुर्भाग्य की बात है कि इस महान् ग्रन्थ के विषय में आज अनेक विरोधी मान्यताएँ और विचार विद्यमान हैं। न इसका काल निर्धारित हो पाया है और न ही इसका स्वरूप। जो ‘पॉलिटिक्स’ आज हमें उपलब्ध है वह एक अपूर्ण कृति लगती है। कुछ लोगों का सन्देह है कि इसकी वर्तमान रूप स्वयं अरस्तू ने नहीं दिया बल्कि उसके कई सम्पादकों ने उसकी पाण्डुलिपियों के आधार पर सम्पादित किया है। ‘पॉलिटिक्स’ एक एकीकृत, सुगठित एवं क्रमवार रचना नहीं मालूम पड़ती। इस ग्रन्थ की पुस्तक 7 में अरस्तू ने आदर्श राज्य की रचना प्रस्तुत की है। यह पुस्तक 3 के अन्त से प्रारम्भ होती हुई मालूम पड़ती है। पुस्तकें 4, 5 और 6 आदर्श राज्यों का नहीं, प्रत्युत वास्तविक राज्यों का वर्णन करती हैं। ये अपने में एक वर्ग का निर्माण करती हैं। इसलिए 7वीं और 8वीं पुस्तकों को पुस्तक तीन के अन्त में और चौथी, पाँचवीं तथा छठी पुस्तकों को उनके बाद के क्रम में रखा जाना चाहिए। तीसरी पुस्तक के अन्त में राजतन्त्र का और चौथी पुस्तक में लोकतन्त्र तथा धनिक तन्त्र का वर्णन किया गया है। जहाँ तक पुस्तक के पढ़ने का सम्बन्ध है चाहे कोई भी क्रम क्यों न रखा जाए काफी कठिनाइयाँ उपस्थित होती हैं।

प्रो बौल (Bow) का कहना है कि ‘पॉलिटिक्स’ सर्वाधिक प्रभावशाली और गहन ग्रन्थ है तथा उसका गम्भीर अध्ययन अपेक्षित है। डॉ. टेलर (Taylor) का मत है कि इतने बड़े विषय का निरूपण जितने साधारण ढंग से इस ग्रन्थ में मिलता है उतना अरस्तू की किसी अन्य कृति में नहीं है। ‘पॉलिटिक्स’ में इस उल्लेख का कारण यही है कि उसमें कहीं-कहीं तो किसी विषय का उल्लेख इस प्रकार किया गया है जैसे उसका विवेचन पहले ही हो चुका हो जबकि पहले उसकी ओर संकेत तक नहीं मिलता और कहीं-कहीं उन बातों का उल्लेख कर दिया गया है जिनका विवेचन आगे चलकर हुआ है। सारा ग्रन्थ अव्यवस्था एवं विषय-परिवर्तनों से भरा पड़ा है। ‘पॉलिटिक्स’ की अव्यवस्था और कृति सम्बन्धी समस्या का सेबाइन (Sabine) के मतानुसार सर्वश्रेष्ठ समाधान बर्नर जैगर (Werner Jaeger) ने प्रस्तुत किया है। जैगर का समाधान अरस्तू के राजनीतिक दर्शनों के विकास की काफी युक्तिसंगत

योजना रचना है। जंगर के अनुसार 'पॉलिटिक्स' अरस्तू की ही कृति है, किसी सम्पादक की नहीं लेकिन हम इस रचना को रचना को का हो के हर्ष 'ने, हमने इसमें दो भाग हैं। पहला भाग आदर्श राज्य और राजनीति पूर्व राजनीति सिद्धान्तों में सम्बन्ध रखता है। इसमें दूसरी पुस्तक भी शामिल है। इसमें पूर्ववर्ती सिद्धान्त का ऐतिहासिक स्वरूपन किया गया है और प्लेटो की आलोचना की गई है। तीसरी पुस्तक में राज्य और नागरिकता के स्वरूप का अध्ययन किया गया है। यह आदर्श राज्य के सिद्धान्त की भूमिका है। मान्य और आदर्श पुस्तकों में राज्य का स्वरूप प्रस्तुत की गई है। जंगर के अनुसार उन और पुस्तक का रचना अरस्तू ने प्लेटो की मृत्यु के उपरान्त ऐथेन्स से विदा लेने के कुछ समय बाद की थी। दूसरे भाग में अध्याय 4, 5, 6 आते हैं। इनमें अरस्तू ने वास्तविक राज्यों का, विशेषकर अथेन्स और स्पार्टा, का अध्ययन किया है। उनमें यह भी बताया है कि इन राज्यों के पतन के क्या कारण हैं तथा राज्यों को रिम प्रसार स्थापित दिया जा सकता है। जंगर का विचार है कि इन पुस्तकों की रचना अरस्तू ने अपने विद्यालय की स्थापना के बाद की होगी। उनके विचार से अरस्तू 28 वीन में ही 158 विधानों की रचना पर रहा था। अरस्तू ने चौथी, पाँचवी और छठी पुस्तकें मूल प्रारूप के बीच में रख दी हैं। परिणामस्वरूप आदर्श राज्य सम्बन्धी रचना बहुत बड़ी हो गई है और वह राजनीति शास्त्र का एक सामान्य ग्रन्थ बन गई लगती है। जंगर का विचार है कि छठी पुस्तक हमारे मन में निखी गई थी। यह उस गृह-ग्रन्थ की सामान्य भूमिका है। इस प्रकार जंगर के अनुसार 'पॉलिटिक्स' एक वैज्ञानिक ग्रन्थ है लेकिन उसको दुबारा नहीं लिखा गया। फलतः इसके विभिन्न भाग एक-दूसरे में असम्बद्ध से मालूम पड़ते हैं। इसकी पूरी रचना में प्रायः 15 वर्ष लगे थे।

'पॉलिटिक्स' की अवस्था के बारे में कुछ लोगो का कहना है कि यह उन Notes का संग्रह नाम है जो अरस्तू के व्याख्यानों से उनके शिष्यों ने तैयार किए थे। कुछ लोग कहते हैं कि ये नोट्स स्वयं अरस्तू ने ही शिष्यों को पढ़ाने के लिए तैयार किए थे जिन्हें बाद में उसने एक ग्रन्थ के रूप में संकलित कर दिया। कुछ विद्वानों का विश्वास है कि 'पॉलिटिक्स' की रचना अरस्तू ने नहीं बल्कि लीसियस ने उसके शिष्यों ने की थी। लेकिन इन मतों की अपेक्षा सन्तोषजनक विचार यह प्रतीत होता है कि पॉलिटिक्स के विभिन्न अनुच्छेद वे नोट्स हैं जिन्हें अरस्तू ने समय-समय पर अपने व्याख्यानों के लिए तैयार किया होगा। यह भी सम्भव है कि उनमें से कुछ उसके उन अधिक विस्तृत ग्रन्थों के भाग ग्रन्थों के भाग हों जो अब उपलब्ध नहीं हैं।

'पॉलिटिक्स' आठ भागों में विभाजित है जिन्हें विषय की दृष्टि से बार्कर (Barker) के अनुसार तीन वर्गों में बाँटा जा सकता है—

(1) पहले वर्ग में पहली, दूसरी तथा तीसरी पुस्तकें हैं। पहली पुस्तक में राज्य की प्रकृति, राज्य के उद्गम और आन्तरिक संगठन तथा दास-प्रथा का वर्णन है। दूसरी पुस्तक में प्लेटो जैसे विचारकों द्वारा प्रतिपादित आदर्श-राज्य एवं स्पार्टा, कीट, कार्यज आदि तत्कालीन राज्यों की समीक्षा है। तीसरी पुस्तक में राज्यों का वर्गीकरण, नागरिकता में न्याय, के स्वरूप का विवेचन है।

(2) दूसरे वर्ग में चौथी, पाँचवी और छठी पुस्तकें हैं। चौथी पुस्तक में विभिन्न प्रकार की वास्तविक शासन-प्रणालियों का, पाँचवी पुस्तक में विभिन्न शासन-प्रणालियों में होने वाले वैधानिक परिवर्तनों और क्रान्ति के कारणों का प्रतिपादन है तथा छठी पुस्तक में वे उपाय दर्शाए गए हैं जिनसे लोकतन्त्र और अल्पतन्त्र (Oligarchies) को सुस्थिर बनाया जा सकता है।

(3) तीसरे वर्ग में सातवी और आठवी पुस्तकें हैं। इनमें आदर्श राज्य और उसके सिद्धान्तों का विवेचन किया गया है।

सेवाइन का विचार है कि 'पॉलिटिक्स' हमें अरस्तू की राजनीतिक विचारधारा के दो चरणों को प्रकट करती है जो एक-दूसरे से काफी दूर हैं। इनसे यह भी पता चलता है कि अरस्तू प्लेटो के

प्रभाव से मुक्त होने का प्रयास किया है या इसी बात को अधिक अच्छी तरह से यो कहा जाए कि 'अरस्तू ने अपनी स्वतन्त्र विचारधारा के निर्माण का प्रयास किया है।' प्रथम यह है कि अरस्तू 'स्टेट्समैन' और 'लॉज' के अनुकरण पर एक आदर्श राज्य का निर्माण करना चाहता है और इसे ही राजनीतिक दर्शन का मुख्य ध्येय समझता है। 'राजनीतिक शास्त्र' के बारे में प्लेटो के रामान ही उसकी भी नैतिक संच है। श्रेष्ठ व्यक्ति और श्रेष्ठ नागरिक उसके लिए भी एक ही हैं। उसके मत में भी राज्य का उद्देश्य उच्चतम नैतिक मनुष्य का निर्माण करना है। यह स्वीकार नहीं किया जा सकता कि अरस्तू ने इस दृष्टिकोण को जानबूझ कर छोड़ दिया है। इसका कारण यह है कि अरस्तू ने आदर्श राज्य सम्बन्धी प्रबन्ध को 'पॉलिटिक्स' का एक महत्वपूर्ण अंश रहने दिया था। लेकिन, लीमियस (Lyceum) की स्थापना के कुछ समय बाद ही उसने एक व्यापक आधार पर राजनीति के विज्ञान अथवा कला की कल्पना की। उसका विचार था कि नए विज्ञान का क्षेत्र सामान्य होना चाहिए। उसने यथार्थ और वास्तविक दोनों प्रकार की शासन-प्रणालियों का विवेचन होना चाहिए तथा शासन की कला और राज्यों का संगठन करने की शिक्षा का विधान भी राजनीति का यह नया विज्ञान केवल अनुभव-सापेक्ष और विवरणात्मक ही नहीं था। कुछ दृष्टियों से नैतिकता से उसका कोई सम्बन्ध नहीं था क्योंकि राजनेता के लिए यह आवश्यक है कि वह बुरे राज्य का शासन करने में भी निपुण हो। नए राजनीति विज्ञान में सापेक्ष और निरपेक्ष दोनों प्रकार के राजनीतिक-हितों की जानकारी सम्मिलित थी। इसमें उस राजनीतिक व्यवस्था की भी जानकारी सन्निहित थी जिसका बुरे उद्देश्य के लिए प्रयोग होता है। राजनीति दर्शन की परिभाषा में यह विस्तार अरस्तू की एक मुख्य देन है।

वास्तव में अपने ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' में आदर्श राज्य की स्थापना तथा यथार्थ का विश्लेषण एक ही साथ कर अरस्तू ने एक नवीन राजनीति विज्ञान को जन्म दिया है। उसने यह मत प्रतिपादित किया कि यथार्थ आदर्श से कितना भी दूर क्यों न हो, अवहेलना नहीं होनी चाहिए। राजनीतिक विज्ञान के अन्धे बुरे सभी प्रकार के राज्यों का शासन एवं संगठन करने की कला शासकों को सिखानी चाहिए। अरस्तू के राजनीति के इस नवीन और व्यापक विज्ञान में न केवल राज्य का नैतिक उद्देश्य शामिल है, वरन् उसमें उसके सामाजिक तथा राजनीतिक तत्त्वों, वास्तविक सविधानों, उनके सम्मिश्रण और तदुत्पन्न परिणामों का एक अनुभवगम्य अध्ययन भी शामिल है। निरपेक्ष एवं सापेक्ष राजनीतिक श्रेय और भले-बुरे सभी प्रकार के राजनीतिक ध्येय के लिए आवश्यक राजनीतिक यन्त्र का ज्ञान नवीन विज्ञान का एक भाग है। राजनीतिक विज्ञान की परिभाषा और क्षेत्र को इतना विस्तृत करना इस विषय में अरस्तू की सबसे बड़ी देन है। जेल्जर (Zeller) के शब्दों में, "अरस्तू की पॉलिटिक्स प्राचीन काल से विरासत में प्राप्त होने वाली एक सर्वाधिक मूल्यवान विधि है और राजनीति-विज्ञान के क्षेत्र में प्राप्त होने वाला महानतम योगदान है।"¹

अरस्तू पर 'लॉज' का ऋण

बार्कर ने अरस्तू पर 'लॉज' के ऋण का बड़ा शोध-पूर्ण विवेचन प्रस्तुत किया है।² अरस्तू जन्म 384 ई. पू. के लगभग हुआ था वह ई. पू. के लगभग एक विद्यार्थी के रूप में एथेन्स आया था। उस समय प्लेटो का प्रभाव पड़ा था। बार्कर के अनुसार अरस्तू के ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' तथा प्लेटो के 'लॉज' में अनेक सादृश्य हैं—

(1) प्लेटो की भाँति अरस्तू ने भी विधि की प्रभुता के सिद्धान्त को स्वीकार किया है और शासकों को 'विधि के संरक्षक' तथा उसका 'सेवक' माना है।

(2) 'पॉलिटिक्स' का वह सुप्रसिद्ध अवतरण जिसमें अरस्तू ने कहा है कि राज्य और उसकी विधि से रहित मनुष्य या तो पशु है या देवता, विचार और अभिव्यक्ति दोनों में 'लॉज' के एक सुन्दर

अवतरण के अनुरूप है (874E-875D.766 A से तुलना कीजिए)। लगता है कि यह अश लिखते समय अरस्तू के सामने 'लॉज' का उपर्युक्त अवतरण था।

(3) अरस्तू ने परिवार से राज्य के विकास का और प्रारम्भिक राज्यों के पैतृक स्वरूप का जो वर्णन किया है उसमें वह उसी लीक पर चला है जिस पर प्लेटो 'लॉज' के तीसरे खण्ड में चला है। प्लेटो ने साइक्लोप्स के बारे में होमर का जो उद्धरण दिया है वही अरस्तू ने दिया।

(4) अरस्तू ने प्लेटो की इस युक्ति को दोहराया है कि युद्ध का लक्ष्य शान्ति की स्थापना करना होता है, वह अपने आप में साध्य नहीं होता।

(5) अरस्तू ने, 'एथिक्स' में भी और 'पॉलिटिक्स' के सातवें खण्ड के उन अध्यायों में भी जिनमें शिक्षा का विवेचन किया गया है—स्वभाव-निर्माण पर जोर दिया है इसका सादृश्य 'लॉज' के दूसरे खण्ड में उपलब्ध होता है।

(6) मिश्रित सविधान की कल्पना 'पॉलिटिक्स' और 'लॉज' दोनों ग्रन्थों में समान रूप से पाई जाती है और दोनों में ही स्पार्टा को इसका उदाहरण बताया है।

(7) अरस्तू ने कृषि के महत्त्व और खुदरे व्यापार तथा सुद-खोरी के बारे में जो विचार व्यक्त किए हैं वे प्रायः उन विचारों से अभिन्न हैं जिनका प्लेटो ने 'लॉज' के आठवें खण्ड के अन्त में और ग्यारहवें खण्ड के प्रारम्भ में उल्लेख किया है। इसी प्रकार, प्लेटो ने नगर-कलह की रोकथाम के लिए 'लॉज' में विचार प्रकट किया है कि अमीरों को चाहिए कि वे स्वेच्छा से गरीबों को भी धन-सम्पदा में हिस्सेदार बनाएँ, इस विचार की अभिव्यक्ति 'पॉलिटिक्स' में भी हुई है।

(8) अरस्तू ने 'पॉलिटिक्स' के सातवें और आठवें खण्डों में अपने आदर्श राज्य की रूपरेखा प्रस्तुत की है। उसके आदर्श राज्य के अवतरणों और 'लॉज' के तत्सम्बन्धी अवतरणों में बहुत अधिक समानताएँ हैं। अरस्तू अपने सर्वश्रेष्ठ राज्य का चित्रण करते समय प्लेटो के द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य का अनुसरण करे—यह बात विचित्र भी है और अर्थगर्भित भी।

निष्कर्ष यह है कि "अरस्तू ने 'पॉलिटिक्स' के दूसरे खण्ड के प्रारम्भ में 'रिपब्लिक' तथा 'लॉज' दोनों की आलोचना की है, पर वास्तव में उसकी 'लॉज' में अधिक अभिरुचि थी और वहाँ उसके सामान्य राजनीति-सिद्धान्त पर 'लॉज' का ऋण काफी था वहाँ उसके आदर्श राज्य के चित्र पर 'लॉज' का ऋण सबसे अधिक था। यह ठीक है कि 'पॉलिटिक्स' की रचना अरस्तू ने की थी और उसने ग्रन्थ की विषय-वस्तु का आयोजन अपने दर्शन तथा सिद्धान्तों के सन्दर्भ में किया था, पर डम विषय-वस्तु का अधिकांश भाग प्लेटो का था।"

① अरस्तू के राज्य सम्बन्धी विचार (Aristotle's Conception of State)

'पॉलिटिक्स' की प्रथम पुस्तक में अरस्तू ने राज्य सम्बन्धी सिद्धान्तों का वर्णन किया है। उनमें राज्य के कर्तृस्वरूप, जन्म और लक्ष्य का सुन्दर प्रतिपादन किया है। उनके राज्य सम्बन्धी विचार इतने मुख्यस्थित हैं कि अरस्तू के ढाई हजार वर्ष बाद आज भी उनकी प्रमाणिकता को स्वीकार किया जाता है। उनके राज्य सम्बन्धी इन सिद्धान्तों के कारण ही उसे राजनीति के नवीन विज्ञान का प्रतिपादक माना जाता है। अपने गुरु प्लेटो के समान ही उनका गद्य भी सोफिस्टों के इस मत का खण्डन करता है कि राज्य एक परम्परानित सस्था है जिसका अपने नदम्यों की आस्था पर कोई वास्तविक अधिार नहीं। अरस्तू यह मिट्ट करना चाहता है कि राज्य का जन्म विकाम के कारण हुआ है। यह एक स्वाभाविक सम्पत्ति है। इसके उद्देश्य और कार्य वैयक्तिक हैं तथा यह नभी नम्याओं में श्रेष्ठ और उच्च हैं।

(1) राज्य का प्रादुर्भाव—अरस्तू के अनुसार राज्य का निर्माण व्यक्ति या व्यक्ति-समूह ने जानबूझ कर और मोच-विचार कर किसी भी कान में की नहीं किया। राज्य एक प्राकृतिक

संस्था है जिसका जन्म और विकास प्राकृतिक रूप से हुआ है। वह कहता है कि "मनुष्य एक राजनीतिक प्राणी है जो अपने स्वभाव से ही राजकीय जीवन के लिए बना है।" अपनी स्वभाव-जन्य भौतिक, सांस्कृतिक एवं नैतिक आवश्यकताओं की सन्तुष्टि के लिए स्वामी तथा दास और स्त्री एवं पुरुष एक दूसरे की ओर आकृष्ट होते हैं। इस प्रकार उनके संयोग तथा मेल से परिवार का जन्म होता है। परिवार प्रकृति द्वारा स्थापित मनुष्य की दैनिक आवश्यकताओं को पूरा करने वाली संस्था है। जब परिवारों का एकत्रीकरण हो जाता है और इस सगठन का उद्देश्य दैनिक आवश्यकताओं की पूर्ति से कुछ अधिक हो जाता है, तब एक ग्राम का अस्तित्व बनता है। सबसे अधिक ग्राम वंही हैं जहाँ एक ही माता के दूध से पले बच्चे और बच्चों के बच्चे रहते हैं। शनैः-शनैः अनेक ग्राम एकत्रित और सगठित होकर एक समाज के रूप में इतने बड़े हो जाते हैं कि वे अपनी आवश्यकताओं के बारे में लगभग आत्म-निर्भर हो जाते हैं, तब नगर अथवा राज्य का जन्म होता है। इस प्रकार राज्य का जन्म मनुष्य की भौतिक मूल आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए होता है और वह इसलिए कायम रह पाता है कि उसमें व्यक्तियों का श्रेष्ठ जीवन सम्भव है। अतः सम्मेलन-या-राज्य के जन्म के अग्ररूप सर्वप्रथम परिवार में देखने को मिलते हैं। इन्हीं कारणों के शनैः-शनैः विकसित एवं प्रस्फुटित होने से अन्त में राज्य का उदय होता है। स्पष्ट है कि "राज्य प्रकृति की उपज है और व्यक्ति स्वभाव से ही राजनीतिक प्राणी है। जो व्यक्ति अपनी प्रकृति से (न कि संयोग से) बिना किसी राज्य के जीता है-वह मनुष्य की श्रेणी से या तो ऊपर है या नीचे।"¹

अरस्तू के उपरोक्त विचार से उसका यह मत स्पष्ट हो जाता है कि राज्य विकास का परिणाम है और इस विकास का क्रम परिवार से आरम्भ हुआ है। यौन सम्बन्ध एवं अन्य आवश्यकताओं की पूर्ति के कारण नर-नारी इकट्ठे रहते हैं। भौतिक, पदार्थों को जुटाने के लिए दासों को काम पर लगाया जाता है, जिससे स्वामी-सेवक के सम्बन्धों की उत्पत्ति होती है। इस तरह प्रजनन (यौन सम्बन्धी) एवं अल्प-भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए स्त्री पुरुष, स्वामी-सेवक आदि के साथ-साथ रहने से बना परिवार एक स्वाभाविक संस्था है। यह मनुष्य की अन्तः प्रकृति और इच्छा का स्वाभाविक परिणाम है। मानव की राजनीतिक यात्रा में दूसरा पड़ाव आता है ग्राम। परिवारों का समुदाय या समूह अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए ग्राम का रूप धारण करता है। एक-दूसरे के लाभ के लिए बढ़ती हुई आर्थिक समस्याओं की पूर्ति के लिए तथा रक्त सम्बन्ध के पारस्परिक प्रेम के कारण एक-दूसरे पर निर्भर रहते हुए परिवार ग्राम को जन्म देते हैं। विकास का यह क्रम चलता रहता है और अनेक ग्रामों के सम्मिलन से नगर-राज्य का जन्म होता है। बढ़ती हुई आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए ही अनेक ग्राम समूह बन कर नगर-राज्य के रूप में एकत्रित हो जाते हैं। इस नगर-राज्य में परिवार और ग्राम की आवश्यकताएँ पूर्ण होने के साथ-साथ कुछ अन्य आवश्यकताएँ भी पूरी होती हैं। राज्य सैनिक सगठन बनाकर विदेशी आक्रान्ताओं से अपने निवासियों की रक्षा करता है। ग्राम-पंचायत की तुलना में अधिक कुशलतापूर्वक न्याय कर-वर्ष करता है। विद्याओं और कलाओं का विकास करता है तथा मनुष्य की बौद्धिक एवं नैतिक शक्तियों को विकसित करने की आवश्यकताओं की पूर्ति करता है। इस तरह राज्य का विकास तीन स्थितियों से होकर गुजरता है। अरस्तू के शब्दों में "राज्य एक पूर्ण और आत्म-निर्भर परिवारों और ग्रामों का एक समूह है जिसका तात्पर्य एक सुखी और सम्मानपूर्ण जीवन से है।"

राज्य के विकास की उपरोक्त तीनों स्थितियों और उद्देश्यों को प्रस्तुत अग्रलिखित तालिका से स्पष्ट किया जा सकता है²—

1 Aristotle . Politics (Barker's Trans.), p 5

2 भोलानाथ शर्मा : अरस्तू की राजनीति (Hindi Trans 'of 'Politics'), p 30.

1. कुटुम्ब अथवा गृहस्थी	प्रजनन तथा अल्पतम भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति = क
2. ग्राम	क + न्याय के लिए ग्राम-पंचायत तथा धार्मिक उत्सव आदि = ग
3. नगर-राज्य (पोलिस)	क + ग + न्याय तथा नैतिक नरक्षण, विद्या तथा कलाओं का विकास = ग

(2) राज्य एक स्वाभाविक संस्था (The State : A Natural Association)—प्लेटो की भाँति अरस्तू का भी यह मानना है कि राज्य किसी समझौते का परिणाम नहीं है, अपितु एक प्राकृतिक समुदाय है। प्लेटो एवं अरस्तू ने पहले मोकिस्ट मानते थे कि राज्य परम्पराजनित संस्था (कृत्रिम समुदाय) है जिसे मनुष्यों ने प्राप्त में नमस्कोता (Contract) करके बनाया है। इसी आधार पर उनका कहना था कि राज्य का अपने सदस्यों की निष्ठा पर कोई वास्तविक अधिकार नहीं है। वे राज्य की लाजाओं अथवा कानूनों का पालन केवल दण्ड के भय अथवा पुरस्कार की आशा से करते हैं किन्तु अरस्तू का कहना है कि राज्य का जन्म जीवन के लिए हुआ है और सुखी जीवन के लिए वह जोड़ित है। मनुष्य एक बुद्धिमान प्राणी है। नैतिक कारणों से ही वह कानून पालन करता है। यदि उसे कानून का पालन करना अपने हितों के विरुद्ध प्रतीत होता है तो वह केवल दण्ड-भय के कारण ही उसका उल्लंघन करने में नहीं रूकेगा। अरस्तू के अनुसार राज्य इसलिए स्वाभाविक है कि उससे अनग्न और वाहन नष्ट कर मनुष्य अपने जीवन के उच्च की प्राप्ति नहीं कर सकता। मनुष्य एक राजनीतिक प्राणी है और प्रकृति ने उसे राज्य के सदस्य के रूप में रहने के लिए ही बनाया है। अरस्तू के अनुसार बुद्धिमान मनुष्य बुद्धि-द्वारा अपने हितों की वृद्धि करना अपना नैतिक दायित्व समझता है। इन हितों की पूर्ति राज्य में ही हो सकती है और इसीलिए उसके द्वारा राज्य के नियमों का पालन किया जाता है।

अरस्तू 'राज्य' को एक 'कॉइनोनिया' (Koinonia) अर्थात् ऐसा समुदाय मानता है जिसके विना मनुष्य का जीवन सम्भव नहीं है। राज्य एक वस्तु है, एक जाति है। यह उन लोगों का संगठन है जो एक-दूसरे में भिन्न होते हुए भी सामान्य आवश्यकताएँ रखते हैं और वस्तुओं एवं सेवाओं के पारस्परिक आदान-प्रदान द्वारा उन आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए प्रकृति से प्रेरित होते हैं। अरस्तू के शब्दों में "जो व्यक्ति राज्य के वास्तविक है वह या तो पुरुष है अथवा स्त्री"।

राज्य को प्राकृतिक मानने के पक्ष में अरस्तू निम्नलिखित कारण प्रस्तुत करता है—

(1) अरस्तू का कहना है कि "यदि जिन संस्थाओं पर राज्य आधारित है वे संस्थाएँ स्वाभाविक हैं तो निश्चय ही उन स्वाभाविक संस्थाओं का विकसित रूप भी स्वाभाविक होगा।" कोई भी विचारक, यहाँ तक कि मोकिस्ट भी परिवार को मनुष्य पर योपी हुई कृत्रिम व्यवस्था नहीं मानते। परिवार स्वाभाविक अथवा प्राकृतिक प्रवृत्तियों का परिणाम है। यह मानव के भावनात्मक जीवन की अभिव्यक्ति है, इसीलिए वह स्वाभाविक है और मानव-विशेष के मार्ग में बाधक न होकर साधक है। "यह एक घोंसले के सदृश है, पिंजड़े की तरह नहीं।" यदि परिवार एक स्वाभाविक संस्था है तो राज्य और भी अधिक स्वाभाविक हुआ क्योंकि परिवार को इन स्वाभाविक व्यवस्था से ही राज्य का विकास हुआ है।

(2) अरस्तू के अनुसार राज्य एक स्वाभाविक संस्था इसीलिए भी है कि राज्य का जन्म मनुष्य की विभिन्न आवश्यकताओं की पूर्ति और उसके व्यक्तित्व के सक्षम-विकास के लिए हुआ है।

1. Aristotle . "If the earlier forms of society are natural so is the state, for it is the end of them and the nature of a thing is end "

2. "Therefore it does not thwart human growth but fosters it It is like a nest not like a change "

—Foster : Masters of Political Thought, p 128

उसके शब्दों में, "मानवीय आवश्यकताओं पर आधारित मानव समुदाय के बढ़ते हुए चरम परिणति राज्य है।"¹ सामाजिकता मनुष्य का एक स्वाभाविक गुण है। इसी गुण के कारण मनुष्य अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति सामाजिक स्तर पर करना चाहता है। परिवार और ग्राम मानव विकास के लिए आवश्यक समस्त सुविधाओं, साधनों या आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं करते, अतः वे मिलकर नगर राज्य में परिणत होते हैं जिसमें मनुष्य की सभी आवश्यकताओं की पूर्ति हो पाती है। आत्म-निर्भरता (Self-sufficiency) प्लेटो और अरस्तू के अनुसार केवल राज्य में ही प्राप्त हो सकती है। 'आत्म-निर्भरता' से तात्पर्य केवल आर्थिक न्यायपूर्णता से ही नहीं है, बल्कि प्लेटो और अरस्तू का इससे अभिप्राय यह है कि राज्य उन सम्पूर्ण न्यितियों और बानावरण की पूर्ति भी करता है जो व्यक्ति के नैतिक विकास के लिए आवश्यक है। समाज के ग्राम जैसे भिन्नतर रूप अथवा केवल इसलिए नहीं हैं कि वे मनुष्य की समस्त इन्द्रियपरक आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं कर सकते, बल्कि इसलिए हैं कि वे उसकी बौद्धिक आवश्यकताओं की समुचित रूप से पूर्ति नहीं कर पाते। इनकी पूर्ति केवल एक राजनीतिक समाज में, जो कि आर्थिक समाज से भिन्न है, हो सकती है। मनुष्य की बौद्धिक प्रकृति का पूर्ण विकास राजनीतिक क्रिया में ही सम्भव है जो कि आर्थिक क्रिया में भिन्न है।

(iii) मनुष्य की प्रकृति में विकास के अंकुर निहित हैं। विकास उनका स्वभाव है। मनुष्य की यह विकासवादी प्रकृति एक शक्ति है जो उसे सदैव किसी विशेष लक्ष्य की ओर प्रेरित और गतिमान बनाती है और यह लक्ष्य राज्य ही है।

इस प्रकार अरस्तू की मान्यता है कि राज्य एक सर्वोच्च स्वाभिमानी अथवा प्राकृतिक संस्था है। मनुष्य एक राजनीतिक प्राणी है और राज्य एक स्वाभाविक संस्था। ये दोनों कथन एक-दूसरे में निहित हैं। राज्य मनुष्य का स्वाभाविक लक्ष्य है। यहाँ एक उल्लेखनीय बात यह है कि मनुष्य को राजनीतिक प्राणी बनाने वाली शक्ति उसकी भाषण-शक्ति है। अन्य पशु सूचचारी (Gregarious) हैं, किन्तु केवल मनुष्य ही राजनीतिक प्राणी है क्योंकि उसका स्वाभाविक लक्ष्य राज्य है और केवल उसे ही भाषण-शक्ति प्राप्त है। अपनी इस शक्ति के कारण ही मनुष्य शुभ और अशुभ एवं न्याय और अन्याय में भेद करने में सक्षम है। भाषा के वरदान से ही वह एक-दूसरे के सुख-दुःख की वेदना का अनुभव कर सकता है। आहार, निद्रा, भय, मैथुन आदि प्रवृत्तियों की दृष्टि से तो मनुष्य और अन्य पशु में कोई अंतर नहीं है। मनुष्य की विलक्षणता उसके विवेक और उसकी भाषण-शक्ति में है। राज्य में ही मनुष्य को पशुओं से पृथक् करने वाले बौद्धिक एवं नैतिक गुणों की प्राप्ति का अवसर मिलता है। व्यक्ति विकसित होकर राज्य में ही उस चरम शक्ति तक पहुँचता है और उन कार्यों का सही प्रकार सम्पादन कर सकता है जिनके लिए प्रकृति ने उसका निर्माण किया है। ऐसी स्थिति वास्तविक अथवा स्वाभाविक होती है और इसीलिए राज्य स्वाभाविक संस्था है। अन्य प्राकृतिक संगठनों से राज्य की भिन्नता यह है कि जहाँ राज्य के सदस्य राजनीतिक जीवन-विताते हैं वहीं अन्य प्राकृतिक संगठनों के जीवन-राजनीतिक जीवन-यापन नहीं कर सकते और न उनमें मनुष्यों की भाँति विवेक, बुद्धि-सम्पन्नता और भाषण-शक्ति पाई जाती है।

(3) राज्य सर्वोच्च समुदाय के रूप में है (The State as the Supreme Association) - अरस्तू राज्य को समुदायों का समुदाय ही नहीं अपितु सर्वोच्च समुदाय मानता है (The State is not merely an association of associations, it is the supreme association)। राज्य सर्वोच्च समुदाय इसलिए है कि वह सब के ऊपर है और अन्य सब इसके अंग में लिपटे हुए हैं। विभिन्न प्रकार के समुदाय मनुष्य की विभिन्न आवश्यकताओं की पूर्ति करते हैं। उदाहरणतः सैनिक संस्था मनुष्य

1 Aristotle - "The state is the culmination of widening circles of human Administration on human wants"

2 Foster : Masters of Political Thought, p 129

की भावनाओं की सन्तुष्टि करती है तो आर्थिक सस्थाएँ उसकी उदर-पूर्ति के साधन जुटाती है। अन्य सामाजिक सस्थाएँ उसकी अन्य आवश्यकताओं को यथा धर्म, शिक्षा आदि को पूरा करती हैं। लेकिन राज्य इन सबसे बड़ी और ऐसी संस्था है जिसमें सामाजिक विकास का चरम रूप निहित है, जो मनुष्य की बौद्धिक, नैतिक, आध्यात्मिक सभी आवश्यकताओं की पूर्ति करता है। इसके विकास में शेष सस्थाओं का विकास निहित है। राज्य इसलिए सर्वोच्च समुदाय है कि इसका लक्ष्य ही सर्वोत्तम है और वह है—अपने सदस्यों के जीवन को शुभ बनाना। राज्य अपने नागरिकों को सद्गुणी जीवन की प्राप्ति के लिए तैयार करता है। जहाँ अन्य सस्थाएँ मनुष्य को आंशिक रूप से आत्मनिर्भर बनाती हैं, वहाँ राज्य उसे पूर्ण रूप से स्वावलम्बी बनाता है। प्रत्येक अन्य समुदाय का उद्देश्य किसी विशेष एवं निम्नतर शुभ की प्राप्ति करना है जबकि राज्य का उद्देश्य परम-शुभ और सम्पूर्ण विकास को प्राप्त करना है। सद्गुणी जीवन की प्राप्ति के लिए अन्य सस्थाओं में कम अवसर मिलते हैं जब कि राज्य में इस सुखी जीवन की प्राप्ति सम्पूर्ण रूप से होती है। शुभ जीवन के अन्तर्गत मानव की नैतिक और बौद्धिक क्रियाएँ सम्मिलित हैं। इन्हें तृप्त करने का अन्य समुदायों की अपेक्षा राज्य में अधिकतम क्षेत्र है अतः निश्चय ही राज्य सर्वोच्च एवं सर्वोत्तम सस्था है।

(4) राज्य मनुष्य से पहले (The State is prior to the individual)—अरस्तू का यह भी कहना है कि राज्य मनुष्य से पहले है। सही तौर पर अरस्तू का यह कथन विचित्र-सा प्रतीत होता है क्योंकि राज्य का जन्म मनुष्यों के द्वारा हुआ है। व्यक्तियों के अभाव में राज्य की कल्पना भी नहीं की जा सकती। जब केवल मनुष्य के हित के लिए ही राज्य का जन्म हुआ है तब राज्य मनुष्य से पहले कैसे आया? यह भी अरस्तू स्वयं बतला चुका है कि ऐतिहासिक विकास की दृष्टि से आरम्भ में व्यक्तियों से मिलकर परिवार बने, परिवारों से ग्राम और ग्रामों से राज्य। इस तरह काल-क्रम की दृष्टि से व्यक्ति पहले है और राज्य सब से अन्त में है। तब यह मानना कि राज्य मनुष्य से पहले है या व्यक्ति का पूर्वगामी है—इससे क्या तात्पर्य हो सकता है?

वास्तव में अरस्तू के उपरोक्त कथन की ऐतिहासिक दृष्टि से नहीं लिया जाना चाहिए। वह मनोवैज्ञानिक एवं तर्क-सम्मत सम्बन्ध की दृष्टि से राज्य की व्यक्ति का पूर्ववर्ती मानता है। उसका तर्क है कि राज्य एक समग्रता (Whole) है और व्यक्ति उसका अंग है अर्थात् राज्य और व्यक्ति का वही सम्बन्ध है जो शरीर और उसके अंगों से होता है। चूँकि समग्र पहले आता है और अंग बाद में इसलिए इस साक्ष्य के आधार पर राज्य पहले का हुआ। अरस्तू ने कहा कि यदि शरीर नष्ट कर दिया जाए तो हाथ अथवा पैर का भी अस्तित्व नहीं रहेगा। पत्थर या काष्ठ का हाथ अथवा पैर हम भले ही बना लें लेकिन सम्बन्ध एवं कार्यों की दृष्टि से उसे वास्तव में हाथ या पैर नहीं कहा जा सकता। किसी भी वस्तु की परिभाषा उसके कार्यों से की जाती है। स्पष्ट है कि शरीर अथवा अवयवों के बिना उसके विभिन्न अंगों का कोई अस्तित्व नहीं हो सकता। व्यक्ति के सम्बन्ध में भी यही बात लागू होती है। यदि व्यक्ति को राज्य से विलग कर दिया जाए तो वह स्वावलम्बी नहीं हो सकता। व्यक्ति का राज्य में पृथक् कोई महत्त्व नहीं है जो व्यक्ति राज्य अथवा समाज के बिना रह सकता है और अकेला होने पर भी स्वावलम्बी हो सकता है वह अरस्तू की शब्दावली में या तो पशु है या देवता। इस तरह अरस्तू कहना चाहता है कि जीव के विचार की दृष्टि से अवयव अंग से पहले होना चाहिए, क्योंकि अवयवों के अभाव में उसके अंगों की कल्पना नहीं की जा सकती। राज्य एक जैविक इकाई है, अतः उसकी अवयवी समग्रता व्यक्ति से पूर्ववर्ती होनी चाहिए। अंग की व्याख्या समग्र के बिना नहीं की जा सकती। समस्त अंग समग्र के अंग होते हैं और समग्र की धारणा के बिना अंग महत्त्वहीन है। अंग के अस्तित्व के लिए समग्र का पूर्ववर्ती रूप में उपस्थित होना अनिवार्य है। यही बात व्यक्ति और राज्य के बारे में है। व्यक्ति की परिभाषा और महत्त्व के लिए समग्र अथवा राज्य होना ही चाहिए अतः सैद्धान्तिक दृष्टि से राज्य व्यक्ति से पहले आया है और प्राकृतिक है।

(5) राज्य अन्तिम एवं पूर्ण संस्था (State as the final and perfect form of human association)—अरस्तू की सीमा तत्कालीन अवस्था में उपलब्ध नगर-राज्य तक थी। वह नगर-राज्य को मानव-समाज का सर्वोत्तम समुदाय और मनुष्य का अन्तिम लक्ष्य मानता है। परिवार और ग्राम के बाद राज्य में मानव के विकास-लक्ष्य की प्राप्ति होती है। अरस्तू के अनुसार नगर-राज्य के बाद राज्य का कोई अन्य कार्य नहीं रह जाता। उसकी दृष्टि में वह सामाजिक विकास का चरम रूप है। परिवार से आरम्भ होने वाला विकास नगर राज्य के रूप में परिपूर्णता को प्राप्त करता है। यद्यपि अरस्तू के सामने ही यूनान के नगर राज्यों को ध्वस्त करके फिलिप (Philip) ने अपने साम्राज्य की स्थापना कर ली थी किन्तु नगर-राज्य की वैचारिक दुनिया में विचरने वाला अरस्तू सम्भवतः इस परिवर्तन के महत्त्व को नहीं आंक सका। बाद में जन्म लेने वाले राष्ट्रीय राज्यों का स्वप्न वह नहीं देख सका। आधुनिक युग के विनाशालय राज्यों तक उसकी दृष्टि तत्कालीन अवस्था में नहीं पहुँच सकी। उसने नगर को ही सामाजिक विकास का चरम रूप मानते हुए उसे मनुष्य के राजनीतिक विकास का अन्तिम लक्ष्य स्वीकार किया।

(6) राज्य का जैविक स्वरूप (Organic Nature of the State)—अरस्तू अपनी लक्ष्य-प्रधान मीमांसा के कारण यह प्रतिपादित करता है कि राज्य का स्वरूप जैविक है अथवा दूसरे शब्दों में राज्य की प्रकृति एक सावयवी जीवधारी के समान है। प्रत्येक सावयवी जीव का विकास स्वाभाविक रूप से होता है। उसके कार्य उसके विभिन्न अंगों द्वारा किए जाते हैं। सावयवी के विभिन्न अंगों में कार्यों का वितरण होता है और वे उन कार्यों को करने के लिए शरीर पर आश्रित होते हैं। यदि शरीर का कोई अंग अनुपात से घट-बढ़ जाता है तो परिणामस्वरूप समस्त शरीर निरर्थक हो जाता है। ठीक ये ही बातें राज्य पर भी लागू होती हैं। राज्य का भी स्वाभाविक रूप से विकास हुआ है। उसके समस्त कार्य उसके अंगों (व्यक्तियों) द्वारा किए जाते हैं। विभिन्न घटकों में कार्यों का वितरण होता है और ये समस्त घटक राज्य के लक्ष्य की प्राप्ति हेतु अपने-प अपने कार्य करते हैं। जिस तरह नाना प्रकार के अंगों से मिलकर सावयवी जीव का निर्माण होता है, उसी तरह राज्य भी नाना प्रकार के अंगों (व्यक्तियों, समुदायों) से मिलकर बना हुआ एक सम्मिश्रण प्रथा सम्पूर्ण (Compound of Whole) है। जिस तरह समस्त अंगों का महत्त्व और उनकी उपयोगिता उनकी जैविक-एकता से है उसी तरह व्यक्तियों और समुदायों का मूल्य और महत्त्व भी राज्य की सजीवनी शक्ति के कारण है। राज्य के विभिन्न घटक अपने अस्तित्व के लिए राज्य पर आश्रित हैं। राज्य के अभाव में उनका विनाश एक स्वाभाविकता होगी।

राज्य के जैविक स्वरूप में इस प्रकार आस्था रखते हुए भी अरस्तू राज्य को पूरी तरह जीव नहीं मानता। हीगल (Hegel) और उनके अनुयायियों की भाँति यह राज्य को अतिप्रणी (Super Being) भी स्वीकार नहीं करता। वह व्यक्ति को राज्य के पूर्णतः अधीन नहीं बनाता। व्यक्ति से राज्य को केवल ऊपर मानते हुए वह कहता है कि राज्य के बिना व्यक्ति की कोई कल्पना सम्भव नहीं है क्योंकि राज्य ही में मानव-व्यक्तित्व का विकास सम्भव है। अरस्तू राज्य को केवल व्यक्ति के सम्पूर्ण विकास के लिए आवश्यक मानता है। उसके अनुसार राज्य का अपना कोई स्वतन्त्र उद्देश्य नहीं। उसका उद्देश्य केवल नागरिकों का सुखवर्धन एवं नैतिक विकास ही है। इस तरह राज्य के स्वरूप को जैविक बनाते हुए भी अरस्तू अराजकतावादी व्यक्तिवाद और निरंकुशतावाद (Anaschic Individualism and Absolutism) दोनों के दोषों से मुक्त है।

(7) राज्य का आत्म-निर्भर (Self sufficient) होना—अरस्तू राज्य की एक बढ़ते बढ़ी विशेषता यह मानता है कि वह आत्म-निर्भर इकाई है। आत्म-निर्भरता का सामान्यतः अर्थ यह होता है कि अपनी आवश्यकताओं को स्वयं ही पूरा कर लेना लेकिन अरस्तू ने परिभाषिक अर्थ में इसका प्रयोग किया है। वह अपने 'आचार शास्त्र' में लिखता है कि 'आत्म-निर्भरता यह गुण है जिसके द्वारा स्वतः

जीवन पार्श्वनीय बन जाता है, तथा उसमें कोई मभाव नहीं रह जाता।¹ 'आत्म-निर्भर' में उसका तात्पर्य केवल रोटी, कपड़ा और मकान की सम्पत्ति गुनसामे मात्र से नहीं है। 'आत्म-निर्भर' का अर्थ है— कोई कमी न होना। राज्य में धरन् के अनुसार, मनुष्य केवल अपनी प्राथम आवश्यकताओं की ही पूर्ति नहीं करता बल्कि अपना जीवन बिताता है। उसका आर्थिक, बौद्धिक एवं मानसिक विकास होता है। राज्य में मनुष्य सभी एवं सम्मानपूर्ण जीवन व्यतीत करता है। नगर राज्य को 'आत्म-निर्भर' रहने में धरन् वास्तवी अभिप्राय है कि नगर उन समस्त स्थितियों और वातावरणों की पूर्ति करता है जो व्यक्ति के नैतिक विकास के लिए आवश्यक है।² घेष्ट भरण या कार्य तो पशु भी करते हैं। मनुष्य का मनुष्यत्व इन्हीं में है कि वह अपने विशेष गुणों का विकास करे और यह केवल 'आत्म-निर्भर' राज्य में ही सम्भव है। एमी वेब धरन् का कहना है कि "राज्य की उत्पत्ति जीवन की आवश्यकता मात्र के कारण हुई, किन्तु उनकी मत्ता प्रच्छेद जीवन को सम्प्राप्त के लिए बनी हुई है।"³ धरन् के 'आत्म-निर्भर' राज्य के विचार को स्पष्ट करते हुए फोन्टर ने लिखा है— "समाज का एक ग्राम सरीखा निम्न रूप केवल इस लिए प्रयोज्य नहीं है कि वह मनुष्य की उद्दिष्टपरक आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं कर सकता बल्कि इसलिए कि वह उनकी बौद्धिक आवश्यकताओं की भी समुचित पूर्ति नहीं कर पाता केवल एक राजनीतिक समाज में ही (जो कि आर्थिक समाज में भिन्न है) हो सकती है। मनुष्य की बौद्धिक प्रकृति का पूर्ण विकास राजनीतिक क्रिया में ही सम्भव है जो कि आर्थिक क्रिया में भिन्न है।"⁴

(8) राज्य का एकत्व और बहुत्व (Unity and Plurality of the State) प्लेटो ने आदर्श राज्य की रचना करने के लिए एकत्व (Unity) पर बहुत बल दिया है। 'राज्य नागरिक' की सभी बातों में नियामक तथा नियन्त्रित करे वह एनेटोवार की निष्कर्ष है। इसी उद्देश्य की प्राप्ति के लिए उसने सम्पत्ति और स्थितियों के साम्यवाद तक का समर्थन किया है। राज्यों में अन्वयी गरीर (Organism) की भाँति एकता होनी चाहिए। जिस तरह पैर में काँटा चुभने पर सारे शरीर को उसकी अनुमति होती है, उसी प्रकार की एकता की अनुमति सारे राज्य और उसके नागरिकों में होनी चाहिए परन्तु धरन् ने राज्य की एकता को कायम रखने के लिए इसके विपरीत सिद्धान्त प्रस्तुत किया है। उसका सिद्धान्त है कि राज्य नागरिकों की कुछ बातों का नियन्त्रण एवं नियमन करे तथा अन्य कुछ बातों के लिए वह उन्हें पूर्ण स्वतन्त्रता प्रदान करे। वह राज्य की चरम एकता को पक्षपाती नहीं है। उसने राज्य में विभिन्नता में एकता (Unity in Diversity) का समर्थन किया है। उसकी दृष्टि में एकत्व ही राज्य का आदर्श स्वरूप नहीं है। यदि राज्य में प्लेटो के विचारों के अनुरूप एकता होगी तो वह शून्य, राज्य नहीं रहेगा। धरन् के अनुसार वस्तुतः राज्य का स्वरूप बहुत्व (Plurality) में है।⁵ उसके मत में राज्य विभिन्न प्रकार के तत्त्वों में मिलकर बनता है। यदि उनकी भिन्नता का अन्त करके एकता स्थापित की जाएगी तो राज्य का प्राणान्त हो जाएगा। जिस प्रकार एक चित्र विभिन्न रंगों से मिलकर बना है तथा जिस प्रकार संगीत की रचना रागों व तालों के मेल से होती है, उसी प्रकार से राज्य की एकता उनके विभिन्न अंगों के समुचित संगठन पर निर्भर करती है। धरन् अपनी विभिन्नता में एकता के विचार के पक्ष में निम्नलिखित तर्कप्रस्तुत करता है—

(क) राज्य एक समुदाय है। समुदाय के विभिन्न प्रकार के सदस्यों का होना अनिवार्य है। विभिन्नता में एकता से उच्च श्रेणी की सम्पत्ति का आभास होता है। यदि राज्य की एकता इस सीमा तक बढ़ाई जाए कि उसकी विभिन्नता समाप्त हो जाए तो राज्य एक बहुत ही निम्न श्रेणी का समुदाय हो जाएगा। राज्य वास्तव में एक सर्वोच्च समुदाय है और इसकी सर्वोच्चता तथा एकता तभी स्थिर रह सकती है जब विभिन्नता में एकता के सिद्धान्त का पालन किया जाए।

(ख) प्रत्येक सत्ता के लक्ष्य की प्राप्ति के लिए आवश्यक है कि उस सत्ता का अस्तित्व बना रहे इसलिए राज्य के लक्ष्य की पूर्ति के लिए राज्य का कायम रहना अनिवार्य है। अरस्तू के मतानुसार यदि राज्य की पूर्ण एकता स्थापित करने का प्रयास किया जाएगा तो उसका परिणाम यह होगा कि अन्ततः वह विभिन्नाग्रो से विहीन होकर एक व्यक्ति का राज्य रह जाएगा।

(ग) राज्य का, व्यय अपने सदस्यों की आवश्यकताओं की पूर्ति करना है। इस हेतु राज्य में विभिन्न प्रकार के व्यक्तियों का रहना आवश्यक है। राज्य की पूर्णरूपेण एकता से उस उद्देश्य की प्राप्ति नहीं होगी क्योंकि इससे विभिन्नताओं का लोप हो जाएगा। इसका स्वाभाविक परिणाम यह होगा कि न तो राज्य स्वपर्याप्त हो पाएगा और न राज्य में इसके सदस्यों की आवश्यकताओं की तुष्टि हो सकेगी।

अरस्तू के मत का सार यही है कि राज्य में एकता होनी चाहिए किन्तु यह प्लेटो के विचारानुरूप व्यक्तियों के विभिन्न भेदों का अन्त करके स्थापित नहीं होनी चाहिए, अपितु विभिन्न प्रकार के समुचित सगठन द्वारा स्थापित होनी चाहिए।

(9) राज्य के उद्देश्य और कार्य (The Aims and Functions of the State) — अरस्तू का विश्वास है कि मनुष्यों का उद्देश्य जीवन ही नहीं अपितु एक आदर्श और श्रेष्ठ जीवन की प्राप्ति है और इस श्रेष्ठ जीवन की प्राप्ति करना राज्य का उद्देश्य है। राज्य मनुष्यों जीवन की प्राप्ति के लिए मनुष्यों का एक नैतिक सगठन है अतः उसका लक्ष्य अपने सदस्यों की अधिकतम भलाई करना है। मनुष्य की प्रकृति अवश्य अच्छी है और राज्य का कर्तव्य उसकी अच्छी प्रवृत्तियों को व्यवहार रूप में बदलना है। राज्य को चाहिए कि वह मनुष्य को भला और सदगुणी बनाने तथा उसके नैतिक और बौद्धिक गुणों के विकास का प्रयत्न करे। अरस्तू का स्पष्ट मत है कि “राज्य की सत्ता उत्तम जीवन के लिए है न कि केवल जीवन व्यतीत करने के लिए।”¹

अरस्तू द्वारा प्रतिपादित राज्य की इस परिभाषा में ही निहित है — “राज्य परिवारों तथा ग्रामों का एक पूर्ण स्वपर्याप्त सगठन है जिसके द्वारा हम सुखी एवं सम्मानपूर्ण जीवन की प्राप्ति करते हैं।” अतः उसके अनुसार राज्य को ऐसे कार्य करने चाहिए जिससे मनुष्य को उच्च मूल्यों की प्राप्ति हो। अरस्तू नाक एवं स्पेंसर जैसे आधुनिक व्यक्तियों की भांति राज्य के कार्यों को अपने सदस्यों के अधिकारों की रक्षा करना और न्याय प्रदान करने तक ही सीमित नहीं करता और न ही वह राज्य को अन्याय से बचाने वाला सगठन मात्र मानता है। उसकी दृष्टि में राज्य के कर्तव्य सकारात्मक और रचनात्मक (Positive and Constructive) हैं। वह श्रेष्ठ जीवन को नकारात्मक तथा विध्वसात्मक नहीं मानता। वह चाहता है कि राज्य मानव को सुखी बनाने के लिए आवश्यक कार्य करे, मानव-जीवन को नैतिक और धर्मसंगत बनाये। अरस्तू के विचार में यदि राज्य केवल इतना ही कार्य करता है कि उसके सदस्य एक-दूसरे के विरुद्ध कोई अपराध न करें एक-दूसरे को कोई हानि न पहुंचाएं तो इसमें राज्यों के कार्यों की समाप्ति नहीं होती। ऐसी सत्ता को राज्य तब तक नहीं कहा जा सकता जब तक वह मनुष्यों को अच्छा, भला और सदगुणी बनाने के प्रधान कर्तव्यों को पूरा न करे। अरस्तू ने ‘पॉलिटिक्स’ की तीसरी पुस्तक के नव अध्याय में उदाहरणों द्वारा यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि राज्य को नागरिकों की भलाई के लिए प्रयत्नशील होना चाहिए और उन्हें सच्चरित्र और सदगुणी बनाना चाहिए। राज्य यदि दूसरे के अधिकारों के अपहरण करने वाले कार्यों को रोकता है और अन्य बुरे कार्यों को नहीं रोकता तो वह अपने कर्तव्य का पूरा पालन नहीं करता। राज्य का सम्बन्ध अपने नागरिकों के उन्हीं कार्यों से नहीं है जो दूसरों के लिए अहितकर हो, बल्कि उसका वास्तविक और गहरा

1 “The end of the State is not mere life: it is, rather a good quality of life”

सम्बन्ध अपने नागरिकों को सञ्चरित्र बनाने से है ताकि वे बुरे काम कर न सकें। अपराधी को केवल दण्ड के भय से ही अपराध से विरत नहीं करना चाहिए, किन्तु राज्य को उसे ऐसा सञ्चरित्र बना देना चाहिए कि वह अपराधों की ओर प्रवृत्त ही न हो।

अरस्तू के अनुसार मनुष्य गुण और दोष दोनों का सम्बन्ध है। यदि उसके दोषों पर अकुण्ठ न रखा जाए तो मनुष्य भी सबसे बड़ा पशु है। अतः समाज में न्याय-व्यवस्था स्थापित करना और व्यक्ति में उसके दोषों को दूर कर उच्च जीवन की सुविधाएँ प्रदान करना राज्य का कर्तव्य है। राज्य मनुष्य के नैतिक जीवन में एक आध्यात्मिक सत्ता है। उसका कर्तव्य नागरिकों के अच्छे जीवन का विकास करना है।

अरस्तू की राज्यों के कर्तव्य सम्बन्धी इस व्याख्या से स्पष्ट है कि उसने राज्यों के कार्य-क्षेत्र को अत्यधिक व्यापक बतलाया है—इतना व्यापक कि ग्रीन जैसा आदर्शवादी भी इस सम्बन्ध में उससे बहुत पीछे रह जाता है ग्रीन के अनुसार राज्यों के कार्यों का स्वरूप निपेधात्मक है अर्थात् राज्य का कार्य सुखी जीवन के मार्ग में आने वाली बाधाओं को हटाना है, मनुष्य को अच्छा बनाना नहीं। आधुनिक समाजवाद और आदर्शवादी प्लेटो तथा अरस्तू की बात का समर्थन नहीं करते हैं कि राज्य का कार्य मनुष्य को एक सच्चा और श्रेष्ठ व्यक्ति बनाना है तथा जो राज्य धर्म का पोषण नहीं करता वह सच्चा राज्य नहीं है। राज्य मार्ग में आने वाली बाधाओं को हटाकर नैतिक जीवन के लिए मार्ग प्रशस्त कर सकता है किन्तु नैतिक बनने के लिए उन्हें विवश नहीं कर सकता।

(10) राज्य और व्यक्ति का सम्बन्ध—अरस्तू ने व्यक्ति और राज्य में गहरा सम्बन्ध बतलाते हुए राज्य और व्यक्ति की तुलना कई दृष्टिकोणों से की है। एक व्यक्ति के समान राज्य को भी साहस, आत्म-नियन्त्रण तथा न्याय के गुण प्रदर्शित करने होते हैं। राज्य भी व्यक्ति के समान आत्म-निर्भर और नैतिक जीवन व्यतीत करता है। राज्य भी नैतिक नियमों का पालन करता है और व्यक्ति के समान ही अपने सदस्यों को नैतिक विधि मानने के लिए बाध्य करता है। उसके अनुसार मानव मस्तिष्क को तीन भागों में बाँटा जा सकता है—जड़ अवस्था (Vegetative Soul), पशु अवस्था (Animal Soul) एवं बौद्धिक अवस्था (Intellectual Soul)। प्रथम अवस्था में वह केवल जाति को आगे बढ़ाता है, दूसरी अवस्था में उसमें गतिशीलता है और तीसरी अवस्था में उसकी बुद्धि का विकास होता है। अरस्तू राज्य के विकास में मानव मस्तिष्क के उपरोक्त तीनों तत्वों से तुलना करता है जो परिवार, ग्राम तथा राज्य के स्वरूप से मिलते-जुलते हैं। राज्य के विकास की तीनों अवस्थाएँ मानव मस्तिष्क की अवस्थाओं की परिचायक हैं।

(9) अरस्तू के दास-प्रथा सम्बन्धी विचार (Aristotle's Views on Slavery)

जबकि प्लेटो की परम्पराओं में आस्था नहीं थी उसके शिष्य अरस्तू की उनमें बहुत श्रद्धा थी। अरस्तू ने अपने ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' में स्पष्ट लिखा है कि "हमें याद रखना चाहिए कि युग-युग के अभाव की उपेक्षा करना हमारे लिए हितकर नहीं हो सकता। यदि ये चीजें अच्छी होती तो पिछली अगणित शताब्दियों में वे अज्ञात न रही होती।" उसके दासता सम्बन्धी विचार उनकी इस रुढ़िवादिता के प्रमाण हैं।

दास-प्रथा तत्कालीन यूनानी जीवन का एक विशेष अंग थी। यूनान का आर्थिक ढाँचा इस प्रथा का था कि भूमि का स्वामित्व कुलीन परिवारों के हाथ में था जो परिश्रम नहीं कर सकते थे। उत्पादन के लिए उनके अधीन श्रमिकों का एक बड़ा दल जो-तोड़कर परिश्रम करता था। इन श्रमिकों में अधिकांश दरिद्र व्यक्ति तथा युद्ध बन्दी नैतिक आदि थे। बाहरी देशों से पकड़कर भी इन्हें लाया जाता था। दासों की यह विशाल सेना वास्तव में राष्ट्रीय सम्पत्ति मानी जानी थी क्योंकि इनके परिश्रम

पर ही सारा देश जीता था। यूनानी संस्कृति के भव्य प्रसाद की नींव में दासों के श्रम का महत्वपूर्ण भाग था। दास-प्रथा यूनानियों के लिए उचित, आवश्यक तथा उपादेय थी और उनकी सम्यता की प्रतीक भी। कुछ लोगों ने मानवता के नाम पर इस प्रथा का विरोध किया। एन्टीफोन (Antiphon) ने कहा कि यूनानियों तथा ख़ैबर जातियों की प्राकृतिक बातों में कोई भेद नहीं था किन्तु अरस्तू ने राष्ट्र की मर्यादा अक्षुण्ण बनाए रखने के लिए इस दास-प्रथा का अनुमोदन किया। नगर-राज्यों की आर्थिक और राजनैतिक आधारशिला दास-प्रथा ही थी जिसे अरस्तू ध्वस्त करना चाहता था। वह स्वयं कई दासों का स्वामी था। एक यथार्थवादी तथा व्यावहारिक विचारक होने के नाते वह केवल भावनाओं के तीव्र स्वर से घबड़ाकर राष्ट्र-का उत्पादन कम करने अथवा जटिलता बढ़ाने का भी पक्षपाती न था। वह जिनोफोन (Xenophon) के इस विचार का भी समर्थक था कि "मानव-मात्र का यह शाश्वत नियम है कि विजित राज्यों के निवासियों की देह तथा सम्पदा पर विजेताओं का अधिकार होता है।" दाम के बारे में अपने विचार प्रकट करते हुए अरस्तू ने 'पॉलिटिक्स' में लिखा है— "स्वामी केवल दास का स्वामी है, वह (स्वामी) उसका दास नहीं है जबकि दास केवल अपने स्वामी का दास ही नहीं बल्कि पूर्णरूप से उसी का है। जो अपनी प्रकृति से ही अपना नहीं है बल्कि दूसरे का है और फिर भी मनुष्य है, वह निश्चय ही स्वभाव से दास है। वह दूसरे की सम्पत्ति है या उसका कब्जा है और एक कब्जे की परिभाषा यह है कि वह कार्य करने का केवल एक साधन है जो कब्जा करने वाले से पृथक् है।"

अरस्तू का कहना है कि जिस प्रकार मनुष्य सम्पत्ति रखता है उसी प्रकार वह दास भी रखता है। उसके मतानुसार सम्पत्ति दो प्रकार की होती है—

1. सजीव (Animate), 2. निर्जीव (Inanimate)

निर्जीव सम्पत्ति में मकान, खेत और अन्य अचल सम्पत्ति आती है जबकि सम्पत्ति में हाथा, घोड़े, अन्य पशु एवं दास आदि सम्मिलित हैं। किसी भी परिवार की सफलता और उसके कल्याण के लिए इन दोनों ही प्रकार के उपकरणों का होना आवश्यक है।

अरस्तू दास को एक पारिवारिक सम्पत्ति मानता है उसकी दृष्टि में परिवार के लिए दास अधिक आवश्यक है, क्योंकि वह एक सजीव सम्पत्ति है जो परिवार की आवश्यकताओं की पूर्ति में सहायक है। "सम्पत्ति वास्तव में सजीव और निर्जीव उपकरणों का समूह है। दास सम्पत्ति का सही उपकरण है जिस प्रकार कुछ उपकरण अन्य उपकरण से बड़े-चूड़े होते हैं उसी प्रकार दास, जो कि सजीव उपकरण है, अन्य निर्जीव उपकरणों की तुलना में अग्रणी है। निर्जीव उपकरणों से तभी काम लिया जा सकता है जब उनसे पहले सजीव उपकरण विद्यमान हो।" दास के सम्बन्ध में अरस्तू के विचारों को प्रकट करनेवाला बाकर का यह कथन उल्लेखनीय है कि "उत्पादन और कार्य करने में अन्तर है, उसका आधार अरस्तू की वह विचारधारा है जिसके अनुसार व्यक्ति के उस कारण का परिणाम है जो उसे उस कार्य की समाप्ति के पश्चात् मिलता है। किन्तु यह कार्य जब सेवा के रूप किया जाता है तो उसका परिणाम काम के समाप्त होने पर, काम की सफलता के अतिरिक्त और कुछ नहीं होता। जीवन भी हमारा एक काम है न कि काम एक परिणाम, अतः एक दास काम के वातारण के मध्य केवल एक सेवक है।"

दास-प्रथा के आधार

अरस्तू ने दास-प्रथा के नैतिक और भौतिक दोनों पक्षों का समर्थन करते हुए उसके औचित्य को अमरनुत्तर सिद्ध किया है—

—अरस्तू के मतानुसार दास-प्रथा प्राकृतिक है।

प्रकृति ने मनुष्यों को मोटे रूप में दो समूहों में बाँटा है, जिनकी आत्माओं में प्रकृति ने शासन करने व आज्ञा मानने का सिद्धान्त जमाया है। जो मनुष्य आज्ञा मानने के लिए पैदा हुए हैं वे प्रकृति के दाम-हैं और ऐसे मनुष्यों को अधीनता में रखना न्यायपूर्ण है। और चूँकि कुछ व्यक्ति प्रकृति में दास होते हैं और दूसरे स्वतन्त्र होते हैं, अतः स्पष्ट है कि जहाँ किसी व्यक्ति के लिए दासता लाभप्रद हो वहाँ उसे दास बनाना न्यायपूर्ण है।¹ अरस्तू का कहना है कि प्रकृति में सर्वत्र ही यह नियम व्यवस्थित होता है कि उत्कृष्ट निकृष्ट पर शासन करता है। मनुष्य में स्वाभाविक रूप से असमानता होती है। सभी मनुष्य एक सी बुद्धि, योग्यता अथवा कौशल लेकर उत्पन्न नहीं होते। कुछ व्यक्ति श्रेष्ठतम परिस्थितियों में भी मूर्ख और अकुशल रहते हैं। दासता इसी प्राकृतिक असमानता का परिणाम है। मूर्ख और बुद्धिहीन व्यक्ति दास बनने के योग्य हैं और कुशल तथा बुद्धिमान व्यक्ति स्वामी बनने के। अरस्तू कहता है कि विप्रभवा प्रकृति का नियम है, कुछ व्यक्ति जन्म से स्वामी तो कुछ अन्य जन्म से दास होते हैं। कुछ व्यक्ति शासन करने के लिए पैदा होते हैं तो कुछ शासित होने के लिए। कुछ व्यक्ति शायक बनने के लिए पैदा होते हैं तो कुछ स्वामी होने के लिए। कुछ आज्ञा देने के लिए जन्म लेते हैं और कुछ आज्ञा पाने के लिए। आज्ञा देने वाला स्वामी और आज्ञा पाने वाले दास होते हैं। शासक और शासित या स्वामी और सेवक का यह अन्तर सारी जड़-चेतन प्रकृति में व्याप्त है। प्रकृति ने जिन्हें स्वामी बनाया है उनमें बौद्धिक बल की और जिन्हें दास बनाया है उनमें शारीरिक बल की प्रधानता होती है। अरस्तू के शब्दों में "प्रकृति स्वतन्त्र पुरुष और दास के शरीरों में भेद करना चाहती है अतः वह एक (दास) के शरीर को आवश्यक सेवा-कार्यों के लिए बलवान बनाती है तथा स्वतन्त्र पुरुष को सरल और सीधा बनाती है, चूँकि वह शारीरिक श्रम के लिए बेकार होता है।" इस तरह बौद्धिक असमानता और शारीरिक क्षमता के आधार पर यह दास-स्वामी सम्बन्ध प्रारम्भ हुआ।

2. दास-प्रथा दोनों पक्षों को लाभकारी—अरस्तू दास-प्रथा को इस दृष्टि से भी न्यायोचित ठहराता है कि यह न केवल स्वामी के लिए अपितु दास के लिए भी उपयोगी और लाभकारी है। बुद्धिमान और विवेकी-स्वामियों को राजकार्य एवं अन्य गुप्त और काम चलाने के लिए तथा अपने बौद्धिक और नैतिक गुणों के विकास के लिए समय और विश्राम की आवश्यकता होती है। यह अवकाश उन्हें तभी मिल सकता है जब उनकी आर्थिक आवश्यकताओं की पूर्ति हेतु दास श्रम करे। यदि स्वामियों को शारीरिक और क्षुद्र काम स्वयं करना पड़े तो उनकी नैतिक और बौद्धिक उन्नति कभी नहीं हो सकती। राज्य की उन्नति के नियमों का निर्धारण और संचालन तथा सस्कृति के निर्माण के लिए स्वामियों को पर्याप्त समय चाहिए। दास उनके लेतों में कार्य कर और उनके अन्य घरेलू कार्यों को निपटा कर उनके कार्य के बोझ को हटका करते हैं तथा उनके विकास और उन्नति के लिए आवश्यक समय और विश्राम प्रदान करते हैं। वास्तव में जिस प्रकार एक समीक्षक-समीक्ष-यन्त्रों के अभाव में उनमें गणित की निष्पत्ति नहीं कर सकता, उसी प्रकार एक ग्रहस्थ अथवा स्वामी-दासों के बिना सुखी एवं सुसंस्कृत जीवनयापन नहीं कर सकता। अतः स्वामी के दृष्टिकोण से दास-प्रथा उचित है।

स्वामी के साथ-साथ दास के दृष्टिकोण से भी यह प्रथा उतनी ही उपयोगी है। दास निर्बुद्धि और अयोग्य होते हैं जिनमें समझ और विवेक का अभाव होता है। वे समय और ज्ञान से परिचित नहीं होते अतः उनका कल्याण तभी संभव है जब वे योग्य तथा समीक्ष एवं विवेकपूर्ण स्वामियों के संरक्षण में रहें। अरस्तू के मत में दास की स्थिति एक बच्चे के समान है। यदि माता-पिता बच्चे पर ध्यान न दें तो उसका समुचित विकास नहीं हो सकता। उचित निर्देशन के अभाव में बच्चा अधिक या अभक्ष्य (न खाने योग्य) भक्षण से या अनुचित कार्यों से अपने को हानि पहुँचा सकता है। ठीक उसी प्रकार

दास भी अविवेकशील प्राणी होने के कारण अपना अधिकार कर सकता है अतः यह उचित और आवश्यक है कि दास स्वामी के संरक्षण में रहते हुए उससे प्रेरणा और मार्ग-दर्शन पाता रहे। इस प्रसंग में अरस्तू पालतू जानवरों का दृष्टान्त प्रस्तुत करता है। उसका कथन है कि मानवीय अनुशासन में रहने के कारण ही वन्य पशु भी अनेक अच्छी बातें सीख जाते हैं और यही बात दासों पर भी लागू होती है।

इस तरह अरस्तू के अनुसार दास के बिना स्वामी और स्वामी के बिना दास निरुपाय, असहाय तथा सन्नस्त रहेंगे इसलिए दास-प्रथा अनिवार्य है। शारीरिक पृथक्त्व (Physical Separation)

होने पर भी दास स्वामी के शरीर का एक अंग या जीवांग है।¹

अरस्तू नैतिक दृष्टि से भी दास-प्रथा को आवश्यक मानता है। उसका मत है कि स्वामी तथा दासों के नैतिक स्तर में पर्याप्त मात्रा में भेद होता है। स्वामी गुणी और दास गुणहीन होते हैं। अतः स्वामी का कर्तव्य है कि वह दासों के प्रति स्नेहपूर्ण और दयालु रहे तथा दास का काम है कि वह स्वामी की आज्ञा का पालन करे। दासों में गुणों की मृगि होना तभी स्वाभाविक है जबकि स्वामी और दास दोनों का सम्पर्क हो एव स्वामी दास का सम्बन्ध हो। प्रकृति ने दास में सयम के सच्चे गुण (True Virtue of Temperance) का अस्तित्व कभी नहीं हो सकता अर्थात् उसमें इतनी क्षमता नहीं होती कि वह अपने विवेक से अपनी वासनाओं या झुकावों को शासित कर सके। परन्तु वह एक सयमी स्वामी के अधीन रह कर उसके आदेशों का पालन करते हुए एक प्रकार का सयम (Derivative Temperance) प्राप्त कर सकता है। उसके सामने मानव-गुणों के पूर्ण और निम्नतर रूपों के बीच चयन या छोट का प्रश्न नहीं है अपितु उसके सामने तो गुणों के निम्नतर रूप अथवा उसके अभाव में चयन या छोट का प्रश्न है।

दासता के प्रकार -

अरस्तू दास-प्रथा पर विचार करते हुए दासता के दो प्रकार बताता है—

1. स्वाभाविक-दासता (Legal Slavery)

2. वैधानिक दासता (Natural Slavery)

जो व्यक्ति जन्म से ही मन्दबुद्धि, अनुकूल एवं अयोग्य होते है। वे स्वाभाविक दास (Legal Slavery) होते है। किसी भी राज्य में इस प्रकार की दासता स्वाभाविक दासता है। इसके अतिरिक्त युद्ध में अन्य राज्य को पराजित कर लाए हुए बन्दी भी दास बनाए जा सकते हैं। युद्ध-बन्दीयों की इस प्रकार की दासता वैधानिक दासता कहलाती है किन्तु इस प्रकार की दासता को अरस्तू यूनान निवासियों पर लागू नहीं करता। उसके अनुसार यूनान निवासी युद्ध में पराजित हो जाने के बाद भी दास नहीं बनें जा सकते क्योंकि प्रकृति ने उन्हें दास नहीं बल्कि स्वामी बनने के लिए पैदा किया है। तर्कशास्त्र के पण्डित अरस्तू का यह तर्क रुढ़िवाद से टकरा कर यहाँ देश-काल की परिस्थिति के बाहर कुतर्क सा लगता है। अरस्तू ने सैद्धान्तिक रूप से वैधानिक दासता को अमान्य ठहराया है। वह विजित देशों को बलपूर्वक सामूहिक दास बनाने के विधि-सम्मत अधिकार का इस आधार पर विरोध करता है कि युद्ध में ऐसे व्यक्ति भी पकड़े जा सकते हैं जो नैतिक और बौद्धिक गुणों की दृष्टि से उत्कृष्ट हों। ऐसे व्यक्ति दास नहीं बनाए जाने चाहिए फिर कई बार युद्ध अन्यायपूर्ण कारणों से भी आरम्भ किए जाते हैं अतः ऐसे युद्ध में बन्दीयों को दास बनाना न्यायोचित नहीं कहा जा सकता।

दास-प्रथा के बारे में अरस्तू की मानवीय व्यवस्था

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि दास-प्रथा का पक्ष प्रोषक होने पर भी अरस्तू इस सम्बन्ध में कुछ ऐसी मानवीय व्यवस्थाएँ करता है जिनके कारण दास-प्रथा द्वारा होने वाले अन्यायों और दोषों का कुछ अंशों तक प्रतिकार हो जाता है—

1 "A Slave is animated part of master's body though physically separate."

(क) अरस्तू की पहली व्यवस्था यह है कि स्वामी और दास के हित समान है और दास-प्रथा का उद्देश्य दोनों का ही हित माधन है अतः स्वामियों को अपने अधिकारों का दुरुपयोग न करते हुए दासों के प्रति स्नेह एवं भेरीपूर्ण व्यवहार रखना चाहिए। अरस्तू दूर दास-प्रथा का समर्थन नहीं है। वह दास और स्वामी के सम्बन्ध को माधुर्यपूर्ण और महयोगियों के रूप में देखना चाहता है। उसके अनुसार स्वामी का कर्तव्य है कि दास की भौतिक और जारिरीक सुविधाओं का ध्यान रखे।

(ख) अरस्तू दामों की नगवा बढाने के पक्ष में नहीं है। वह उनकी सख्या आवश्यकतानुसार सीमित करना चाहता है।

(ग) अरस्तू की तीसरी व्यवस्था उसकी यह धारणा है कि दामतों प्राकृतिक गुणों के कारण होती है उसका कोई कानूनी पक्ष नहीं है अतः इसे वंश-परम्परागत होने का रूप नहीं दिया जाना चाहिए। दाम की सन्तान गर्दव ही दास नहीं होती। यदि उसमें विवेक शक्ति है तो वह दास नहीं है। दाम की योग्य और बुद्धिमान सन्तान को मुक्त कर दिया जाना चाहिए।

(घ) अरस्तू का मत है कि समस्त दासों को अपने सम्मुख स्वतन्त्रता-प्राप्ति का अन्तिम ध्येय रखना चाहिए।

अरस्तू की दास-प्रथा की धारणा की आलोचना

(Criticism of Aristotle's Conception of Slavery)

अरस्तू ने दाम-प्रथा सम्बन्धी जो विचार प्रकट किए हैं, उनका समर्थन करना बड़ा अप्राकृतिक और अनुचित-सा लगता है। दास-प्रथा को आवश्यक मानना, समलता और स्वतन्त्रता के वर्तमान मौलिक अधिकारों के प्रतिकूल अनुभव होता है। मानवता के आधार पर किसी भी रूप में दाम-व्यवस्था संमर्थनीय नहीं है। फिज. अरस्तू द्वारा प्रतिपादित दासता का सिद्धान्त स्वयं अनेक चूटियों से भरा है।

अरस्तू की दास-प्रथा सम्बन्धी समग्र धारणा की आलोचना निम्नलिखित आधारों पर की जा सकती है—

1) अरस्तू की दासता की परिभाषा के अनुसार कुछ व्यक्ति आज्ञा देने के लिए तथा कुछ आज्ञा मानने के लिए पैदा होते हैं। कुछ शासन करने के लिए जन्म लेते हैं तो कुछ शासित होने के लिए। ये शासित और आज्ञा-पालक व्यक्ति अरस्तू के मत में दास हैं। यदि इस धारणा को स्वीकार कर लिया जाए तो आज के औद्योगिक युग में अधिकांश व्यक्ति दास की स्थिति में आजाएँगे जबकि वास्तव में ऐसा है नहीं।

अप्राकृतिक

(2) दास-प्रथा प्राकृतिक नहीं है। मनुष्य में विभिन्नता तथा बुद्धि की कुशाग्रता में अन्तर होते हुए भी, एक प्राकृतिक समलता होती है जिसकी अवहेलना करना मानव-व्यक्तित्व का अपमान करना है। 'पॉलिटिक्स' में दास-प्रथा के वर्णन को देख कर मैक्सी (Maxey) ने ठीक ही कहा है कि इस पुस्तक को भी अवैध घोषित कर दिया जाना चाहिए।¹

(3) अरस्तू के मत में दास वर्ग को शारीरिक शक्ति अधिक प्राप्त होती है लेकिन इसके साथ ही उसने यह भी समझ माना है कि कभी-कभी यह शारीरिक शक्ति भी नहीं होती है।

(4) रॉस (Ross) के अनुसार अरस्तू का मानव-जाति को विवेक और गुणों तथा शासक और शासित के आधार पर दो वर्गों में विभाजित करते के विचार का समर्थन नहीं किया जा सकता। यह वर्गीकरण सर्वथा कृत्रिम और अस्वाभाविक है। शासित व्यक्ति वस्तुतः बुद्धि-शून्य नहीं होते। आज्ञा-पालन करने वाले मूर्ख नहीं कहलाए जा सकते। फिर अरस्तू स्वयं यह स्वीकार करता है कि दासों में स्वामी के आदेश को समझने और पालन करने की बुद्धि होनी चाहिए। साथ ही वह यह भी कहता है कि दासों के साथ दासों जैसा नहीं अपितु मनुष्य की तरह मैत्रीपूर्ण व्यवहार किया जाना चाहिए।

1 "For his subversive hereby the Politics of Aristotle, probably deserves to be placed among forbidden books"

जब अरस्तू दास को मनुष्य मानता है तो उसे सभी दृष्टियों से मनुष्य ही मानना चाहिए। वांकर ने ठीक ही लिखा है—“यदि दास को किसी दृष्टि से भी मनुष्य समझा जाता है तो उसे सभी दृष्टियों से मानव मानना होगा और यदि उसे मनुष्य मान लिया जाए तो, यह उसे पूर्णरूपेण बुद्धि-शून्य दास मानने की उस धारणा का खण्डन करना होगा जिसके आधार पर अरस्तू ने उसके दास बनाए रखने को न्यायोचित ठहराया है।”

(5) अरस्तू चाहता है कि दास अपने व्यक्तित्व को स्वामी के व्यक्तित्व में लीन कर दे किन्तु मनोवैज्ञानिक आधार पर यह संस्था असम्भव है। प्रत्येक व्यक्ति की अपनी कुछ अनुभूतियाँ होती हैं कुछ इच्छाएँ और भावनाएँ होती हैं, तब भला दास द्वारा अपने व्यक्तित्व का स्वामी के व्यक्तित्व में सम्पूर्ण विलय किस प्रकार किया जा सकता है। किन्हीं विशेष परिस्थितियों के अन्तर्गत वह अपना शारीरिक सम्पर्क भले ही कर दे, लेकिन मनुष्यिक स्तर से वह किसी के साथ अपना सम्पर्क नहीं कर सकता।

(6) अरस्तू यह सिद्ध करने में सफल रहा है कि स्वामित्व प्राप्त करने का अधिकारी कौन है और दासता का कौन? जब तक यह स्पष्ट न हो जाए कि दासता तथा स्वामित्व के तत्त्व किस में हैं और किस में नहीं, तब तक स्वामी और दास का निर्णय नहीं किया जा सकता। पुनः यह भी स्पष्ट नहीं है कि इस बात का निर्णय कौन करेगा कि कौन योग्य है और कौन अयोग्य? यदि ‘योग्य का अयोग्य पर शासन’ का सिद्धान्त स्वीकार कर लिया जाए तो यह निर्णय करना प्रायः असम्भव होगा कि कौन किस पर शासन करे, क्योंकि योग्यता और बुद्धिमत्ता की दृष्टि से सभी में कुछ-न-कुछ अन्तर होता है। प्रत्येक व्यक्ति योग्यता से किसी में कम तथा किसी अन्य से अधिक होगा।

(7) अरस्तू एक ओर तो दासता को प्राकृतिक बताता है और दूसरी ओर कहता है कि दासता से मुक्ति भी मिल सकती है। अरस्तू के ये परस्पर विरोधी विचार हैं। वह यह बताने का कण्ट भी नहीं करता कि जब किसी को प्रकृति द्वारा ही दास बनाकर इस ससार में पैदा किया गया है तो उसकी दासता से मुक्ति कैसे हो सकती है।

(8) दास-प्रथा के समर्थन द्वारा अरस्तू समानता और स्वतन्त्रता के मानवीय सिद्धान्तों पर भीषण आघात करता है। उसका यह विचार अन्यायपूर्ण है कि व्यक्ति राज्य की प्राथमिक और भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति करते हैं उन्हीं को, राज्य द्वारा प्रदत्त अन्य सुविधाओं से वंचित कर दिया जाए। अरस्तू दासों की उत्पत्ति स्वाभाविक बतलाकर समाज में हो विरोधी दल बना देता है जो अशान्ति करने में बहुत हद तक सहायक होते हैं।

(9) अरस्तू के दास-प्रथा सम्बन्धी विचार अज्ञानिक हैं। वह मनुष्यों पर पशुओं के उदाहरण डालता है। कोई भी प्रथा जो मनुष्य को पशु-तुल्य समझते हुए उसका मोल-तोल करने की अनुमति देती हो, कभी भी वैज्ञानिकता नहीं हो सकती। दासों का जीवन पशु-तुल्य बताते हुए स्वामी के साथ परस्परिक दायित्व का निरूपण भी अपने आप में विरोधाभास है।

उपरोक्त सभी तथ्यों के आधार पर अरस्तू की दास-प्रथा सम्बन्धी धारणा कटुतम आलोचना की पात्र है और अन्याय है। इससे प्रकट होता है कि उम्र जैसा महान् दार्शनिक भी अपनी समकालीन सत्ताओं और उन्हें तर्क-संगत सिद्धान्त करने वाले पूर्वाग्रहों से ग्रस्त था। अरस्तू के पक्ष में केवल यही कहा जा सकता है कि दासों को तत्कालीन सामाजिक आवश्यकता की पूर्ति के लिए आवश्यक मानते हुए भी उसने इस प्रथा में सुधार करने के बहुत प्रयत्न किए। उनमें परम्परागत दास-प्रथा का विरोध किया और केवल उन्हीं व्यक्तियों को दास बनाने के योग्य माना जो प्रकृति द्वारा इस योग्य हो। उन्हें दासता से छुटकारा पाने के लिए भी सिद्धान्तिक स्पष्टता का परिचय दिया। क्रूर दास-प्रथा का विरोध करके उसने नैतिकता का ध्यान रखा, चाहे इसे नैतिकता और मानवीयता का अनुपात कितना ही क्यों न हो।

(Aristotle's views on property)

अरस्तू ने सम्पत्ति की परिभाषा करते हुए उसे राज्य के अथक् प्रयोग में लाए जाने वाले साधनों का सामूहिक नाम बताया है। बिना सम्पत्ति के कोई भी परिवार अपने जीवन को व्यवस्थित तथा आनन्दपूर्वक व्यतीत नहीं कर सकता। ऐसी स्थिति में साध्य और सुसंस्कृत परिवार की कल्पना भी नहीं की जा सकती। सम्पत्ति सम्बन्धी विचार व्यक्त करते हुए अरस्तू ने लिखा है कि सम्पत्ति परिवार का एक आवश्यक अंग है जिसके बिना दैनिक-जीवन सम्भव नहीं है। मनुष्य की दैनिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए परिवार की भाँति सम्पत्ति की आवश्यकता भी स्वाभाविक है। सम्पत्ति, जो परिवार का आवश्यक अंग है, उसका स्वामित्व जरूरी है। सम्पत्ति और परिवार मानव को प्रकृति-दत्त हैं। मनुष्य को क्षुधा शान्त करने को भोजन चाहिए, निवास के लिए मकान एवं प्रकृति द्वारा अवस्थित सर्दी-गर्मी से बचने के लिए वस्त्र। ये सब सम्पत्ति के ही भाग हैं। अरस्तू ने प्लेटो के सम्पत्ति सम्बन्धी साम्यवाद की कटु आलोचना की है। उसका मत है कि प्लेटो ने सम्पत्ति के महत्त्व और गुणों की अवहेलना की है तथा उसने मानव-प्रकृति का सही अध्ययन नहीं किया है।

अरस्तू ने सम्पत्ति को दो भागों में विभक्त किया है—

1 निर्जीव (Inanimate)—इस सम्पत्ति में धन, मकान, खेत, खलिहान आदि आवश्यक जड़ वस्तुओं का संग्रह है।

2. सजीव (Animate)—इस सम्पत्ति में दास, सेवक आदि आते हैं। उपरोक्त दोनों प्रकार की सम्पत्ति परिवार के लिए उपयोगी है।

अरस्तू ने सम्पत्ति, परिवार तथा सविधान सम्बन्धी सभी क्षेत्रों में उग्र मार्ग न अपनाते हुए मध्यम-मार्ग अपनाया है। एक ओर सम्पत्ति पर व्यक्तिगत स्वामित्व का समर्थन करता है, तो दूसरी ओर वह अत्यधिक सम्पत्ति-संचय का भी समर्थन नहीं करता। अरस्तू सम्पत्ति को कुछ सीमाओं के अन्तर्गत रखना चाहता है। सम्पत्ति साधन है, व्यक्ति की आवश्यकताएँ पूरी करता है अतः उसका उत्पादन उसी सीमित मात्रा तक होना चाहिए जहाँ तक हमारी आवश्यकताएँ पूरी हो सकें। ई. एम. फोस्टर के शब्दों में, "अपना कार्य करने के लिए हथौड़ा भारी होना चाहिए, परन्तु हथौड़ा बनाने वाला उस हथौड़े को अधिक से अधिक भारी बनाने का इच्छुक नहीं होगा। जिस कार्य के लिए हथौड़े में भार की आवश्यकता होती है, वही कार्य उस भार की सीमित कर देता है। एक लुहार उस सीमा का पालन करेगा।"¹ अरस्तू का कहना है कि सम्पत्ति का महत्त्व उसके उद्देश्य द्वारा निर्धारित किया जाता है। अतः उसका संग्रह उसना ही होना चाहिए जितना एक श्रेष्ठ जीवन के लिए अपेक्षित हो। सम्पत्ति के पीछे पागलों की भाँति भागना किसी भी समाज के पतन का कारण हो सकता है। सम्पत्ति एक साध्य नहीं, साधन है अतः साधन का उपयोग साध्य की ध्यान में रख कर उसी के अनुरूप होना चाहिए।

अरस्तू सम्पत्ति के लिए दो विशेषताएँ बताता है—

(1) समाज में उसकी प्रतिष्ठा स्थापित हो अर्थात् नागरिकों की दृष्टि में वह स्वीकृति प्राप्त कर चुकी हो।

(2) राज्य की ओर से सम्पत्ति के संरक्षण की उचित व्यवस्था हो।

उपरोक्त दोनों बातें सम्पत्ति के मेरुदण्ड हैं। अरस्तू उस सम्पत्ति को व्यक्तिगत कदापि नहीं मानता जिस पर केवल व्यक्ति का अधिकार हो। सामाजिक नियन्त्रण यद्यपि उस पर न रहे किन्तु समाज द्वारा ऐसी व्यवस्था कर दी गई हो कि कोई भी नागरिक अपनी व्यक्तिगत सम्पत्ति का प्रयोग अपने व्यक्तिगत हित और सामाजिक हित के लिए कर सके।

सम्पत्ति का उपार्जन (Acquisition of Property)

सम्पत्ति जीवन के नैतिक मूल्यों की प्राप्ति के लिए है अतः उसकी प्राप्ति भी नैतिक तथा उचित उपायों द्वारा की जानी चाहिए। उसके अनुसार सम्पत्ति के उत्पादक के दो ढंग हैं—

(1) मानवीय एवं प्राकृतिक ढंग—इस प्रकार के सम्पत्ति-उपार्जन में प्रकृति की सहायता लेकर मनुष्य अपने परिश्रम द्वारा अग्रसर होता है। भूमि में पनाज पैदा करके अथवा पशु चराकर मनुष्य इस सम्पत्ति का उपार्जन करता है। कृषि के अन्तर्गत सभी खाद्य फसलें और अन्न या औद्योगिक फसलें आती हैं। सम्पत्ति का यह उत्पादन जीवन के साथ-साथ होता है—और भौतिक जगत् में जो भी वस्तुएँ हम देखते हैं वे सब इसी श्रेणी में आती हैं। मनुष्य के जीवन में इनका महत्वपूर्ण स्थान है और वह प्राचीनकाल से ही उस सम्पत्ति का उत्पादन करता चला आ रहा है।

(2) दानवीय अथवा अप्राकृतिक ढंग—इस उपार्जन में प्रकृति का कोई हाथ नहीं होता पर लाभ के लालच में मनुष्य की सहायता से प्राप्त किया जाता है। ऋण देकर व्याज कमाना, व्यापार में लाभ कमाना आदि ऐसे रूप हैं जो सम्पत्ति-अर्जन के दानवीय रूप के उदाहरण हैं। इस प्रकार की सम्पत्ति से उत्पादन में मनुष्य अपनी मानवीयता का परित्याग करके दानवीय रूप ग्रहण कर सकता है। यहाँ पर उसके समक्ष धर्म की भावना विद्यमान नहीं रहती। जब लक्ष्य केवल धन कमाना और अपरिमित सम्पत्ति का संग्रह करना हो तो यह नितान्त अप्राकृतिक एवं निन्दनीय हो जाता है। अरस्तू बुद्धिमान की दृष्टि से देखता है, क्योंकि इसमें धन द्वारा दूसरों की विवशता, दरिद्रता और दुर्बलता का लाभ उठाकर अधिक धन पैदा किया जाता है। अरस्तू के ही शब्दों में—“वित्तीय उपार्जन का सबसे अधिक धुरिणित उपाय सूद लेना है और इसका निष्कट होना नितान्त युक्तिसंगत है क्योंकि इस पद्धति में मुद्रा का उपयोग करने वाली विनिमय पद्धति से लाभ कमाने की अपेक्षा स्वयं मुद्रा से ही लाभ कमाया जाता है। मुद्रा का प्रचलन विनिमय के साधन के रूप में हुआ था, न कि सूद लेकर धन बढ़ाने के लिए।” अतएव धन कमाने के उपायों में सूद लेना सबसे अधिक अप्राकृतिक उपाय है। अरस्तू के अनुसार अत्यधिक सम्पत्ति किसी भी व्यक्ति में मानव हितकारी नहीं बन सकती।

सम्पत्ति का विनिमय (Exchange of Property)

अरस्तू के अनुसार सम्पत्ति के विनिमय के दो रूप हैं—नैतिक (Moral Exchange) और अनैतिक (Immoral Exchange)। सम्पत्ति का विनिमय न्याय सिद्धान्त को ध्यान में रखकर ही होना चाहिए। न्याय-सिद्धान्त यह है कि सम्पत्ति के विनिमय से अधिकाधिक मनुष्यों को लाभ हो। अरस्तू का आग्रह है कि न केवल सम्पत्ति के उपार्जन में ही बल्कि उसके विनिमय में भी सदैव नैतिकता का ध्यान रहना चाहिए और वस्तुओं के आदान-प्रदान का आधार समान मूल्य होना चाहिए। एक वस्तु का उतना ही मूल्य होना चाहिए जितना एक व्यक्ति अपनी वस्तु का मूल्य दूसरे से प्राप्त करता है। किसी की विशेषताओं से अनुचित लाभ उठाकर विनिमय करना नितान्त हेय है। इस प्रकार के विनिमय के परिणामस्वरूप समाज में एक बिचबनिया वर्ग पैदा हो जाता है। यह वर्ग लोगों की अतिरिक्त वस्तुओं के क्रय-विक्रय से अच्छा लाभ कमा लेता है। इस तरह समाज में व्यापार का विनिमय इनेगिने लोगों के हाथों का क्रीड़ा-कन्दुक बन जाता है। ऐसा विनिमय अनैतिक है। राज्य का कर्तव्य है कि वह अनैतिक विनिमय पर कठोर नियन्त्रण रखे। राज्य की सत्ता शुभ जीवन के लिए है, “विनिमय में सुविधा पदाने करने तथा आर्थिक सम्पर्क में वृद्धि करने के लिए नहीं।”²

सम्पत्ति का वितरण

अरस्तू के अनुसार सम्पत्ति-विभाजन के अग्रार्जित तीन प्रकार हैं—

1 Barker The Politics of Aristotle, p 28-29

2 “It is not the end of the State to ease exchange and promote economic intercourse.”

Aristotle : Politics, p. 118.

1. सांख्यिक, अधिकांश और सांख्यिक प्रयोग
(Common ownership & Common use)
2. सांख्यिक अधिकार और व्यक्तिगत प्रयोग
(Common ownership & Individual use)
3. व्यक्तिगत अधिकार और सांख्यिक प्रयोग
(Individual ownership & Common use)

दूसरी प्रकार के विभाजन में भी कोई भी विचारक स्वीकृत नहीं करता। इंग्लिश परम्परा पहले और मोनरे प्रकार के विभाजन की प्रतीक्षा की है और पहले का प्रयोग उसके सीमारे प्रकार के विभाजन का समर्थन दिया है। परन्तु वे प्रथम प्रकार का मूल्यन यह कह कर दिया है कि जो यह नहीं की है, वह किसी की भी नहीं है, क्योंकि जिस मूल्यन के सभी स्थानों होने हैं उसकी और मूल्यन अपर्याप्त करने हैं, और जिस कार्य में मनुष्य अनवरत दिगमना है, वह काम अधिक उत्पादक, उत्पन्नता तथा उत्पादन में दिया जाता है। उनके व्यक्तिगत सांख्यिक स्वामित्व में कानून तथा मूल्यन उत्पन्न होने हैं। इसी प्रकार कहा है।

परन्तु ने सम्पत्ति के सीमारे विभाजन को व्यावहारिक तथा सामाजिक बनाने का काम किया है। व्यक्तिगत स्वामित्व में सम्पत्ति का उत्पादन होगा। उसमें उत्पादन, समझौता तथा प्राप्ति प्रकार जैसे मनुष्यों का सम्बन्ध होगा। परन्तु मनुष्य की नैतिक उत्पत्तियों की प्रति के लिए भी निजी सम्पत्ति को होना अनिवार्य मानता है। यह कहता है कि जिस नागरिक के पास कुछ भी निजी सम्पत्ति नहीं है और जो राज्य को कुछ भी दे नहीं सकता, उनके लिए एक सम्पूर्ण नागरिक जीवन व्यती करना असम्भव ही नहीं है परन्तु यह हमारे विचार ही रहता है। उसके अनुसार निजी सम्पत्ति वह वस्तु है जिसमें व्यक्ति प्रयत्न, श्रम का प्रतिबिम्ब देखता है। इस प्रकार प्रस्तुत सम्पत्ति के व्यक्तिगत प्राधिकार के सिद्धान्त का समर्थन करता है। साथ ही वह निजी सम्पत्ति के सिद्धान्त द्वारा मनुष्य को अधिक नैतिक नैतिक बनाना चाहता है और सांख्यिक कल्याण के लिए उसके उपयोग पर बल देता है। यह एक बात और भी है कि प्रस्तुत न केवल व्यक्तिगत सम्पत्ति की ही स्वीकृति देता है अपितु उसके विवरण में कुछ हद तक सममानता को भी आवश्यक मानता है क्योंकि उसके विचार में धन का सममान वितरण जनमेवा का अवसर प्रदान करता है। परन्तु यह सब कुछ होते हुए भी वह निजी सम्पत्ति को सर्वोपरि ही रखना चाहता है, उस भय में कि अत्यधिक सममानता में कहीं वर्ग-समर्थन उत्पन्न हो जाए।

अरस्तू का सम्पत्ति पर व्यक्तिगत स्वामित्व और सांख्यिक उपयोग गांधीजी के ट्रस्टीशिप सिद्धान्त का स्मरण कराता है जिसमें एक व्यक्ति सम्पत्ति का स्वामी होते हुए भी पूर्णतः उसके उपयोग का अधिकारी नहीं होता। परन्तु व्यावहारिकता की कमीटी पर, प्लेटो के साम्यवाद का आलोचक प्रार्थनावादी अरस्तू यह मूल गया कि अनजाने ही वह घाटन के मार्ग पर चले रहा है क्योंकि सम्पत्ति पर व्यक्तिगत स्वामित्व और उसका सामूहिक उपयोग लगभग अव्यावहारिक हैं। अरस्तू के सम्पत्ति सिद्धान्त पर उल्लेख की टिप्पणी है कि उसने उत्पादन और वित्तिय के आरम्भिक विचारों को उचित ढंग से प्रस्तुत किया है तथा सम्पत्ति के प्रयोग और वित्तिय के महत्त्व के अन्तर को भी समझने में वह सफल हुआ है, वह पूँजी के महत्त्व का मूल्यांकन करने में पूर्णतः असफल हुआ है और इसीलिए सूत्र (Interest) के बारे में उसके विचार अतिप्राचीन और असंगत (Very primitive and absurd) हैं।

अरस्तू के परिवार सम्बन्धी विचार
(Aristotle's Views on Family)

अरस्तू ने सम्पत्ति और परिवार को व्यक्तिगत विवेकपूर्ण माना है। उसने सम्पत्ति को

परिवार के लिए आवश्यक बताया है, अतः- सम्पत्ति पर विवेचना करने के उपरान्त उसके परिवार सम्बन्धी विचारों की व्याख्या करना आवश्यक है।

अरस्तू के अनुसार परिवार सामाजिक जीवन का प्रथम सोपान है। यह वह आधारशिला है जिस पर सामाजिक जीवन का विशाल भवन स्थिर रहता है। यही से व्यक्ति का जीवन प्रारम्भ होता है। परिवार नागरिकों की प्रथम-पठशाला है। परिवार में बालक माता की गोद और पिता के सरक्षण में पालित-पोषित होकर नागरिकता की प्रथम शिक्षा ग्रहण करता है और यही पर उसे जीवन-संग्राम से लड़ने के लिए तैयार किया जाता है। परिवार में की गयी तैयारी ही उसकी भावी सफलता या विफलता का कारण बनती है। अपने जन्म के समय से ही व्यक्ति समाज के सूक्ष्म भाग परिवार का अंग बन जाता है। वास्तव में परिवार एक छोटा समाज है जहाँ मनुष्य के जीवन को शिक्षित होने का अवसर मिलता है। व्यक्तित्व का विकास परिवार रूपी समाज में प्रस्फुटित होता है।

जहाँ प्लेटो परिवार को प्रगति के मार्ग में एक व्यवधान, एक बाधा मानता है, वहीं अरस्तू परिवार को उचित, आवश्यक और प्रेरणा का स्रोत समझता है। उसकी दृढ़ मान्यता है कि आत्मरक्षा, आत्माभिव्यक्ति और मनुष्य की यौन-भावनाओं की सन्तुष्टि के कारण परिवार सर्वथा स्वाभाविक और आवश्यक है। मनुष्य का स्नेह, ममता, वात्सल्य और प्रेम की गंगा में स्नान करवा परिवार में रहकर ही सम्भव है, अन्यत्र नहीं। विकास और प्रगति के मार्ग को प्रशस्त करने वाली सबसे पहली सस्था इस परिवार का जन्म, भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति तथा अन्य भावनाओं की सन्तुष्टि के लिए हुआ है।

परिवार

अरस्तू के अनुसार एक त्रिकोणात्मक सम्बन्धों का स्वरूप है। 'पति और पत्नी, स्वामी और दास तथा माता-पिता और सन्तान-इन तीन सम्बन्धों के परस्पर नियमानुसार व्यवहार का नाम ही परिवार है।' परिवार के वृहत्तर रूपको ही हम राज्य कह सकते हैं क्योंकि राज्य एक ऐसा समुदाय है जिसमें अनेक परिवार होते हैं। मनुष्य की राजनीतिक यात्रा में परिवार पहली सीढ़ी है। परिवारों से मिलकर ग्राम और ग्रामों से मिलकर नगर राज्य बनता है। परिवार अथवा राज्य के अभाव में न व्यक्ति का विकास ही सम्भव है और न उसकी कोई सत्ता ही है। परिवार की सदस्यता नैसर्गिक है। व्यक्ति जन्म से ही परिवार का सदस्य हो जाता है अतः इसकी सदस्यता के लिए विचार करने का प्रश्न ही नहीं उठता।

अरस्तू के अनुसार परिवार का स्वरूप पैतृक है और परिवार के समस्त सदस्यों का कार्य-अलग-अलग होता है। पुरुष परिवार का संचालक और शासक है। वह स्त्री की अपेक्षा अधिक गुणवान और समर्थ होने के कारण परिवार पर पूर्ण नियन्त्रण रखता है। दास निबुद्धि और विवेकशून्य होता है अतः उस पर स्वामी का शासन आवश्यक है। सन्तान अनुभवहीन होने के कारण मार्ग से भटक सकती है-या अपना अहित कर सकती है, अतः उस पर पिता का नियन्त्रण होना आवश्यक है। इस प्रकार अरस्तू के अनुसार परिवार का व्यवृद्ध पुरुष ही परिवार का मुखिया होना चाहिए।

अरस्तू का कहना है कि परिवार के सदस्यों में परस्पर पूर्णतः मित्रता का वातावरण होना चाहिए। परिवार एक जीवनपर्यन्त मित्रता का नाम है। मुखिया के पूर्ण अनुशासन और नियन्त्रण के साथ ही परिवार का वातावरण मधुरता और स्नेह से परिपूर्ण रहना चाहिए। परिवार के सदस्य पारस्परिक सहयोग द्वारा अपनी नैतिक और भौतिक आवश्यकताओं की सरलता से पूर्ति कर सकते हैं। परिवार के किसी भी सदस्य को उपेक्षा की दृष्टि से नहीं देखा जाना चाहिए। अरस्तू का कहना है कि कभी-कभी परिवार का आवश्यकता से अधिक मोह उसकी मार्ग से विचलित कर देता है अतः राज्य का कर्तव्य है कि वह परिवार को नियन्त्रण में रखने के लिए यदा-कदा नियम बनाता रहे।

इस तरह अरस्तू यहाँ भी 'मध्यम मार्ग' का अनुसरण करता है। एक ओर वह परिवार का दिल खोलकर समर्थन करता है और दूसरी ओर परिवार को पूर्ण स्वतन्त्रता भी प्रदान नहीं करना चाहता। वह चाहता है कि जनसंख्या की वृद्धि को रोकने के लिए राज्य को मनी-सम्पन्न, उपाय करने चाहिए।

अरस्तू द्वारा प्लेटो के साम्यवाद की आलोचना

(Aristotle's Criticism of Plato's Communism of Property & Family)

प्लेटो ने अपने आदर्श-राज्य में अभिभावक-वर्ग के लिए साम्यवादी व्यवस्था का आयोजन किया है, जिसके अनुसार उन्हें पय-विमुख करने वाले दोनो आकर्षण-सम्पत्ति और परिवारों का सामूहीकरण होना आवश्यक है। किन्तु अरस्तू प्लेटो की धारणा का खण्डन करते हुए उसे व्यावहारिक निष्प्रकृता, सामाजिकता और मानव-स्वभाव की कसीटी पर खरा उतरने वाला नहीं मानता।

सम्पत्ति के साम्यवाद की आलोचना (Criticism of Communism of Property)

अरस्तू ने प्लेटो के सम्पत्ति के साम्यवाद की आर्थिक और नैतिक आधार पर आलोचना की है। उसके प्रमुख तर्क इस प्रकार हैं—

(1) प्लेटो के सम्पत्ति के साम्यवाद में उत्पादन और वितरण एक ही अनुपात में रहे हैं। कठोर श्रम के द्वारा अधिक उत्पादन करने वालों को भी उतना ही प्राप्त करने की व्यवस्था है जितना कम श्रम करने वाले को है परन्तु यह अनुचित है। इस व्यवस्था से समाज में सघर्ष और कलह की उत्पत्ति होने का डर है क्योंकि अधिक और कठोर श्रम करने वाले व्यक्ति के समान ही फल प्राप्त करने के कारण असंतुष्ट रहेगे।

(2) सामूहिक उपभोग एवं सामूहिक उत्पादन के साथ-साथ सामूहिक सम्पत्ति से विभिन्न नवीन समस्याओं की जन्म मिलेगा और अनेक झगड़े होंगे। अरस्तू के शब्दों में, "मनुष्यों के साथ रहने और मनुष्य प्रकार के मानवीय सम्बन्धों को परस्पर समान रूप से वर्तने में सदा ही कठिनाईयाँ आती हैं। प्रत्येक विरोध-रूप से तब आती हैं जब सम्पत्ति पर सामूहिक प्रतिकार होता है।"¹

(3) मनुष्य तभी अधिक परिश्रम, क्षमता और रुचि के साथ कार्य करता है जब उसे व्यक्तिगत लाभ की प्राप्ति की संभावना होती है। सामूहिक लाभ की दृष्टि के लिए जाने वाले कार्यों में मामान्यत व्यक्ति को कोई दिलचस्पी नहीं होती और न ही वह इसके लिए सूँचे दिल से परिश्रम करना चाहता है।

(4) प्लेटो ने सम्पत्ति के गुणों की अवहेलना की है। सम्पत्ति तो एक प्रेरणा-शक्ति और स्वाभाविक आवश्यकता है जिसके बिना स्वस्थ और मुक्त जीवन संभव नहीं है। मनुष्यों की भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए सम्पत्ति एक आवश्यक साधन है।

(5) व्यक्तिगत सम्पत्ति मनुष्य को आत्म-सम्मान का आनन्द प्रदान करती है। वह उसके व्यक्तित्व के विकास में सहायक है।

(6) समाज में कलह और सघर्ष वास्तव में व्यक्तिगत सम्पत्ति के कारण जन्म नहीं लेते अपितु मानवीय प्रकृति की दुष्टता के कारण ही उत्पन्न होते हैं। यदि शिक्षा द्वारा मानवीय प्रकृति को सुधार दिया जाए तो ये झगड़े पैदा नहीं होंगे।

(7) ऐतिहासिक दृष्टि से भी प्लेटो की सम्पत्ति के साम्यवाद की व्यवस्था गलत है। इतिहास में ऐसी व्यवस्था का कोई प्रमाण नहीं मिलता है। यदि यह कोई श्रेष्ठ व्यवस्था होती तो विभिन्न देशों में इसे अपनाया जाता। अश्रेष्ठ और मानव प्रकृति के एकदम प्रतिकूल होने के कारण हजारों वर्षों के इतिहास में इसे किसी ने नहीं अपनाया। अरस्तू का मत है कि जिस व्यवस्था को समाज ठुकराता है, वह आवश्यक रूप से दोषपूर्ण होगी।

(8) अरस्तू के मतानुसार जिन उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए साम्यवादी व्यवस्था का आयोजन किया गया है, इसके द्वारा उन उद्देश्यों की प्राप्ति नहीं हो सकती। ईर्ष्या, द्वेष, सघर्ष, लोभ, शोषण

1 "There is always difficulty in men living together and having things in common, but specially in their having common property"

आदि की भावनाएं मानसिक-रोग हैं। सम्पत्ति का साम्यवाद इनका उपचार नहीं है। इनका उपचार तो मानसिक होना चाहिए।

(9) यदि सम्पत्ति का साम्यवाद श्रेष्ठ व्यवस्था है तो इसे सैनिक और शासक वर्ग तक ही सीमित क्यों रखा गया है। इसे उत्पादक वर्ग पर भी लागू किया जाना चाहिए।

(10) प्लेटो का सम्पत्ति का साम्यवाद समाज को दो भागों में बांट देता है। एक भाग में सरक्षक और सैनिक होंगे तो दूसरे भाग में कृषक, शिल्पी और साधारण नागरिक। इस प्रकार के विभाजन से समाज में एकता के स्थान पर विपरीत ज्ञान उत्पन्न होगा। अरस्तू के शब्दों में, "एक राज्य में आवश्यक रूप से दो राज्य बन जाएंगे और ये दोनों परस्पर विरोधी होंगे।" परिवार के साम्यवाद की आलोचना

अरस्तू ने प्लेटो के परिवार सम्बन्धी विचारों की तीव्र आलोचना में ये तर्क प्रस्तुत किए हैं—

(1) व्यक्तित्व और परिवार को कुचल कर न एकता की स्थापना की जा सकती है और न यह उचित ही है। परिवार के अस्तित्व के श्रेष्ठ पर राज्य में निरपेक्ष एकता स्थापित करने की कामना केवल कल्पना है और वह भी ऐसी कल्पना जिससे राज्य के अस्तित्व को ही खतरा पहुँचता है क्योंकि राज्य सब समुदायों का एक समुदाय है और समुदाय के रूप में राज्य की-इकाई परिवार है।

(2) स्त्रियों के साम्यवाद से समाज नैतिक पतन की ओर अग्रसर होगा। इस साम्यवादी व्यवस्था में एक स्त्री एक समय में एक पुरुष के और दूसरे समय में दूसरे पुरुष के साथ सहवास कर सकती है। इस तरह कोई पुरुष एक समय में एक स्त्री का तो दूसरे समय में दूसरी स्त्री का पति हो सकता है। साथ ही यह एक ऐसी व्यवस्था है जिसमें पिता-पुत्री, माता-पुत्र और भाई-बहन एक-दूसरे के साथ सहवास कर सकेंगे। इससे यौन क्षेत्र में अराजकता उत्पन्न हो जाएगी और समाज से पवित्रता एवं नैतिकता का नाम छेड़ा जा जाएगा।

(3) कंचन और कामिनी तो सभी के लिए आकर्षण और लोभ की वस्तुएँ हैं। इन पर सामूहिक स्वामित्व समाज में घृणा और द्वेष फैलाएगा। एक सुन्दर स्त्री प्राप्त करने की कामना अनेक पुरुष करेगी तो स्वाभाविक रूप से उनमें सघर्ष उत्पन्न हो जाएगा।

(4) परिवार नैतिक गुणों की पाठशाला है जिसमें रह कर व्यक्ति, उदारता, निस्वार्थता, परोपकार और सयम आदि के सद्गुणों का विकास करता है। यह नागरिकता की प्रथम पाठशाला है अतः ऐसी उपयोगी सस्था का विनाश करना अत्यन्त इष्ट से अनुचित है।

(5) प्लेटो के अनुसार परिवार की साम्यवादी व्यवस्था से उत्पन्न बच्चे राज्य की सन्तानें होंगी। सभी लोगों को बच्चों को अपना पुत्र समझना चाहिए, लेकिन वस्तु-स्थिति इससे भिन्न होगी। सबकी सन्तान किसी की भी सन्तान नहीं हो पाएगी। कोई भी व्यक्ति किसी भी बच्चे को अपना पुत्र नहीं समझेगा। बच्चे को वह स्नेह और ममतामय वातावरण नहीं मिलेगा जो व्यक्तिगत परिवार व्यवस्था से मिलता है। वास्तव में सामूहिक उत्तरदायित्व का अर्थ है, किसी का भी उत्तरदायित्व न होना।

(6) अरस्तू यह कह कर भी प्लेटो की परिवार सम्बन्धी व्यवस्था की आलोचना करता है कि यदि यह व्यवस्था अच्छी है तो इसे केवल अधिभावक वर्ग पर ही क्यों लागू किया जाना चाहिए क्योंकि इस वर्ग के लोगों की सस्था ही अधिकतम है।

(7) परिवार आत्माभिव्यक्ति और यौन सम्बन्ध के नियमानुसार संचालन के लिए एक अनुशासित सस्था है। यह एक भौतिक और मनोवैज्ञानिक आवश्यकता का परिणाम है अतः व्यावहारिकता की दृष्टि से परिवार का साम्यवाद अनुचित है।

(8) प्लेटो समझता है कि जब सम्पूर्ण राज्य एक परिवार बन जाएगा, तो मेरे-तेरे के सब भगड़े मिटकर निवासियों में एकता और प्रेम का प्रसार होगा। किन्तु अरस्तू इस विचार की खिल्ली उड़ाते हुए कहता है कि प्रेम का क्षेत्र जितना ही अधिक विस्तृत होता है, उसकी गहराई और प्रगाढ़ता की मात्रा उतनी ही कम हो जाती है। इस तरह का प्रेम-प्रसार उस बालूई दीवार की तरह होगा जो कभी भी लड़खड़ा कर गिर सकती है।

(9) परिवार की कल्पना राज्य की कल्पना में निहित है। परिवारों के संयोग से राज्य का निर्माण होता है, व्यक्तियों के मेल से नहीं।

(10) साम्यवादी व्यवस्था में परस्पर सम्बन्ध न होने से चोरी, हत्या एवं अन्य अपराधी क्रो और भी अधिक प्रोत्साहन मिलेगा। "उस समाज में जिसमें अपने तथा अन्य व्यक्तियों के सभी प्राकृतिक और सामाजिक रिश्तों का ज्ञान है, ऐसे अपराध कम होते हैं। परन्तु उस समाज में, जहाँ सम्बन्ध होंगे ही नहीं, ऐसी घटनाएँ और अपराध बहुत अधिक हो जाएँगे।"

प्लेटो की साम्यवादी व्यवस्था की अरस्तू ने जो आलोचना की है, उसका समर्थन मध्य युग में लॉक आदि उदारवादियों ने भी किया था और वर्तमान में भी किया जाता है। सम्पत्ति और परिवार सम्बन्धी प्लेटो की व्यवस्था में आस्था न रखते हुए भी अरस्तू के इस कथन की सत्यता का प्रतिवाद नहीं किया जाना चाहिए कि सम्पत्ति और परिवार पर राज्य का आवश्यक नियन्त्रण होना चाहिए क्योंकि अत्यधिक जनसंख्या और अत्यधिक आर्थिक असमानता किसी भी राज्य के विनाश का कारण बन सकती है।

6. अरस्तू के नागरिकता सम्बन्धी विचार (Aristotle's Conception of Citizenship)

अरस्तू ने अपनी कृति 'पॉलिटिक्स' की तीसरी पुस्तक में राज्य एवं नागरिकता सम्बन्धी विचार प्रकट किए हैं। उसने नागरिकता की परिभाषा देने का कोई विशेष प्रयत्न नहीं किया है। नागरिकता का प्रश्न तो राज्य की परिभाषा देने से स्वतः ही उठ खड़ा हुआ है। अरस्तू प्रश्न करता है कि—“राज्य क्या है?” इसके उत्तर में वह स्वयं ही कहता है कि—“राज्य (Polis) बाह्य दृष्टि से नागरिकों (Politas) का एक समुदाय (Koinonia) है।” राज्य नागरिकों के मेल से बनता है। इसके बाद प्रश्न स्वतः ही यह उठता है कि—“नागरिक कौन हैं?” एवं “नागरिकता से क्या तात्पर्य है?” अरस्तू ने इन प्रश्नों का उत्तर निष्कर्षात्मक रूप से नहीं दिया है, अपितु इन शब्दावलिओं की व्याख्या निषेधात्मक रूप से की है। उसने सर्व-प्रथम यह बतलाया है कि कौन नागरिक नहीं हो सकते हैं। इस सम्बन्ध में उसने नागरिकता की तत्कालीन प्रचलित मान्यताओं का खण्डन किया है। उसने किसी मनुष्य के राज्य में निवास करने हुए भी नागरिक न होने की निम्नलिखित चार दशाएँ बतलाई हैं—

1. राज्य के किसी स्थान-विशेष में निवास करने मात्र से नागरिकता नहीं मिल सकती, क्योंकि स्त्री, बच्चे, दास और विदेशी जिस राज्य में रहते हैं, उन्हें वहाँ का नागरिक नहीं माना जाता।

2. किसी पर अभियोग चलाने का अधिकार रखने वाले व्यक्ति को भी नागरिक नहीं माना जा सकता, क्योंकि सन्धि द्वारा यह अधिकार विदेशियों को भी दिया जा सकता है।

3. उन व्यक्तियों को नागरिक नहीं माना जा सकता जिनके माता-पिता किसी दूसरे राज्य के नागरिक हैं क्योंकि ऐसा करने से हम नागरिकता-निर्धारण के किसी सिद्धान्त का निर्माण नहीं करते।

4. निष्कर्मस्त तथा मताधिकार से वञ्चित व्यक्ति भी राज्य के नागरिक नहीं हो सकते। नागरिकता की परिभाषा

उपरोक्त निषेधात्मक व्याख्या के परिणामस्वरूप स्वाभाविक प्रश्न उठता है—नागरिक कौन है? उनका उत्तर देते हुए अरस्तू कहता है—“नागरिक वही है जो न्याय-व्यवस्था एवं व्यवस्थापिका के एक मदस्य के रूप में भाग लेता है—दोनों में या एक में, क्योंकि ये दोनों ही प्रमुखता के मुख्य

कार्य हैं।¹ अरस्तू की इस परिभाषा से नागरिक और अनागरिक में भेद स्पष्ट होता है। यह परिभाषा नागरिकों की निम्नलिखित विशेषताओं की ओर इंगित करती है—

1. नागरिक राज्य का क्रियाशील सदस्य होते हुए न्यायिक प्रशासन और सार्वजनिक कार्यों में भाग लेता है।

2. वह साधारण सभा का सदस्य होने के नाते विधायी-कार्यों में भाग लेता है।

उपरोक्त एक अथवा दोनों कार्य करने वाला व्यक्ति ही नागरिक हो सकता है। अरस्तू के मत में, नागरिक वह व्यक्ति है जो न्याय अथवा राज्य के विधि-विमोक्षण सम्बन्धी कार्यों में भाग ले।

न्याय क्षेत्र में न्यायाधीश अथवा जूरर (Juror) के रूप में कार्य करके एक व्यक्ति राज्य के न्यायिक कार्यों में भाग लेता है। अरस्तू का युग 'नगर' राज्य का युग था। एथेन्स में न्याय प्रशासन आधुनिक राज्यों में पाई जाने वाली न्याय-प्रणाली से भिन्न था। वहाँ थोड़ी-थोड़ी, प्रवधि के लिए न्यायाधीशों और जूररों को क्रमशः चुना जाता था एवं प्रत्येक नागरिक को यह पद प्राप्त हो सकता था।

उन समय राज्य के सभी नागरिक साधारण सभा के सदस्य होते थे और यह सभा, वर्ष में कम से कम एक बार अवश्य ममवेत होकर राज्य के पदाधिकारियों का निर्वाचन करती तथा विधि-निर्माण सम्बन्धी अन्य कार्य करती थी। एथेन्स में यह सर्वोच्च सत्ता होती थी और सभा के सदस्य के नाते प्रत्येक एथेन्स निवासी राजसत्ता या सर्वोच्च शक्ति में भाग लेता था फिर भी, किसी नगर-राज्य में सभी व्यक्ति न साधारण सभा के सदस्य होते थे और न ही वे न्याय प्रशासन में भाग लेते थे। यूनान के किसी भी राज्य में विदेशियों, दासों, स्त्रियों तथा बच्चों को नागरिकता के अधिकार प्रदान नहीं किए गए थे।

यूनानी नागरिकता आधुनिक नागरिकता की अपेक्षा बहुत अधिक संकुचित थी। इसी दृष्टि से अरस्तू ने भी स्वाभाविक रूप से राज्य के सभी निवासियों को नागरिक स्वीकार नहीं किया।

अरस्तू ने श्रमिकों और दासों को नागरिकता की परिधि से बाहर क्यों रखा इसका कारण उसके अनुसार यह है कि नागरिकता एक विशेष गुण है जिसके लिए विशेष योग्यता की आवश्यकता होती है। नीति-निर्धारण और न्यायिक कार्यों में भाग लेने के लिए एक ऊँचे नैतिक और बौद्धिक स्तर की आवश्यकता होती है। यह गुण प्रत्येक निवासी में नहीं पाया जाता।

स्त्रियों, बालकों, दासों, मिश्रियों या श्रमिकों के पास शासन करने और राजनीतिक कार्यों में भाग लेने नायक नैतिक और बौद्धिक स्तर नहीं होता।

इसके अतिरिक्त यह योग्यता उन्हें व्यक्तियों के पास हो सकती है जिसके पास अवकाश (Leisure) हो। बेचार दासों और श्रमिकों के पास अवकाश कहाँ? अरस्तू उन्हीं या श्रम के शरणों को अवकाश नहीं कहता।

उसी के अनुसार, "जिन कार्यों को करने के लिए मनुष्य अपनी शारीरिक तथा भौतिक आवश्यकताओं के कारण विवश है, उनके अतिरिक्त लगभग सभी क्रियाएँ अवकाश के अन्तर्गत आती हैं।"

शासन करने की राजनीतिक क्रिया, सार्वजनिक सेवा, युद्ध करना जिसमें साहस के गुण का प्रस्फुटन होता है, अपने साथी नागरिकों के साथ निर्वाह करना जिसके लिए समय, उदारता, विशाल हृदयता तथा साहचर्य के गुण आवश्यक हैं, खेल कूद व नाट्यकला में भाग लेना, और अन्त में विज्ञान एवं दर्शन को प्राप्त करने का प्रयत्न इस (अवकाश) में सम्मिलित हैं।

अरस्तू की अवकाश की व्याख्या का स्वाभाविक अर्थ यही निकलता है कि दाम और श्रमिक, अवकाश के भोग नहीं पाते, इसलिए वे नागरिकता के आवश्यक गुणों से दूरे रह जाते हैं और नागरिक नहीं हो सकते।

अरस्तू ने अच्छे मानव और अच्छे नागरिक में अन्तर बताया है। अच्छे मानव का लक्षण सब राज्यों में एक समान है। उसके गुण निम्न हैं किन्तु अच्छा नागरिक कौन है, इस बात का निरूपण हम विशेष नगर-राज्य को ध्यान में रखकर ही कर सकते हैं। इसलिए यह विदित होता है कि अच्छे नागरिक के गुण सापेक्ष हैं।

अरस्तू ने बताया है कि राजपुरुषों और उन लोगों के जो राज-कार्य का

¹ "A citizen is one who participates in the administration of Justice and Legislation as a member of Deliberative Assembly, either of both these being essential functions of State."

न्यायन करते हैं, गुगु न केवल मरते नागरिक के गति ~~न्यायन के प्रति~~ अच्छे मानव के भी होने चाहिए।

"सबसे मानव का धीन ज्ञान पर आधारित है, बिना अच्छे नागरिक का शीन मत पर आधारित है। तात्पर्य यह हुआ कि अच्छा मानव जिस धीन का प्राप्ति करता है उतने यह बुद्धिनिष्ठ है और उनके दार्शनिक आधार का उसे ज्ञान है। किन्तु अच्छा नागरिक सामाजिक परम्परा को देखते हुए ही अच्छा बनने का प्रयत्न करता है, अपने आचरण की विचाररामक उत्पत्ति उसे मालूम नहीं।"¹

नागरिकता पर प्लेटो और अरस्तू के विचारों में अन्तर

नागरिकता सम्बन्धी विचार प्लेटो की तुलना में अरस्तू के संवृत्त प्रतीत होते हैं—(1) प्लेटो अपने ग्रन्थ 'रिपब्लिक' में दासों और नागरिकों में कोई अन्तर ही रखता। वह अपने आदर्श राज्य में प्रतिष्ठित तथा शराजनीतिक व्यक्तियों के समूहों की भी राज्य में निवास करने के कारण नागरिकता का अधिकार प्रदान कर देता है। परन्तु इसके विपरीत अरस्तू एक सर्वोच्च राज्य में प्रतिष्ठित, शराजनीतिक, दासों तथा श्रमिकों को नागरिकता के अधिकार से वंचित कर देता है। (2) प्लेटो की मान्यता है कि एक अच्छा व्यक्ति ही अच्छा नागरिक है, जबकि अरस्तू उस मत में सहमत नहीं है क्योंकि उनके अनुसार एक नागरिक और एक अच्छे मनुष्य के गुण समान हों, यह आवश्यकता नहीं है। एक अच्छे व्यक्ति के गुण सदा समान रहते हैं किन्तु एक अच्छे नागरिक के गुण सविधान के स्वरूप के अनुसार बदल सकते हैं। (3) प्लेटो जलक वर्ग के लिए व्यवहारित शासन-योग्यता के स्थान पर उनके ज्ञान की ओर बल देता है लेकिन अरस्तू के अनुसार नागरिक में शासन-योग्यता होनी चाहिए। इस तरह जहाँ अरस्तू व्यवहार को महत्व देता है, वहीं प्लेटो अपेक्षाकृत सिद्धान्त की। (4) नागरिकता के क्षेत्र में दोनों में इस बात से भी अन्तर प्रकट होता है कि जहाँ प्लेटो के अनुसार शासन की योग्यता कुछ में ही सम्भव है वहीं अरस्तू उसको थोटा विस्तृत रूप देता है।

उपरोक्त कुछ अन्तरो के होते हुए भी यह कहना होगा कि अरस्तू के नागरिकता सम्बन्धी विचार प्लेटो में अधिक उदार नहीं हैं। प्लेटो भी उत्पादक वर्ग को राज्य के न्याय और विधि-निर्माण सम्बन्धी कार्यों में सुबन रखता है तथा अरस्तू भी। जो व्यक्ति अरस्तू के अनुसार नागरिक बनने के अधिकारी हैं वे वास्तव में प्लेटो के अभिभावक वर्ग के सदस्य ही हैं।

अरस्तू के नागरिकता सम्बन्धी विचारों की आलोचना

आधुनिक युग में अरस्तू के नागरिकता सम्बन्धी विचारों की अत्यधिक आलोचना की गई है—

अस्पष्टिक अन्तर्गत के अभिजातवर्गीय

1/ अरस्तू के नागरिकता सम्बन्धी विचार अत्यन्त अनुदार और अभिजातवर्गीय (Aristocratic) है। ये यूनानियों के प्रत्यक्ष प्रजातन्त्र वाले छोटे राज्यों के लिए भले ही लागू होते हों किन्तु वर्तमान प्रतिनिधि-सत्तात्मक विधाता राज्यों पर लागू नहीं हो सकते।

2/ दासों की नागरिकता से वंचित करना—अभिजातवर्गीय प्लेटो और अरस्तू ने श्रमिकों को नागरिकता से वंचित कर दिया एवं उसे समाज के उच्च वर्गों तक ही सीमित रखा है। इस तरह उन्होंने समाज के बहुत बड़े भाग को नागरिकता से प्राप्त होने वाले उन्नति के अवसरों से अलग कर दिया है। यह बड़ा अप्रजातात्मिक और अमानवीय दृष्टिकोण है।

आधुनिक राज्यों में प्रत्येक नागरिकता का अधिकार है और इसलिए प्रत्येक को उन्नति का अवसर मिलता है। "बहुजन सुलभ नागरिकता का निम्न आदर्श प्लेटो और अरस्तू के उस भव्य आदर्श से कहीं अधिक मूल्यवान् है जो मृदुभीर लोग ही प्राप्त कर सकते हैं।"² अरस्तू दाग स्त्री, दास, बालक आदि नागरिक नहीं माने गए हैं जो वर्तमान राजनीतिक दृष्टि से ठीक नहीं है। वर्तमान में सभी व्यक्तियों को समान

1 डॉ विष्वनाथप्रसाद वर्मा : वाचस्पत्य राजनीतिक विचारधारा का इतिहास।

2 Barker : The Politics of Aristotle, p 11

स्वतन्त्रता का अधिकार है और सभी व्यक्ति नागरिक कहलाने के अधिकारी हैं। वे अपनी योग्यता द्वारा सत्ता में भाग ले सकते हैं। अनागरिकों को राज्य का स्थान न मानना

अरस्तू ने नागरिक और अनागरिकों में ही भेद नहीं किया है बल्कि 'अनागरिकों को राज्यों का सदस्य भी नहीं माना है।' उनको केवल सजीव उपकरण (Instrument) माना है। उसके अनुसार नागरिकों की एक श्रेणी वन गड है जो प्लेटों के संरक्षकों या अभिभावकों की श्रेणी के समान ही दिखाई देती है। अरस्तू की नागरिकता सम्बन्धी यह धारणा समाज में एकता को कमजोर बनाने वाली और असन्तोष को जन्म देने वाली है। अनागरिकों को राज्य की विधि-निर्माण नहीं

4. अरस्तू के अनुसार नागरिक न्यायाधीश भी है तथा विधि-निर्माण करने वाला भी। आधुनिक शासन-प्रणालियों में प्रत्येक व्यक्ति न्यायाधीश और विधि-निर्माता नहीं हो सकता। वह केवल अपने प्रतिनिधियों के निर्वाचन में भाग लेता है। साथ ही अरस्तू का वह विचार इस दृष्टि से भी स्वीकार्य नहीं है कि न्यायिक और विधायी शक्तियाँ एक ही हाथ में रहना शासन और स्वतन्त्रता की दृष्टि से अत्यन्त आवश्यक हैं। सम्बन्धित परिभाषा

5 अरस्तू ने नागरिकता की अत्यन्त सुकुचित परिभाषा दी है। केवल विधि-निर्माण और न्याय सम्बन्धी कार्यों में भाग लेने वाले व्यक्ति ही यदि नागरिक हों तो राजतन्त्र और कुलीनतन्त्र में नागरिकों की संख्या कितनी कम होगी? अरस्तू पर बल

6 अरस्तू ने नागरिकों के कर्तव्यों पर अधिक ध्यान दिया है, उनके अधिकारों का स्पष्टीकरण उसने नहीं किया है। 'नागरिक' शब्द स्त्री लिंग के दो समान पहलू हैं—एक तरफ कर्तव्य की छाप है तो दूसरी ओर उसे अधिकारों का मुकुट पहनाया गया है। अरस्तू ने नागरिकों की परिभाषा देते समय इस दूसरे पक्ष की अवहेलना की है। राज्यों की आन्तरिक विभाजन

7 अरस्तू ने नागरिकता सम्बन्धी अपने विचारों से राज्यों में कई वर्ग उपस्थित कर दिए हैं जिनसे राज्य की आन्तरिक स्थिति सुसंगत और शान्तिमय नहीं रह सकती है। राज्यों की आन्तरिक स्थिति

8 राज्य का उद्देश्य अधिकतम व्यक्तियों को लाभ पहुँचाना है—इसका स्वाभाविक अर्थ यह है कि अधिकाधिक मनुष्यों के अनुभवों और उनके पारस्परिक अन्तरो से लाभ उठाना चाहिए। यदि नागरिकता केवल उन्हीं व्यक्तियों को प्रदान की जाती है जिनके पास धन होने के कारण पर्याप्त अर्थात् है और ऐसे ही व्यक्ति शासन-कार्यों में भाग लेते हैं, तो इसमें कोई सन्देह नहीं कि ऐसे कानून अधिकतम सख्या में वर्गों जो धनी वर्ग के पक्ष में हैं। इसका फल यही निकलेगा कि जनतन्त्रीय शासन के स्थान पर वर्गतन्त्रीय शासन स्थापित हो जाएगा, धनवान व्यक्ति अधिक धनवान होते जाएँगे तथा दरिद्र व्यक्ति और अधिक दरिद्र बन जाएँगे। अरस्तू की इस व्यवस्था में शासन-शक्ति अल्पसंख्यक नागरिकों तक सीमित होकर बहुसंख्यक जनता के शोषण का साधन बन सकती है।

अरस्तू का नागरिकता सम्बन्धी यह विचार उसके राज्य के—जैविक स्वरूप सम्बन्धी सिद्धान्तों के भी विपरीत है। अवयव विभिन्न अंगों से मिलकर बनता है, हमारे शब्दों में राज्य व्यक्तियों और समुदायों से मिलकर बना है। अरस्तू एक प्रमुख वर्ग को नागरिकता से वंचित कर उसे काट कर फेंक देता है अथवा कार्य-शून्य बना देता है।

उपरोक्त दोषों के होते हुए भी अरस्तू का नागरिकता का विचार इस दृष्टि से उपयोगी है कि वह प्रत्येक नागरिक के लिए शासन में भाग लेना आवश्यक समझता है। यथार्थवादी होने के बावजूद वह मानता है कि नागरिकों के गुणों का निश्चय शासन-प्रणाली द्वारा होता है। लोकतन्त्र के उत्तम-नागरिक के गुण अल्पतन्त्र (Oligarchy) के नागरिक के गुणों से भिन्न होते हैं।

अरस्तू के कानून-सम्बन्धी विचार
(Aristotle's Conception of Law)

प्लेटो ने आदर्श दार्शनिक शासक प्राप्त न होने की दशा में अपने ग्रन्थ 'लॉज' में कानून को

सर्वोच्च स्थान देते हुए इसका विस्तृत प्रतिपादन किया है। अरस्तू ने भी अपने ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' में कानून को राज्य में अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान देते हुए इसके स्वरूप को भी माँसा की है।

"राज्य में सर्वव्यापक शासन का इस बात से घनिष्ठ सम्बन्ध है कि वह सर्वश्रेष्ठ व्यक्ति द्वारा शासित हो अथवा सर्वश्रेष्ठ कानूनों द्वारा, क्योंकि वह शासन अपने प्रजाजनों की भलाई के लिए कानून के अनुसार भी होता है। इसलिए, अरस्तू ने कानून की सर्वोच्चता को श्रेष्ठ शासन का एक चिह्न माना है, केवल एक अभाग्यपूर्ण आवश्यकता ही नहीं। प्लेटो ने 'स्टेट्समैन' में बुद्धिमान शासक के शासन और कानून के शासन को वैकल्पिक माना है। अरस्तू के विचार से प्लेटो की यह भूल है। बुद्धिमान से बुद्धिमान शासक भी कानून के बिना अपना काम नहीं चला सकता। इसका कारण यह है कि कानून निर्विकल्पीक होता है। किसी आदमी ने, चाहे वह कितना ही भला क्यों न हो यह निर्विकल्पीकता नहीं आ सकती। प्लेटो जिकिन्मा शास्त्र और राजनीति में अक्सर तुलना किया करता था। अरस्तू इस तुलना को गलत मानता है। अरस्तू के विचार से यदि राजनीतिक सम्बन्धों में स्वतन्त्रता की भावना रहती है तो राजनीतिक सम्बन्ध कुछ इस प्रकार का होना चाहिए कि प्रजाजन अपने निर्णय और दायित्व को न छोड़ दें। यह उसी समय सम्भव है जबकि शासक और शासित-दोनों की कानूनी स्थिति हो। कानून के उद्देश्य से रहित सत्ता मजिस्ट्रेट का स्थान नहीं लेती। लेकिन वह मजिस्ट्रेट की सत्ता को नैतिक महत्व प्रदान करती है। मजिस्ट्रेट की सत्ता का यह नैतिक महत्व इसके बिना प्राप्त नहीं हो सकता। सर्वव्यापक शासन प्रजाजनों के गौरव को कायम रखता है। व्यक्तिगत या निरंकुश शासन उसका गौरव नष्ट नहीं रखता। अरस्तू ने एकाधिक स्वल्प पर कहा है कि सर्वव्यापक शासक इच्छुक प्रजाजनों के ऊपर शासन करता है। वह सहमति के द्वारा शासन करता है और अधिनायक से बिल्कुल भिन्न होता है। अरस्तू जिस यथार्थ नैतिक विशेषता की बात करता है वह उतनी ही छलनामयी है जितनी कि आजकल के सिद्धान्तों में शासितों की सहमति, लेकिन इसकी वास्तविकता के ऊपर संदेह नहीं किया जा सकता।"

अरस्तू के विचार से सर्वव्यापक शासन में तीन मुख्य तत्त्व हैं—(1) यह शासन जनता अथवा सर्वव्यापक शासन की भलाई के लिए होता है, किसी वर्ग अथवा व्यक्ति विशेष की भलाई के लिए नहीं। (2) यह एक विधि-सम्मत शासन होता है अर्थात् यह शासन सामान्य विनियमों के अनुसार चलता है, मनमानी या स्वेच्छाचरी आज्ञापितियों के अनुसार नहीं। साथ ही यह शासन प्राचीन रीति-रिवाजों और सविधानिक रूढ़ियों का भी तिरस्कार नहीं करता। (3) यह इच्छुक प्रजाजनों का शासन है। यह केवल शक्ति द्वारा समर्थित निरंकुश शासन नहीं होता। उल्लेखनीय है कि यद्यपि अरस्तू ने सविधानिक शासन की इन विशेषताओं का स्पष्ट रीति से उल्लेख किया है तथापि उसने इनकी व्यवस्थित रूप से कहीं परीक्षा नहीं की है क्या यह पूरी पूर्ण है। उसने इस बात की भी परीक्षा नहीं की है कि इन तीनों में पारस्परिक सम्बन्ध क्या है। हाँ, अरस्तू इस बात में परिचित था कि हो सकता है कि शासन में इन तीनों में से एक विशेषता न हो। उदाहरणार्थ, अत्याचारी शासक निरंकुशता से अपनी प्रजा की, भलाई का कार्य कर सकता अथवा विधि-सम्मत शासन अनुचित रूप से किसी एक वर्ग के भाग पक्षपात कर सकता है। अरस्तू ने सर्वव्यापक शासन पर इतना जोर इसीलिए दिया कि वह 'नैतिक' के इस सुभाव से सहमत था कि कानून को एक अस्थाई व्यवस्था नहीं प्रत्युक्त नैतिक और सम्य जीवन की एक अपरिहार्य व्यवस्था मानना चाहिए।

कानून की सम्प्रभुता के समर्थक अरस्तू की कानून की परिभाषा व्यापक एवं सकारात्मक है। उनसे कानून को उन समस्त वस्तुओं का सामूहिक नाम दिया जिसके अनुसार व्यक्तियों से कार्य का नियमन होता है। वह कानून तथा विवेक-बुद्धि (Reason) को नमान तथा व्यवस्था की भविष्य में

उसके अनुसार विवेक-बुद्धि मानव-कार्यों के नियमन के लिए एक आध्यात्मिक बन्धन है। इस प्रकार एक तरह से नीति और कानून की समानार्थक सजाएँ हैं। अरस्तू के मत में नीति (Morality) के समान कानून का भी एक निश्चित लक्ष्य होता है जिसकी प्राप्ति के लिए राज्य के नागरिक प्रयत्नशील रहते हैं। उसकी मान्यता है कि नैतिक जीवन का उद्देश्य मद्गुणी जीवन को पाना है, कानून के अनुकूल जीवन का लक्ष्य न्याय को पाना है। इस तरह न्याय और सद्गुण दोनों एक ही हैं।

कानून के मूल-स्रोत के विषय में चर्चा करते हुए अरस्तू का कहना है कि इस सम्बन्ध में संहिताकार (Law-maker) का महत्त्वपूर्ण स्थान है, जो लिखित कानूनों को घोषित करने के साथ-साथ अलिखित प्रथाओं तथा सति-रिवाजों को भी चलाता है। इस तरह वह बताता है कि कानून का मूल स्रोत राजा न होकर संहिताकार है। यद्यपि दार्शनिक आधार पर वह इसमें परिवर्तन करने के पक्ष में है। वह कानून द्वारा मानव हृदय को सुधारना चाहता है और इसके लिए ऐसे शिक्षा के सिद्धान्तों का निर्धारण करता है जिससे नागरिकों में स्वतः कानून के अनुकूल आचरण करने के भाव उत्पन्न हो जाएँ। अरस्तू कानून द्वारा बाह्य आचरण को बदलने या परिवर्तन अथवा क्रान्ति का समर्थक नहीं है अपितु वह कानूनों के स्थायी तथा अपरिवर्तनशील होने के पक्ष में है। उसके अनुसार यदि मनुष्य स्वाभाविक रूप से बुरे कानूनों के अनुकूल आचरण करते हैं तो उनका स्थान उन अच्छी विधियों से उच्चतम हो जाता है, जिनकी आशा की जाती है। उसका विश्वास है कि परिवर्तनों द्वारा राज्य में अस्थिरता तथा अराजकता पैदा हो जाती है।

कानून के स्वरूप को बताते हुए अरस्तू का आगे कथन है कि आदर्श कानून प्राकृतिक (Natural) होता है। राज्य एक नैतिक समुदाय है। इसका मुख्य लक्ष्य मद्गुणी जीवन को पाना है अतः उसके लिए प्राकृतिक तथा स्थायी व अपरिवर्तनशील विधियों की आवश्यकता है। जहाँ एक वास्तविक राज्य का प्रश्न है उसमें अरस्तू के अनुसार कानून प्राकृतिक न होकर सविदा तथा लोकाचार पर आधारित होते हैं, परन्तु अरस्तू सविदा तथा लोकाचार पर आधारित कानूनों को प्राकृतिक विधियों तथा नियमों से सर्वश्रेष्ठ भिन्न नहीं मानता। उसका कथन है कि लोकाचार पर आधारित कानूनों के अन्तःस्थल में प्राकृतिक नियम सदैव छिपे रहते हैं तथा उनको पृथक्-पृथक् नहीं किया जा सकता है। इस प्रकार एक सर्वोत्तम राज्य के लिए अरस्तू प्राकृतिक तथा लोकाचार पर आधारित नियमों को महत्त्वपूर्ण स्थान देता है। सेबाइन के शब्दों में, "अरस्तू लिखित कानून से तथागत कानून को अधिक अच्छा समझता है और यहाँ तक मानने को तैयार है कि यदि केवल लिखित कानून का ही प्रश्न हो तो कानून को समाप्त करने की जेठों की योजना को स्वीकार किया जा सकता है लेकिन, अरस्तू स्पष्ट रूप से इस बात को असम्भव मानता है कि सर्वाधिक बुद्धिमान शासक का ज्ञान तथागत कानून से बेहतर होता है। सुक्रात और जेठो ने प्रकृति और रुढ़ि के बीच भारी अन्तर माना था और इसी कारण वे बुद्धिवाद अथवा तर्कवाद के भी कट्टर समर्थक बन गए थे। अरस्तू ने इस अन्तर को दूर कर दिया। एक श्रेष्ठ राज्य में राजनेता के विवेक को उस विवेक से अलग नहीं किया जा सकता जो उसके द्वारा शासित समाज के कानून और प्रथा दोनों में निहित होता है।" कानून को नैतिक और सत्य जीवन की एक अपरिहार्य व्यवस्था मानने सम्बन्धी दृष्टिकोण तब तक असम्भव है जब तक यह न मान लिया जाए कि अनुभव के साथ-साथ विवेक का भी विकास होता है और यह सामाजिक ज्ञान कानून और रुढ़ियों दोनों में निहित होता है।

अरस्तू के मतानुसार सविधान तथा सरकार एक है और वह सविधान के लिए कानूनों की आवश्यकताओं पर बल देता है अर्थात् वह विधियों को सविधान के लिए आवश्यक मानता है। अरस्तू चाहता है कि सरकार कानून की मन्त्रमुना (Sovereignty of Law) के अन्तर्गत रहे। सरकार चाहे एक व्यक्ति की हो या अनेक की, उसे स्वार्थ-हित रखने के लिए विधियों का होना अनिवार्य है। अरस्तू आदर्श राजा या देवत्व प्राप्त व्यक्ति को कानून के अधीन नहीं करना चाहता परन्तु साथ ही किसी

व्यक्ति को शासन-विधि के प्रभाव में पूर्णतः मुक्त भी नहीं रहना चाहता। आदर्श राज्य में जब ममरन कार्य बुद्धि विवेक में करते पड़े तो वे कानून के अनुसार ही होंगे क्योंकि कानून और बुद्धि विवेक एक हैं। यही कारण है कि अरस्तु के अनुसार एक व्यक्ति को सरकार की विधि की सम्प्रभुता को स्वीकार करना चाहिए और उस व्यक्ति को कानून की कमियाँ तथा कमजोरियों को दूर करने का पूर्ण अधिकार होना चाहिए। परन्तु अरस्तु उस मत पर स्थिर न रहते हुए उसके विपरीत एक-दूसरे मत का प्रतिपादन करता है। उस दूसरे मत के अनुसार वह कृषियों तथा कस्बेवालों को दूर करने का अधिकार एक व्यक्ति को न देकर प्रत्येक व्यक्ति को देता है। अपने उस मत के पक्ष में उम्मा कहता है कि व्यक्ति चाहे कितना ही योग्य एवं मद्गुणी क्यों न हो लेकिन वह यह गारण्टी नहीं दे सकता कि उसका पुत्र अथवा उत्तराधिकारी भी योग्य एवं मद्गुणी होगा और यही ध्यान में रखते हुए अरस्तु कानून की सम्प्रभुता स्थापित करता है तथा राज्य की सर्वोच्च मन्ता को कानून में मर्गादा-रेखा के अन्तर्गत बाँधता है।

अरस्तु का मत है कि कानून मानव को पूर्ण बनाने के लिए आवश्यक है, क्योंकि कानून युगों के मनुष्य-अनुभवों तथा बुद्धिमत्ता का साक्षर रूप है। उसके ही शब्दों में "सामाजिक बुद्धिमत्ता का महत्ता हृषा सग्रह कानून और परम्परा में निहित है।" कानून में एक ऐसा निराहार गुण है जिसे बुद्धिमान् से बुद्धिमान् व्यक्ति भी प्राप्त नहीं कर सकता। कानून का शासन केवल भगवान् और बुद्धि का शासन है, किन्तु मनुष्य के शासन में कुछ अंगों में मनुष्य (प्राकृतिक भावनाओं) का भी शासन है। कानून सब प्रकार की वागमना से रहित विवेक है और उस प्रकार का विवेक सामाजिक प्रथाओं में भी अभिभूत हो जाता है। जो नैतिक आवश्यकताएँ कानून को अनिवार्य बनाती हैं, वे राज्य के नैतिक प्रादुर्गों के रूप में भी मान्य होनी चाहिए। इसका अभिप्राय यह है कि मनुष्य-राजनीतिक शासन में राजाजन को कानून की अधीनता स्वीकार करनी चाहिए, उनमें स्वतन्त्रता की भावना होनी चाहिए और शासन उनकी महामति पर आधारीत होना चाहिए।

(4) अरस्तु की न्याय सम्बन्धी धारणा

(Aristotle's Conception of Justice)

अरस्तु ने 'पोलिटिक्स' में न्याय सम्बन्धी अपने विचारों का वर्णन किया है। यूनान के प्राय सभी विचारक न्याय की महत्ता को स्वीकार करते थे और अरस्तु भी उन विचारों में अछूता नहीं बच सका है। प्लेटो के समान वह भी न्याय को राज्य के लिए महत्वपूर्ण स्वीकार करता है। वह भी न्याय का अर्थ "नैक कार्यों को व्यवहार रूप में प्रकट करना" बनाता है, लेकिन दोनों के न्याय के स्वरूप में कुछ भिन्नता है।

अरस्तु के अनुसार सम्पूर्ण ज्ञान का उद्देश्य 'गोल्डन कन्वर्ग' है। न्याय ममस्त गुणों का समूह है। वह न्याय का स्वरूप स्पष्ट करने के लिए इसके दो भेद करता है—(1) सामान्य न्याय—(General Justice), (2) विशेष न्याय (Particular Justice)।

सामान्य न्याय में उम्मा आशय, पड़ोसी के प्रति किए जाने वाले भलाई के सभी कार्यों से है। सामान्य न्याय में नैतिक गुण एवं अच्छाई के सब काम आ जाते हैं। अच्छाई के सभी कार्यों—सभी मद्गुणों (Virtues) तथा समग्र साधुता (Righteousness) को ही अरस्तु सामान्य न्याय समझता है।

विशेष न्याय से अरस्तु का तात्पर्य भलाई के विशेष-रूपों से है। इस न्याय को वह आनुपातिक समानता के अर्थ में लेता है। इसका अर्थ यह है कि जिस व्यक्ति को जो भिन्नता-सम्बन्ध, उसकी प्राप्ति इस कोटि में अस्वी है—विशेष न्याय को अच्छी तरह से समझने की दृष्टि में अरस्तु इसे पुनः दो उपभेदों में बाँटता है। ये निम्नलिखित हैं—

(क) वितरणात्मक न्याय (Distributive Justice)—राज्य को चाहिए कि वह अपने नागरिकों में राजनीतिक पदों, सम्मानों तथा अन्य लाभों और पुरस्कारों का बँटवारा या वितरण न्यायपूर्ण रीति में करे। अरस्तु निरपेक्ष समानता के पक्ष में नहीं है। उसके अनुसार जो योग्य है उसको

ही वही पद, स्थान या सम्मान मिलना चाहिए। सम्माननीय पदों पर किसी वर्ग विशेष की वपौती नहीं होनी चाहिए। राजकीय पदों को वर्ग विशेष को ही दिया जाना राज्य में गम्भीर दोष उत्पन्न करने की भूमिका तैयार करना है। अतः अरस्तू इन्हें आनुपातिक समानता के आधार पर (On the basis of proportionate equality) वितरित करना चाहता है।

राज्यों में जो अन्तर-पाय जाता है उसका एकमात्र आधार शासक वर्ग का स्वरूप ही नहीं होता वरन् राज्यों में पदों एवं अधिकारों के वितरण का उपरोक्त सिद्धान्त भी होता है। अरस्तू के इस विभाजित या वितरणात्मक सिद्धान्त को सामान्यतः इस प्रकार स्पष्ट किया जा सकता है—मान लीजिए, अ, ब, स, द आदि अपनी व्यक्तिगत सेवा एवं गुण द्वारा राज्य के हित में अपनी देन देते हैं। अतः राज्य की ओर से उन्हें दिया जाने वाला पुरस्कार अर्थात् पद एवं सम्मान भी उनकी देन के अनुपात में होना चाहिए। यदि इनका योगदान असमान है तो पुरस्कार भी असमान होना चाहिए, अर्थात् 'अ' राज्य के लिए जिस मात्रा में योगदान देता है यदि 'ब' और 'स' उसके समान या उससे कम या उससे अधिक योगदान देते हैं तो 'अ' को प्राप्त होने वाले पुरस्कार के समान या उससे कम या उससे अधिक मात्रा में उचित अनुपात की ध्यान में रखते हुए 'ब' और 'स' को भी पुरस्कार मिलने चाहिए।

उपरोक्त उदाहरण से स्पष्ट है कि अरस्तू के 'वितरक' न्याय का सम्बन्ध राज्य के पदों और पुरस्कारों के वितरण से है। अरस्तू प्रत्येक व्यक्ति को ये पद और पुरस्कार उस मात्रा में अनुपात में देना चाहता है जिस मात्रा में उसने अपनी योग्यता और धन से राज्य को लाभ पहुँचाया है। अरस्तू का मत है कि यह एक ऐसी न्यायपूर्ण व्यवस्था है जो समाज में सधर्ष और कलह को घटाने वाली है। सिन्क्लेयर के शब्दों में अरस्तू की इस भावना को हम इस प्रकार प्रस्तुत कर सकते हैं—'चूँकि न्याय और मैत्री राज्य के नैतिक आधार हैं, अतः अन्याय और कुदृष्टि, असन्तोष एवं अस्थिरता के सर्वाधिक प्रभावशाली कारण हैं। आनुपातिक समानता और निष्पक्ष व्यवहार की अनुपस्थिति न्याय के अभाव की ओर ले जाने वाली है और नगर को टुकड़ों-टुकड़ों में विखेर देती है। जब समाज के एक पक्ष को यह विश्वास हो जाता है कि उनके अधिकारों को इन्कार किया जा रहा है और उसके प्रति न्याय नहीं किया जा रहा है तो कोई मैत्री भावना नहीं रह सकती।'¹

अरस्तू के अनुसार वितरणात्मक न्याय का सिद्धान्त सब राज्यों में समान नहीं होता। इस सिद्धान्त के अधिष्ठान की सामान्य रूप से सभी व्यक्ति मान लेंगे लेकिन व्यक्तिगत गुण और राज्य के हित में योगदान के मापदण्ड के विषय में भ्रम भेद होंगे। भिन्न प्रकार के शासन न्याय को मापने हेतु भिन्न मापदण्ड का प्रयोग करते हैं। अरस्तू ने विभिन्न शासनों के अन्तर्गत अपनाए जाने वाले मापदण्डों का इस प्रकार वर्णन किया है—

1. अमिजाततन्त्रवादियों की धारणा है कि सदाचारी व्यक्ति अपने सदाचार द्वारा राज्य का कल्याण करते हैं, अतः राज्य के पद एवं शक्ति उनको ही मिलनी चाहिए।

2. धनिकतन्त्रवादियों का कहना है कि धनिक व्यक्ति ही राज्य को सबसे अधिक योगदान देते हैं, अतः वे ही राज्य के पद एवं शक्ति के अधिकारी हैं।

3. समुहतन्त्रवादियों का दावा है कि स्वतन्त्रता एवं समानता को आधार मानकर राज्य के पदों का वितरण होना चाहिए।

अरस्तू का विचार है कि न्याय के इस सिद्धान्त के आधार पर किसी शासन प्रणाली को उत्कृष्ट या निम्न माना जा सकता है। उसने इस आधार पर सर्वोच्च स्थान राजतन्त्र को दिया क्योंकि इसमें सर्वोच्च सदाचार का पालन होता है। उसके अनुसार दूसरा कम अभिजाततन्त्र (Aristocracy)

॥ है जिसमें अन्ध-मदमस्मर का पालन किया जाता है और दूसरे क्रम पर प्रजा राज्य या मध्यम-गोविन्द (Polity) आता है जिसमें साधारण सदाचार को मानकर पदों का वितरण किया जाता है। शासन के विकृत स्वरूपों में वह समूहान्त (Democracy) को सर्वोच्च मानता है। इसके बाद उसकी दृष्टि में वर्णिकान्त और निरकुश राजतन्त्र (Oligarchy and Tyranny) है।

अरस्तू का कहना है कि न्याय के अनुसार, धन, स्वतन्त्रता एवं संप्रतिता-आदि-को-आधार-त-मानकर सद्गुण (Virtue) को आधार मानना चाहिए। उसकी मान्यता है कि हम एक गुणशाली व्यक्ति से हर प्रकार के गुण प्राप्त कर सकते हैं। इसके अतिरिक्त हमें यह भी देखना चाहिए कि व्यक्ति ने समाज के लिए क्या किया है। इस सिद्धान्त के द्वारा सद्गुणी व्यक्ति को सरलता से खोजा जा सकता है जेम्मे नैतिक, बौद्धिक एवं सैनिक आदि सभी तत्त्व मिल जाएँगे। इस तरह राज्य के पदों को गुणों के आधार पर विभक्त करना चाहिए और यही सच्चा वितरणात्मक न्याय है।

बहुत कुछ तर्क-वितर्क के बाद अरस्तू इस विचार की ओर झुकता है कि सर्वोच्च शक्ति जनता के हाथ में होनी चाहिए। वह 'पॉलिटिक्स' में लिखता है—“यही सिद्धान्त स्वीकार करने योग्य है कि सर्वोच्च शक्ति कुछ थोड़े से व्यक्तियों के हाथ में न होकर जनता के हाथ में होनी चाहिए।” यह सिद्धान्त प्रथम आपत्तियों से मुक्त नहीं है, फिर भी इसमें एक सत्य का अंश निहित है। अरस्तू का मत है कि ऐसा करने से राज्य को स्थायित्व प्रदान किया जा सकेगा। शक्ति जनता के हाथों में न होने पर जन-साधारण में असन्तोष उत्पन्न होने का भय बना रहेगा अतः क्रान्ति से बचने के लिए सर्वोच्च शक्ति को जनता के हाथ में सौंपना उचित है। इस सिद्धान्त का समर्थन करके अरस्तू सार्वभौमिकता के सिद्धान्त का समर्थन करता है। इस तरह एक आधुनिक विचार के निकट आते हुए वह कहता है कि, प्रत्येक वर्ग समाज एवं राज्य की कुछ-न-कुछ सेवा अवश्य करता है, अतः हमें उस सेवा का मूल्य अर्पण करके उसी अनुपात में पदों को बाँट देना चाहिए। अरस्तू का मुख्य ध्येय राज्य को स्थायित्व प्रदान करना है और इसलिए उसने न्याय के वितरणात्मक सिद्धान्त की रचना की है।

दो-दो (स) सशोधनात्मक या सुधारात्मक न्याय (Rectificatory or Corrective Justice)—सुधारात्मक न्याय एक नागरिक के दूसरे नागरिक के सम्बन्ध को नियन्त्रित करता है। यह मुख्य रूप में अभावनात्मक (Negative) है। राज्य के विभिन्न सदस्यों के पारस्परिक व्यवहार से उत्पन्न होने वाले दोषों को ठीक करके उनमें यह सशोधन करता है।

सशोधनात्मक न्याय का परिष्कारक न्याय भी दो प्रकार का है—

(1) प्रथम प्रकार के न्याय को ऐच्छिक कह सकते हैं, जिसमें विभिन्न सन्धियों समझौते द्वारा एक व्यक्ति दूसरे से करता है। उनके तोड़ने पर न्यायालय इनको ठीक करता है।

(2) दूसरे प्रकार का न्याय अनैच्छिक होता है, जबकि कोई नागरिक किसी दूसरे को कष्ट पहुँचाने की कोशिश करता है, तो राज्य कण्ठ उठाने वाले व्यक्ति की सुनवाई करता है, अपराधी को दण्ड देता है।

अरस्तू के सशोधनात्मक न्याय के द्वारा राज्य का वह सामञ्जस्य पुनर्स्थापित हो जाता है जो नागरिकों के अनाधिकार आचरण के कारण बिगड़ जाता है।

अरस्तू व प्लेटो के न्याय सम्बन्धी विचारों की तुलना

(1) जहाँ प्लेटो के अनुसार न्याय का अर्थ है व्यक्तियों द्वारा अपनी योग्यता के अनुसार राज्य में अपने-निश्चित कार्य करना, वहीं अरस्तू के वितरक न्याय के सिद्धान्त से आज्ञा है—राज्य की सेवा में लगाई गई रीति राज्य को दी गई अर्थात् व्यक्तिगत योग्यता या वनराशि के आधार पर राज्य से पद या पुरस्कार प्राप्त करना।

(2) प्लेटो के न्याय सिद्धान्त में कर्तव्य को अधिक महत्त्व दिया गया है जबकि अरस्तू के सिद्धान्त में अधिकारों का पुट ज्यादा है। प्लेटो समाज को अंश-विभाजन एवं कार्य के विशेषीकरण के अनुसार बाँटता है, अरस्तू आनुपातिक समानता को लेकर चलता है।

(3) अरस्तू सामान्य न्याय व विशिष्ट न्याय में भेद करता है। प्लेटो इस प्रकार के किसी भेद को नहीं मानता। 'रिपब्लिक' में चित्रित आदर्श राज्य में प्लेटो का न्याय अरस्तू के पूर्ण न्याय या सामान्य न्याय के समान है। उसमें विविध न्याय की कल्पना को जोड़कर अरस्तू ने न्याय की व्याख्या को अधिक विस्तृत कर दिया है।

(4) अरस्तू की न्याय कल्पना प्लेटो की न्याय कल्पना से अधिक स्पष्ट, विशद और वैज्ञानिक है।

कुछ विद्वानों ने अरस्तू के विवरणात्मक न्याय की आलोचना की है। वे आधुनिक दृष्टि से इसे व्यावहारिकता नहीं मानते। यद्यपि आजकल विवरणात्मक न्याय के आधार पर प्रद नहीं दिए जाते किन्तु फिर भी सिद्धान्त के अन्तर में छिपी हुई मूल्यता और न्याय-भावना में सन्देह महत्त्वपूर्ण है।

(5) अरस्तू के शिक्षा सम्बन्धी विचार (Aristotle's Conception of Education)

शिक्षा एक ऐसा साधन है जिसके द्वारा व्यक्ति की अन्तर्निहित जड़ियों का विकास होता है। शिक्षा द्वारा व्यक्ति में निहित प्राणविक वृत्तियों का शुद्धिकरण एवं परिमार्जन होता है। शिक्षा के द्वारा व्यक्ति की आत्मा को पवित्र बनाया जा सकता है। वह राज्य में अपने अधिकारों और कर्तव्यों को जान पाता है।

यूनान के प्रायः समस्त दार्शनिकों ने शिक्षा को बड़ा महत्त्व दिया है। यूनान की सभ्यता और मस्कृति में इसका एक विशेष महत्त्वपूर्ण स्थान रहा है। प्लेटो और अरस्तू जैसे महारथियों ने शिक्षा-व्यवस्था पर बड़े मनोयोग से विचार करके अपने मत प्रकट किए हैं। *Politics*

अरस्तू ने अपने शिक्षा सम्बन्धी विचारों का दिवेचन 'पॉलिटिक्स' की पाँचवी पुस्तक में किया है। प्लेटो के अनुसार वह भी, नागरिकों के चरित्र निर्माण के लिए शिक्षा को आवश्यक मानते हैं। उनके अनुसार शिक्षा सर्वोत्तम अथवा आदर्श राज्य के लिए एक अनिवार्य तत्त्व है। आदर्श राज्य के निर्माण और स्थायित्व के लिए उपयुक्त शिक्षा-पद्धति परम आवश्यक है। अरस्तू की शिक्षा का उद्देश्य नागरिकों को मद्रिधान के अनुकूल बनाना है ताकि राज्य और उनमें किसी प्रकार का विभेद न रह जाए और नागरिकों के मानसिक स्वय की भी उन्नति हो जाए। इसी दृष्टि से इसके अनुसार शिक्षा व्यक्तिगत क्षेत्र में न होकर राज्य के क्षेत्र में होनी चाहिए।

शिक्षा के तीन मूल सिद्धान्त

(1) राज्य के निवासियों को इस प्रकार की शिक्षा में शिक्षित करना है जिसमें राज्य के नासी स्वय को राज्य का योग्यतम सदस्य बनाकर स्वय का और राज्य का विकास कर सक। वह सब नागरिकों के लिए एक जैसी शिक्षा की व्यवस्था करता है।

(2) अरस्तू के अनुसार शिक्षा राजनीति का एक अंग है, अतः इसका एक राजनैतिक उद्देश्य है, जिनकी प्राप्ति तभी हो सकती है जब शिक्षा राज्य के नागरिकों को चरित्रवान और नैतिक बनावे।

(3) शिक्षा नागरिकों को मद्रिधान के अनुकूल बनाए।

अरस्तू की शिक्षा का मनोवैज्ञानिक आधार

अरस्तू का कहना है कि शिक्षा का उद्देश्य सर्वांगीण विकास होना चाहिए। इस सम्बन्ध में उनमें भी प्लेटो की भाँति मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण को आधार बनाकर शिक्षा का विशेषण किया है।

विद्या का परम उद्देश्य आत्म-निष्ठान्ता है। योने धर्म के अनुसार मनोवैज्ञानिक शक्तिविकास में मानव-आत्मा के इस विकास के तीन मंथन-मंथनानि हैं—

(1) प्राकृतिक गुणों का सोपान (Stage of Natural Endowment) — प्रथम सोपान के अन्तर्गत प्राकृतिक या गुण-यत्न-परम्परागत विधायनाधी की अनुज्ञा रहती है। अनुज्ञा: शिक्षा प्रणाली प्राकृतिक गुणों में जायदा की परिचयन का सकती है, किन्तु धर्म प्रणाली शिक्षा योजना द्वारा इन गुणों में परिचयन नान के लिए प्रयत्नशील है। उमका अनु है कि नवजात निष्ठाओं की आनुवंशिक प्रवृत्तियों की गतिविधि की सर्वोत्तम राज्य के गुणों के अनुज्ञान मोश जा मरता है। यदि विद्या-सम्बन्ध और जनसमता पर नियन्त्रण रखा जाए तो निश्चय ही कुछ गुणों में प्रभावित किया जाना सम्भव है।

(2) स्वाभाविक प्रवृत्तियों का सोपान (Stage of Innate Tendencies) — आत्म-विकसन के दूसरे सोपान में स्वाभाविक प्रवृत्तियों की प्रमाणता रहती है। उमका विचार है कि इस स्तर पर शिक्षा-व्यवस्था का उपयोग करके उनमें अच्छे परिणाम निकाले जा सकते हैं अर्थात् इन प्रवृत्तियों की शिक्षा प्रणाली के अन्तर्गत सरलता में लाया जा सकता है। यह सोपान भावना-प्रधान और जीवन का सुकामन काल होता है। इस काल में अपनी संभावना-रक्षा में रहना है। बुद्धि उतनी परिपक्व नहीं होती कि वह कोई उचित निर्णय ले सके। किशोर व्यक्ति के ममक्ष प्रगल्भ इच्छाएं और भावनाएं रहती हैं जिनमें वह बर-उमके-मय-ले-विचरित-हो-जाते का भय रहता है। यत यह उचित है कि शिक्षा द्वारा उसकी भावनाओं और इच्छाओं को नियन्त्रित किया जाय। किशोरों को विवेकशील व्यक्तियों के नियन्त्रण में रखा जाना उपयुक्त है। उपयुक्त शिक्षा द्वारा उनके मनमानस में ऐसा वातावरण उत्पन्न किया जा सकता है जिनमें उनमें सहन, मयम आदि नुस्खों का विकास हो सके तथा उनकी इच्छाओं पर अकुल स्थापित हो जाए। अरस्तू का निश्वास है कि इस काल में दो गई उपयुक्त शिक्षा किशोरों को सुमाग पर चलन को प्रेरित करेगी, उनकी बुद्धि को प्रखरता प्रदान करेगी। अरस्तू चाहता है कि इस स्तर पर शिक्षा अपने आदर्श शिक्षण पद्धति द्वारा किशोरों में कुछ ऐसी विशेषताएं उत्पन्न कर दे कि उनकी छाप जीवन-पर्यन्त बनी रहे।

(3) बौद्धिक आत्म-निरणय का सोपान (Stage of Rational Self determination) — इस अवस्था में मनुष्य कोई कार्य आवेग या आवेग के ब्रह्मीभूत होकर नहीं करता है, बरन् अपनी बुद्धि एवं तर्क का अवलम्बन लेता है। इस समय शिक्षा द्वारा व्यक्ति के विवेक और तर्क को प्रशिक्षित किया जाना चाहिए और मनुष्य को अपनी विवेक और तर्क-शक्ति से परिचित कराकर इनका उपयोग करने के लिए तत्पर करना चाहिए। अरस्तू की मान्यता है कि स्तर पर समुचित शिक्षा द्वारा सत्य की महत्ता में परिचित होकर व्यक्ति उसका पाने के लिए प्रयत्नशील हो उठता है। यदि व्यक्ति अपने शाश्वत सत्य माधन पथ पर अग्रसर रहता है तो अन्ततः उसे जीवन की पूर्णता प्राप्त होती है। अरस्तू का विचार है कि जिस तरह राज्य अपने विकास की विभिन्न मजिलों को पार करके अपने आदर्श रूप-या अपनी पूर्णता को प्राप्त होता है, उन्नी भांति मानव-आत्मा भी विकास के विभिन्न सोपानों को पार करके अपने आदर्श रूप को प्राप्त करती है अर्थात् अपने शिखर पर पहुँचती है।

अरस्तू की शिक्षा का उद्देश्य

जहाँ प्लेटों के आदर्श राज्य की शिक्षा का एकमात्र उद्देश्य 'सद्गुणों की प्राप्ति' था वहाँ अरस्तू का किंचित् भिन्न दृष्टिकोण है। अरस्तू की सम्मति में शिक्षा का उद्देश्य यह है कि व्यक्ति की भावनात्मक शक्तियों को इतना जाग्रत कर दिया जाए जिससे बुद्धि अथवा विवेक को विकास का अवसर मिले सके। अरस्तू की शिक्षा का उद्देश्य लोगों को उत्तम नागरिक बनाना है। नागरिकों को आशा-पालन करने और शासन करने की शिक्षा दी जानी चाहिए। अरस्तू चाहता है कि राज्य में शिक्षा की

ऐसी व्यवस्था की जाए कि प्रत्येक व्यक्ति को अपने विवेक को विकसित करने का अवसर मिले। यदि व्यक्ति के विवेक का पूर्ण विकास होगा तो उसमें सद्गुण उत्पन्न हो जाएंगे। व्यक्ति का यह विवेक तत्त्व उसे जीवन में शान्ति की प्राप्ति कराएगा और उसे सत्यम्, शिवम्, सुन्दरम् की ओर अग्रसर करेगा। सार रूप में कहना चाहिए कि अरस्तू की शिक्षा का उद्देश्य व्यापक एवं सार्वभौमिक है।

शिक्षा का राज्य द्वारा नियन्त्रण

अरस्तू के विचार से शिक्षा का उत्तरदायित्व राज्य पर होना चाहिए, क्योंकि (1) इससे राज्य की शासन-व्यवस्था को ज्ञान पहुँचाने की सम्भावनाएँ धूमिल हो जाएँगी और वह शिक्षा द्वारा नागरिकों को अपनी शासन-व्यवस्था के लिए अनुकूल सजि में ढाल सकेगा, तथा (2) राज्य अपनी शिक्षा-व्यवस्था द्वारा श्रेष्ठ नागरिकता का विकास कर सकेगा और इस प्रकार अपने विशिष्ट लक्ष्य की पूर्ति की दिशा में चढ़ सकेगा। अरस्तू शिक्षा पर राज्य का नियन्त्रण चाहता है क्योंकि शिक्षा को अपने अधिकार में लेकर ही राज्य सभी नागरिकों को समान मानते हुए उनके विकास में भी समानता का निर्देशन कर सकता है। राज्य की दृष्टि में उसके सभी सदस्य समान हैं, अतः राज्य अपने सदस्यों के लिए जो कुछ भी व्यवस्था करेगा वह सबके लिए होगा, उसका उद्देश्य भी एक ही होगा। व्यक्तिगत संस्थाओं द्वारा शिक्षा का ऐसा आयोजन सम्भव नहीं है, क्योंकि उनके उद्देश्यों में विभिन्नता होती है। अरस्तू राज्य में प्रतिष्ठा प्राप्त करने के लिए ही प्रकार की शिक्षण व्यवस्था को आवश्यक मानता है और यह केवल तभी सम्भव है जब शिक्षा पर राज्य का नियन्त्रण हो। नागरिक भावनाओं के स्वामी नहीं हैं अपितु वे तो राज्य के अधीन तथा राज्य की वस्तु हैं। इसलिए उन्हें राज्य द्वारा ही शिक्षा ग्रहण करनी चाहिए।

अरस्तू यह भी चाहता है कि शिक्षा नि शुल्क, अनिवार्य और सार्वभौमिक हो, क्योंकि अशिक्षित मनुष्य राज्य के लिए भार है, अशिक्षित स्त्रियाँ सकट के समय भय का कारण बन जाती हैं और अशिक्षित बालक अपनी नैतिक एवं मानसिक शक्तियों का विकास नहीं कर पाते। अरस्तू इस पक्ष में भी है कि राज्य द्वारा नियन्त्रित शिक्षण-व्यवस्था में नैतिक प्रशिक्षण को मुख्य स्थान दिया जाए। व्यक्ति और नागरिक में कोई अन्तर नहीं होता, "अच्छा व्यक्ति ही अच्छा नागरिक होता है। नैतिक प्रशिक्षण द्वारा व्यक्ति को अच्छा बनाए जाना आवश्यक है, क्योंकि तभी वह स्वयं अच्छा जीवन व्यतीत करेगा और राज्य को अच्छा बनाने में योग देगा।"

अरस्तू की शिक्षा का स्वरूप या उसकी रूपरेखा

प्लेटो और अरस्तू दोनों को ही इस बात का भारी क्षोभ था कि जहाँ कि स्पाटा में बालकों की शिक्षा के लिए बड़ी उत्तम योजना थी वहीं एथेन्स इस दृष्टि से पिछड़ा हुआ था। इसलिए इन दोनों महान् दार्शनिकों ने अपने नगर राज्य के बालकों और युवकों की शिक्षा के लिए अति व्यापक योजनाएँ प्रस्तावित कीं और अरस्तू ने ऐसे उपायों का सुझाव दिया। राबर्ट यूलिच (Robert Ulich) के अनुसार, प्लेटो और अरस्तू ने ऐसे उपायों का सुझाव दिया जिनका अभिप्राय बालकों और युवकों की शिक्षा तथा उनके पालन-पोषण में क्रान्तिकारी परिवर्तन लाना था।

अरस्तू ने अपनी शिक्षा-योजना का शीर्षक भी से किया है जब से बालक अपनी माँ की गोद में रहता है। यह बच्चे का जन्म होने के बाद से ही उसकी शारीरिक और नैतिक शिक्षा की विस्तृत व्यवस्था करता है। वह इसका एक विशेष कार्यक्रम प्रस्तुत करता है। अरस्तू की शिक्षा योजना सप्तवर्षीय परिकल्पना (Cycle of Seven-Years) के साथ है। उसकी शिक्षा योजना को तीन भागों में बाँटा जा सकता है जो इस प्रकार हैं—

(1) जन्म से सात वर्ष तक—यह शिशु काल है। इसकी पहली दशा में अरस्तू बालक के भोजन, अंग-संचालन और ठण्ड का अभ्यासी बनाने पर बल देता है। इसमें उसका उद्देश्य यह है कि

वह एक-महिण वन मके। जिन को दूसरी प्रवस्था 5 वर्ष तक की है जिसमें बच्चों के शारीरिक गठन की धीरे-धीरे ध्यान देना बताया जाता है। अरस्तू का कहना है कि इस समय बालकों पर पेहोई का बोझ नहीं होना चाहिए बल्कि विभिन्न मनोरंजन खेलों को व्यवस्था होनी चाहिए ताकि बच्चों का उचित धन-मनवान हो सके। अरस्तू के अनुसार उन्हें ऐसी कहानियाँ सुनानी चाहिए जो ऐसे ऐसे विचारों को प्रेरित करे जो उनके भावी जीवन के लिए नैतिक बनाने में सहायक हों। वह बच्चों को पुनर्गति में उन्नति पर प्रेरित करने के लिए कहता है कि बच्चों को न तो गतिविधियाँ सुनने देनी चाहिए और न ही अश्लील चित्रों को देखने के लिए। प्राथमिक की तीसरी अवस्था 5 से 7 वर्ष तक की है जिसमें भी बालकों की अश्लील एवं नुरी प्रवृत्तियों के प्रभाव में रक्षा करनी चाहिए। अरस्तू के अनुसार राज्य की चाहिए कि वह प्रचलित चित्रों और नाटकों पर प्रतिबन्ध लगा दे तथा ऐसा प्रबन्ध करे कि कहीं भी अश्लील और अश्लील कार्यों की प्रतिकृति करने वाली प्रतियाँ बिक्रय न हो। केवल परिपक्व अवस्था (Matured) के स्त्री-पुरुषों की पूजा के लिए बने हुए देव मन्दिरों को केवल उनका अग्रवाद मानता है। अरस्तू का यह कहना है कि 7 वर्ष तक बालकों की शिक्षा परिवार में ही माँ-बाप के पास होनी चाहिए। नैतिक भावों-उत्तम-बौद्धिक शिक्षा प्रारम्भ करनी चाहिए।

(2) 8 से 14 वर्ष तक—शिक्षा के इस द्वितीय मोड़ान में अरस्तू ने शरीर गठन पर विशेष ध्यान देने का विधान बल दिया है। उसका विचार है कि छात्रों को जिम्मास्टिक द्वारा अपने शरीर को बर्बाद होना चाहिए जैसा कि स्पोर्ट्स के लोग का भाव है कि इस काल में कठोर शारीरिक शिक्षा नहीं है। उसका यह भी कहना है कि इस आयु में नर्क को कम मजबूत देने हुए किशोरों के नैतिक विकास की धीरे-धीरे ध्यान देना चाहिए। साथ ही पद्य, निर्माण, चित्रकला, मृगीत आदि की शिक्षा को महत्त्व देना चाहिए। अरस्तू इस अवधि में मृगीत की शिक्षा को प्रधान करता है। नैतिक जीवन की उन्नति की दृष्टि से वह मृगीत को बहुत महत्त्वपूर्ण स्थान देता है।

(3) 15 से 21 वर्ष तक—यह अवधि शिक्षा की तीसरी सीढ़ी है। इस अवधि में छात्रों को उन नगरों के स्वरूप के अनुरूप प्रशिक्षित किया जाना चाहिए जिनकी अधीनता में उन्हें रहना है। इसके अनुरूप छात्रों के मानसिक एवं शारीरिक विकास की धीरे-धीरे ध्यान दिया जाना चाहिए। अरस्तू ने छात्रों के अधिकतम मानसिक विकास के लिए अवधि के प्रारम्भिक तीन वर्षों में निरन्तर गम्भीर अध्ययन की व्यवस्था की है। इस अवधि में छात्रों के मस्तिष्क के विकास की धीरे-धीरे ध्यान दिया जाना चाहिए और अध्ययन विषयों में गहनता, निष्ठा, चित्रकला, मृगीत, अंकगणित आदि गणित आदि अवश्य होने चाहिए। इन तीन वर्षों की अवधि के उपरान्त छात्रों में अवधि के दौरान कठिन परिश्रम और व्यायाम कराया जाना चाहिए। उनको सैनिक प्रशिक्षण दिया जाना चाहिए।

(शिक्षा के इन तीनों मोड़ान में अरस्तू ने शैक्षणिक या मानसिक एवं शारीरिक गठन स्वरूप दोनों ही प्रकार की शिक्षा पर पर्याप्त बल दिया है। मानसिक और शारीरिक प्रशिक्षण को दो अलग-अलग भागों में रखने का कारण बताते हुए अरस्तू ने कहा है कि "मस्तिष्क और शरीर से एक ही मध्य में कार्य किया जाना उपयुक्त नहीं।" दो विभिन्न प्रकार के कार्य स्वाभाविक रूप से विभिन्न और बरोधी परिणाम उत्पन्न करते हैं। शारीरिक कार्य मस्तिष्क को कुण्ठित बनाता है तो मानसिक कार्य शारीरिक वृद्धि को रोकता है। अरस्तू की इस शिक्षा का कार्यक्रम 21 वर्ष की अवस्था पर समाप्त होता है। लेकिन अरस्तू इसका अर्थ यह नहीं लेता कि शिक्षा की अवधि 21 वर्ष तक की ही होती है। इसके अनुसार शिक्षा जीवन का एक क्रम है जो जन्म से प्रारम्भ होकर जीवन के अन्त तक चलता हुआ है।

जैदों की सम्पूर्ण शिक्षा योजना एक सुनियोजित, अनिवार्य शिक्षा प्रणाली को प्रस्तुत करती है। शिक्षा की दृष्टि से भी वह मध्यम मार्ग को ही महत्त्व देता है। वह न केवल शरीर का ही विकास चाहता है और न केवल मन का ही, परन्तु दोनों का संतुलन चाहता है।

अरस्तू के शिक्षा सिद्धान्त की मुख्य विशेषताएँ

- (1) शिक्षा की एक सुन्दर परिपाटी के द्वारा अरस्तू व्यक्ति को सुयोग्य आसक्त बनाने का प्रयास करता है।
- (2) अरस्तू की शिक्षा योजना का मनोवैज्ञानिक आधार है जिसके अनुसार बच्चों की उनकी मनोवैज्ञानिक प्रवृत्तियों के अनुसार शिक्षा प्रदान की जाती है। उसमें प्राकृतिक, स्वाभाविक अनुकरण आदि प्रवृत्तियों का समावेश है।
- (3) अरस्तू के अनुसार शिक्षा का उपयोग व्यक्ति का चार्ित्रिक विकास करने के साथ-साथ उनकी 'इच्छा' (Will) का शिक्षण करना है। इसलिए वह अपनी शिक्षा में संगीत एवं कला को विशेष स्थान देता है। स्पष्ट है कि अरस्तू की शिक्षा पद्धति का राजनीतिक तथा नैतिक महत्त्व होने के साथ कलात्मक महत्त्व भी है।
- (4) अरस्तू की शिक्षा योजना व्यवसायवाद से मुक्त है क्योंकि अरस्तू व्यवसायवाद को स्वतन्त्रता के लिए घातक समझता है।
- (5) अरस्तू ने अपने शिक्षा-क्रम में नैतिकता को राज्य की सुस्थिरता का महत्त्वपूर्ण अंग स्वीकार किया।

अरस्तू के शिक्षा सिद्धान्त की आलोचना

- (1) अरस्तू ने संगीत को अनावश्यक एवं अत्यधिक विशेषता प्रदान की है। इस तरह शिक्षा के एक-पक्षीय महत्त्व को अधिक प्रकाश में लाया गया है। बार्कर (Barker) ने इस पर टिप्पणी करते हुए कहा कि संगीत शिक्षा पर महत्त्व देने हुए वह अपने गुरु प्लेटो से चार कदम आगे बढ़ गया है।
- (2) अरस्तू की शिक्षा योजना व्यवस्थित है। साहित्य के अध्ययन पर उसे बहुत ही कम महत्त्व दिया है जबकि साहित्य किसी भी राज्य एवं समाज के निर्माण में महत्त्वपूर्ण स्थान रखता है।
- (3) अरस्तू की शिक्षा प्रणाली में बौद्धिक विकास के लिए व्यवस्था बड़े बिलम्ब में आरम्भ की गई है। 14 वर्ष तक बालकों के लिए ऐसी किसी भी शिक्षा का उपबन्ध नहीं है जिससे उसका बौद्धिक विकास हो सके। इस अवधि तक वह बालकों को शारीरिक शिक्षा ही प्रदान करता है। उसके अनुसार तो 21 वर्ष की अवस्था प्राप्त युवक भी बौद्धिक दृष्टि से सम्पन्न नहीं हो पाता।
- (4) शिक्षा का पूर्ण राज्यीकरण सर्वथा अलोकतात्त्विक है जिसका कभी समर्थन नहीं दिया जा सकता है।
- (5) अरस्तू शिक्षा योजना केवल नागरिकों के लिए रखता है। इस तरह कृषक एवं शिल्पी-वर्ग, जो नागरिकता के अन्तर्गत नहीं आता, शिक्षा योजना से वंचित रह जाता है। यह सर्वथा अप्रजातान्त्रिक है।

अरस्तू की शिक्षा-योजना का महत्त्व

ग्रीकों के बावजूद अरस्तू की शिक्षा योजना कृतिपय दृष्टियों से बड़ी महत्त्वपूर्ण है। उसमें व्यक्ति की जितनी प्रवृत्तियाँ, स्वभाव, अनुकरण की क्रियाएँ और बाल-परम्परागत विशेषताओं के लिए स्थान है। उसकी यह शिक्षा मानव जीवन को परिष्कृत करने पर बड़ा बल देती है और उसे 'सत्यम्, शिवम्, सुन्दरम्' की ओर प्रेरित करती है। अरस्तू का शिक्षा सिद्धान्त शिक्षा जगत् को एक बड़ी देन है। आज भी शिक्षा के अनेक अंगों पर अरस्तू के प्रभाव की छाप दिखाई देती है। यूनान ने पाँच महत्त्वपूर्ण प्रभावों की ओर नकेत किया है—प्रथम, अरस्तू ने शिक्षा को मनोवैज्ञानिक आधार प्रदान कर उसके प्रति समुचित दृष्टिकोण में ही-संस्मरण-सा दिया है। द्वितीय, अरस्तू ने पाठ्यक्रम-निर्माण के सिद्धान्तों की बहुत-सी बातों को आज भी सामान्य रूप से स्वीकार किया जाता है। तृतीय, आज उदारवादी सिद्धांत के

समर्थन पर अरस्तू का प्रभाव स्पष्ट है। चतुर्थ, अरस्तू द्वारा प्रयुक्त अनेक शब्द आधुनिक शिक्षा दर्शन और विज्ञान में देखने को मिलते हैं एवं पंचम, अरस्तू ने ज्ञान का जो वर्गीकरण किया उसके आधार पर आज भी यूरोप के बहुत से पुस्तकाल अपनी विभिन्न विषय-पुस्तकों का वर्गीकरण करते हैं।¹

कुछ विद्वानों का तर्क है कि अरस्तू की शिक्षा का ध्येय व्यक्तित्व का विकास करना नहीं अपितु सविधान के अनुकूल नागरिकों का चरित्र-निर्माण करना है। इसी उद्देश्य की प्राप्ति के लिए वह अपनी यह शिक्षा-योजना प्रस्तावित करता है और इसमें राज्य को महत्वपूर्ण स्थान देकर वह व्यक्ति को उसके आधीन बना लेता है लेकिन आधुनिक शिक्षा शास्त्री शिक्षा का वास्तविक उद्देश्य व्यक्तित्व का विकास करना मानते हैं। वे व्यक्ति को राज्य के लिए विलयित नहीं होने देते। उनके अनुसार राज्य व्यक्ति के विकास के लिए साधन के रूप के कार्य करता है।

(अरस्तू एवं प्लेटो के शिक्षा-सम्बन्धी विचारों की तुलना)

समानताएँ

मानव आत्मा का प्रशिक्षण

(1) दोनों मानव आत्मा के प्रशिक्षण में विश्वास रखते हैं। अन्तर केवल यही है कि प्लेटो के अनुसार मानव आत्मा पूर्व-शिक्षित होती है तथा शिक्षा का उद्देश्य केवल 'नेत्रों को प्रकाशोन्मुख' कर देना है जबकि अरस्तू इसके प्रशिक्षण को सुखित क्रम के अनुसार करता है।

(2) दोनों की शिक्षा योजना राज्य द्वारा नियन्त्रित है।

(3) दोनों शिक्षा के नैतिक ध्येय में विश्वास करते हैं। दोनों ने ही चरित्र तथा स्वेच्छा से प्रशिक्षण पर जोर दिया है।

(4) शिक्षा योजना को कार्यान्वित करने में दोनों ने मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोणों का सहारा लिया है। दोनों का यही विचार है कि पाठशाला एक ऐसा स्थान है जहाँ 'अच्छे' के प्रति प्रेम तथा 'बुरे' के प्रति घृणा की भावनाएँ पैदा होती हैं। इस उद्देश्य की प्राप्ति के लिए दोनों ही ने सभ्यता का सहारा लिया है।

(5) दोनों ने शिक्षा व्यवस्था का उपयोग राज्य की सुस्थिरता के लिए किया है।

(6) दोनों ही ने शिक्षा का एक निश्चित कार्यक्रम निर्धारित किया है।

(7) दोनों विचारक स्पष्टता की शिक्षा पद्धति से प्रभावित हैं और इसलिए शारीरिक गठन, व्यायाम आदि पर बल देते हैं।

(8) दोनों ने ही शिक्षा के माध्यम में विवाह और सन्तति-नियम का प्रयास किया है।

असमानताएँ

(1) अरस्तू की शिक्षा का अन्त विवेक की खेडना या सर्वोपरिता में होता है, जबकि प्लेटो की शिक्षा का अन्त 'सद्गुण' की प्राप्ति के रूप में होता है।

(2) अरस्तू अपने शिक्षा पाठ्यक्रम में साहित्य की उपेक्षा करता है। प्लेटो साहित्य के अध्ययन पर बल देता है। वह केवल साहित्य के अश्लील अंगों पर प्रतिबन्ध लगाता है।

(3) सगीत के स्वरूप के सम्बन्ध में दोनों दार्शनिकों के विचार समान नहीं हैं।

(4) शिक्षा के क्षेत्र में अरस्तू की शिक्षा व्यवस्था इतनी क्रमबद्ध नहीं है, जितनी प्लेटो की दिखलाई पड़ती है। अरस्तू की शिक्षा का कार्यक्रम भी प्लेटो से भिन्न है। प्लेटो की शिक्षा योजना जहाँ बुढ़ावस्था तक के लिए शिक्षा का कार्य प्रस्तुत करती है वहाँ अरस्तू की शिक्षा योजना में 21 वर्ष की आयु तक के लिए शिक्षा का प्रबन्ध किया गया है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि अरस्तू और प्लेटो की शिक्षा व्यवस्था जहाँ अनेक पक्षों में समान है, वहाँ उनमें असमानता भी कम नहीं है। इसका प्रमुख कारण यह है कि प्लेटो का गिण्ट होते हुए

भी अरस्तू ने पूर्ण रूप से अपने गुरु के विचारों का अनुसरण नहीं किया है, बल्कि अपनी मौलिकता का परिचय देने की सफल चेष्टा की है।

संविधान का अर्थ और संविधानों का वर्गीकरण (Meaning of the Constitution and Classification of Constitution)

'संविधान' के लिए अरस्तू द्वारा प्रयुक्त यूनानी शब्द है 'पॉलिटेिया' (Politeia) जिसका अंग्रेजी रूपान्तर है 'कॉन्स्टीट्यूशन' (Constitution)। पर यह अंग्रेजी रूपान्तर 'पॉलिटेिया' शब्द में निहित वास्तविक भाव को व्यक्त नहीं करता क्योंकि अरस्तू ने इसका प्रयोग बहुत व्यापक अर्थ में किया है। अरस्तू के अनुसार, "संविधान राज्य के पदों की वह व्यवस्था है, जिसमें यह निर्धारित किया जाता है कि राज्य का कौनसा पद विशेषकर सर्वोच्च पद, किसे मिले।" ¹ राज्य का निर्माण संविधान ही करता है तथा शासक वर्ग का स्वरूप संविधान के स्वरूप का निर्धारण करता है। इस तरह राज्य एवं संविधान एक ही मूलतः हैं। यदि किसी राज्य के संविधान में परिवर्तन कर दिया जाता है तो उस राज्य में भी परिवर्तन हो जाता है। इसमें यह बात भी निहित है कि राज्य और दल एक बात है। यदि कोई नया दल शक्ति प्राप्त कर लेता है तो वह संविधान को परिवर्तित कर देता है और इस तरह राज्य में भी तदनु रूप परिवर्तन आ जाता है। आधुनिक युग में हमें अरस्तू की उपरोक्त धारणा गलत प्रतीत होती है। इसका कारण यह है कि हमारी दृष्टि में अरस्तू के अनुरूप संविधान का व्यापक महत्त्व नहीं है। अरस्तू संविधान को राज्य का एक अंग और उसके ढाँचे की एक कानूनी आधार मान नहीं मानता। उनके लिए तो संविधान स्वयं राज्य है, वह सम्पूर्ण राष्ट्रीय जीवन की अभिव्यक्ति है। अरस्तू के मतानुसार यही वह ध्येय है जिसे पाने के लिए नागरिकों ने स्वयं का एक राज्य के रूप में संगठित किया है। वास्तव में संविधान के प्रति यूनानी दृष्टिकोण आधुनिक दृष्टिकोण की अपेक्षा बहुत अधिक व्यापक था। उसकी दृष्टि में संविधान में परिवर्तन हो जाने का तात्पर्य केवल मात्र पद-व्यवस्था में परिवर्तन हो जाना ही नहीं था अपितु जनता के नैतिक, सामाजिक एवं आर्थिक मूल्यों का पलट जाना भी था। उसके लिए यह स्थिति एक तरह की क्रान्ति थी।

अरस्तू की संविधान सम्बन्धी उपरोक्त धारणा यूनान के तत्कालीन इतिहास के प्रकाश में बनी थी। उस समय प्रायः प्रत्येक नगर-राज्य में वर्गतन्त्रियों एवं जनतन्त्रियों में संघर्ष रहता था। किसी भी एक दल की जीत का अर्थ केवल यही नहीं था कि उसके नेता सरकार बना लें, बल्कि उस जीत से यह निर्णय भी होता था कि राज्य की सर्वोच्च शक्ति कुछ इन्हे-गिने व्यक्तियों के हाथों में रहे अथवा शासन की बागडोर सर्वसाधारण के हाथ में चली जाए। यदि जनतन्त्रियों की विजय होती थी तो राज्य में प्रभुता या सर्वोच्च सत्ता का एक सामाजिक वर्ग में निहित होना था और वर्गतन्त्रियों की विजय का अर्थ था—राज्य में एक-दूसरे वर्ग का प्रधान होना। इस तरह यूनान में संविधान आधुनिक युग के सर्वमान्य के समान दलगत संघर्ष से ऊपर नहीं होता था। उनके लिए तो संविधान संघर्ष-विन्दु था। अरस्तू की दृष्टि में राजनीति में सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण बात यह थी कि राज्य की सर्वोच्च शक्ति जिस सामाजिक वर्ग के हाथ में है, उसका स्वरूप क्या है।

अरस्तू के इन विचारों से उसके द्वारा इंगित राज्य और सरकार का भेद सुखरता से स्पष्ट हो जाता है। जहाँ राज्य नागरिकों का समुदाय है वहाँ सरकार उन नागरिकों का समूह है—जिनके हाथों में राजनीतिक शक्ति और शासन-सञ्चालन का कार्य हो। उच्च राजनीतिक पदों वाले व्यक्तियों में परिवर्तन आने पर सरकार में भी परिवर्तन आ जाता है, परन्तु राज्य में परिवर्तन आता है, जब इसके संविधान में परिवर्तन हो।

1 "The Constitution is an arrangement of a state determining their distribution, the residence of sovereignty and the ends of political association."

संविधान का वर्गीकरण (Classification of Constitution)

घरम्पू द्वारा संविधान का वर्गीकरण राजनीति शास्त्र को बौद्धिक मोर्चा देता है। उनमें 'स्टेट्समैन' में किए गए राज्यों के वर्गीकरण को ही अपना आधार बनाया है।

संविधानों का अपना वर्गीकरण दो सिद्धांतों के आधार पर किया है:

- (1) संख्या (Number) धर्मार्थ नामित मता जिसमें राज्यों में निहित है।
- (2) संस्था का उद्देश्य (Purpose) धर्मार्थ राज्य का उद्देश्य शांतिपूर्ण स्थिति है या स्वार्थी आधार है-

उद्देश्य की दृष्टि में घरम्पू ने राज्यों को दो भागों में वर्गीकृत किया है-

- (1) सामान्य रूप (Normal Form), तथा (2) विकृत रूप (Perverted Form)। जब राज्य की प्रयोग शासकधारण के तिन में किया जाता है तो उसे घरम्पू राज्य का सामान्य रूप मानता है, किन्तु जब उमता दुर्गयोग स्वार्थ निधि के लिए किया जाता है तो वह उसे राज्य का विकृत रूप बताता है।

घरम्पू अपने निदान का विश्लेषण करते हुए घरम्पू ने लिखा है कि "राज्य एकतरफ़े उम समय होता है जबकि एक व्यक्ति जिसके हाथ में सर्वोच्च मता है, उन मता का प्रयोग सर्वसाधारण के तिन के लिए करता है। (यह राज्य जिसका शासन एक व्यक्ति में अधिक, किन्तु कुछ व्यक्तियों के हाथों में हो वह कुलीनतन्त्र या अरिस्टोक्रसी (Aristocracy) कहलाता है। जिस राज्य की सत्ता समस्त जनता में निहित हो और वह सबके कल्याण की दृष्टि में अपना शासन रखे चना मके तो इसे लोक राज्य या प्रजातन्त्र या समाजतन्त्र (Polity) कहते हैं।"

संविधान के उपरोक्त तीनों रूप (एकतन्त्र, कुलीनतन्त्र और संघत प्रजातन्त्र) कानून-प्रिय है। ऐसी अवस्था में राज्य कुछ और जमद्विधारी होता है किन्तु कानून विरोधी हो जाने के कारण उपर्युक्त तीनों संविधान भंग हो जाते हैं। उनमें शासकों की संख्या बढ़ी रहने पर उनका उद्देश्य बदल जाता है। उन भंग शासन का वर्गीकरण निरंकुशतन्त्र, धनिकतन्त्र और प्रतिवादी लोकतन्त्र या भीड़तन्त्र के रूप में होता है। घरम्पू ने निरंकुश रूप के संविधानों की व्याख्या करते हुए कहा है कि "निरंकुशतन्त्र एक प्रकार का राजतन्त्र है जिसके सामने केवल राजा का ही हित होता है। गुटतन्त्र या धनिकतन्त्र में केवल धनिक लोगों का हित होता है और प्रजातन्त्र में प्रतिवादी लोकतन्त्र में ज़रूरत-मन्दों का। उनमें से किसी में भी सर्वसाधारण हित नहीं होता है।"

घरम्पू द्वारा संविधान के उपरोक्त मधुरण वर्गीकरण को निर्माकित चाट्ट द्वारा और अधिक स्पष्ट किया जा सकता है-

संविधान का रूप या शासकों की संख्या	सामान्य राज्य जो सार्वजनिक कल्याण की चेष्टा करते हैं	विकृत राज्य जो सार्वजनिक कल्याण की चेष्टा करते हैं
एक व्यक्ति का शासन	राजतन्त्र (Monarchy) या एकतन्त्र	निरंकुश शासन (Tyranny)
कुछ व्यक्तियों का शासन	कुलीनतन्त्र (Aristocracy)	अल्पतन्त्र या स्वाधीनतन्त्र (Oligarchy)
अनेक व्यक्तियों का शासन	संघत प्रजातन्त्र (Polity or Modern Democracy)	प्रतिवादी लोकतन्त्र (Democracy)

वर्गीकरण की व्याख्या—घरम्पू का उपरोक्त वर्गीकरण एकदम स्पष्ट है। इसकी प्रमुख व्याख्या निम्नानुसार है-

- (1) राजतन्त्र (Monarchy)—घरम्पू के अनुसार राजतन्त्र सर्वश्रेष्ठ शासन प्रणाली है जिसमें राज्य का शासन एक व्यक्ति के हाथ में होता है। वह व्यक्ति 'शुभ' को जानता है एवं उसी 'शुभ' को क्रियान्वित करने वाले कानूनों का निर्माण करता है। घरम्पू का राजतन्त्र प्लेटो के आदर्श शासक

द्वारा शासित राज्य से भिन्न नहीं है, अतः उसके मत में यह सर्वश्रेष्ठ शासन है लेकिन साथ ही उसका यह मत भी है कि आदर्श शासक सुलभ नहीं है इसीलिए वह राजतन्त्र को अप्राप्य मानता है। उसका यह भी कहना है कि यदि सौभाग्यवश सर्व सदगुणसम्पन्न शासक मिल जाए तो यह आवश्यक नहीं है कि उसका उत्तराधिकारी भी इसी प्रकार का गुणसम्पन्न व्यक्ति होगा।

(2) निरंकुश (Tyranny) — चूँकि राजतन्त्र शासन प्रणाली सर्वोत्तम होने पर सदैव क्रियात्मक नहीं है अतः वह विकृत होकर तानाशाही या निरंकुश शासन में बदल जाती है। राजतन्त्र परिस्थितियों के कारण स्वेच्छाचारी तन्त्र में पुनर्गठित हो जाता है या आदर्श शासक ही भ्रष्ट हो जाता है या उसका उत्तराधिकारी भ्रष्ट निरंकुश होता है। इस शासन का लक्ष्य मार्वांजनिक भलाई न होकर स्वार्थ-सिद्धि होता है। इसमें शक्ति, धोखा-धड़ी और स्वार्थ-विषया का साम्राज्य होता है न ऐसा शासन सर्वथा त्याज्य है।

(3) कुलीनतन्त्र (Aristocracy) — जिस राज्य में शासन मत्ता कुछ व्यक्तियों के हाथ में हो और जहाँ शासन-सत्ता का प्रयोग सामान्य लोकहित के लिए तथा कानून के अनुसार हो, उसे कुलीनतन्त्र कहा जाता है। कुलीनतन्त्र वशानुगत भी हो सकता है और आयु के अनुसार भी। अरस्तु के आदर्श राज्य में आयु पर आधारित कुलीनतन्त्र ही अपनाया गया है अतः प्रौढ व्यक्तियों को ही शासन-संचालन का अधिकार दिया गया है न यद्यपि कुलीनतन्त्र भी बुद्धि और गुण द्वारा संचालित हो सके। कानून-प्रिय, शासन प्रणाली है, लेकिन यह भी स्याई नहीं है। कालक्रम से इसका भी पतन हो जाता है।

(4) धनिक वर्गतन्त्र (Oligarchy) — कुलीनतन्त्र या अभिजात तन्त्र हूँपन होकर धनिक-तन्त्र या अल्पतन्त्र या गूढतन्त्र में परिणत हो जाता है। इसमें कुछ धनी व्यक्ति कानून की अवहेलना करके अपनी स्वार्थ-सिद्धि के लिए शासन करने लगते हैं। ये धनिक शासक अष्टाचार का सहारा लेकर गेप जनता की स्वतन्त्रता का अतिक्रमण करने लगते हैं। सम्पूर्ण शासनतन्त्र कुछ स्वार्थी, धनी व्यक्तियों द्वारा न्वहित में प्रयोग करना राज्य के लिए अभिगाप है अतः अरस्तु धनिकतन्त्र को सर्वथा प्रेक्षणीय त्याज्य तथा घृणा मानता है।

(5) संयत प्रजातन्त्र (Polity) — संयत प्रजातन्त्र या सर्व जनतन्त्र का अर्थ सारी जनता और सारी जनता के हित के लिए किया जाने वाला शासन है। सम्पूर्ण जनता अपनी इच्छा से, 'गुप्त' के ज्ञान के आधार पर कानून के अनुसार शासन संचालन करती है। इस शासन में न तो किसी वर्ग विशेष का सम्पत्ति पर आधिपत्य होता है और न ही गेप वर्गों का शोषण। अरस्तु का यह संयत प्रजातन्त्र धनिकतन्त्र एवं भ्रष्ट प्रजातन्त्र या भीडतन्त्र के बीच का मार्ग है। अपने इस स्वर्णिम मध्यमार्ग (Golden Mean) द्वारा अरस्तु एक ऐसे सविधान को स्वीकार करता चाहता है जो निरंकुश तन्त्र और धनिकतन्त्र के दोषों से मुक्त हो और जिसमें सम्पूर्ण जनता की अराजकता भी न हो।

(6) प्रजातन्त्र या भीडतन्त्र (Democracy) — अरस्तु के अनुसार निर्धनों की सख्या अधिक होने से संयत प्रजातन्त्र हूँपित होकर भीडतन्त्र या अतिवादी प्रजातन्त्र में बदल जाता है। इस शासन का अर्थ है केवल निर्धनों के हित के लिए जनता का शासन। ऐसे राज्य में शासन का संचालन कानून के अनुसार न होकर सभी की अपनी-अपनी इच्छानुसार होता है।

(राज्यों का परिवर्तन-चक्र (Theory of Cyclic Change) — अरस्तु का मत है कि राज्यों में सविधान के स्वरूप एक निश्चित क्रम से बदलते रहते हैं। जिस प्रकार ऋतुएँ स्वाभाविक रूप में बदलती-रहती हैं, उसी प्रकार राज्यों में भी परिवर्तन का चक्र चलता रहता है। राज्य का सर्वश्रेष्ठ रूप राजतन्त्र है किन्तु जब राजा जनहित को ठुकराकर स्वार्थ साधन में लग जाता है तो राजतन्त्र भ्रष्ट होकर निरंकुश राज्य या अन्यायी शासन में परिणत हो जाता है और फिर धीरे-धीरे इस अन्यायी शासन के विरुद्ध क्रान्ति होती है। कुछ गुणी तथा योग्य व्यक्ति मिलकर जनहित के लिए अन्यायी शासन

को समाप्त कर देते हैं और एक नए प्रकार की शासन व्यवस्था का निर्माण करते हैं जिसे कुलीनतन्त्र कहा जा सकता है। समय के साथ-साथ कुलीनतन्त्र भी पतन के रास्ते पर जाने लगता है और शासन निजी स्वार्थ-नसिद्धि के लिए होने लगता है तब इसका रूप धनिकतन्त्रात्मक या गुटतन्त्रात्मक बन जाता है। जनता इस अत्याचार को जब तक नहीं सह पाती तो 'सार्वजनिक-विद्रोह' के बाद-इसका-समय प्रजातन्त्र ले लेता है जिसे सर्व जनतन्त्र, बहुजनतन्त्र या समाजतन्त्र के नाम से भी पुकारा जाता है परन्तु जैसा अन्य शासनों के साथ होता है, कालान्तर में समय-प्रजातन्त्र भी सड़ने लगता है। अरस्तू इसके विकृत रूप को भोडतन्त्र या अतिवादी प्रजातन्त्र के नाम से पुकारता है। इस अन्धकार के बाद पुनः कोई योग्य व्यक्ति अपनी शक्ति से कानून और व्यवस्था स्थापित करता है और इस तरह राजतन्त्र की फिर से स्थापना हो जमती है। इस प्रकार राज्य का वह चक्र पूरा हो जाता है और पुनः नए सिरे से इसी चक्र का फिर से प्रारम्भ होता है। राजतन्त्र, निरकुश तन्त्र, कुलीनतन्त्र, धनिकतन्त्र, समय-प्रजातन्त्र तथा भोडतन्त्र एक के बाद एक, पहिए की तरह क्रम से आते और बदलते हैं। सविधानी या राज्या (सरकारों) का यह परिवर्तन-चक्र निरन्तर चलता रहता है।

इस परिवर्तन-चक्र के बारे में अरस्तू के स्वयं के शब्दों को यहाँ उल्लिखित करना सर्वथा उपयुक्त होगा। अरस्तू लिखते हैं कि—“पहले-पहले देशों में राजतन्त्र स्थापित हुए थे, जिनका कारण मनुष्यत्व यह कहा था कि प्राचीन युग में नगर छोटे थे और चरित्रवान कुशल व्यक्ति बहुत कम थे। ये व्यक्ति राजा बने, चूँकि वे परोपकारी थे और परोपकार केवल सज्जन व्यक्ति ही कर सकते हैं परन्तु, जब एक से गुणों वाले अनेक व्यक्ति आगे आए और वे एक ही व्यक्ति को प्रधान तथा प्रतिष्ठित मानने से कतराने लगे, तो उन्होंने राज्य को सभी का राज्य (Commonwealth) बनाने और सविधान निश्चित करने की इच्छा प्रकट की, इससे शासक-वर्ग का पतन हुआ और जन-कोप से घन उड़ाकर वे धनवान बनने लगे। धन-सम्पत्ति सम्मान का साधन बनी और इस प्रकार कुछ व्यक्तियों के शासन (Oligarchies) की स्थापना स्वाभाविक बनी। यह शासन धीरे-धीरे अत्याचारी शासन में बदल गया और अन्त में, अत्याचारी शासन ने प्रजातन्त्रीय शासन का रूप धारण कर लिया, क्योंकि शासक-वर्ग की धन-लोलुपता ने अपनी सत्ता को सदैव कम से कम रखने की चेष्टा की इससे सर्वमाधारण का घरा बड़ा और उन्होंने अन्त में अपने स्वामियों को दबाकर लिया जिनका फल निकला अष्ट जनतन्त्र की स्थापना।

अरस्तू के वर्गीकरण के अन्य आधार

(1) पहला आधार आर्थिक है। धनिकतन्त्र में धनियों का और जनतन्त्र में गरीबों का शासन होता है।

(2) वर्गीकरण का दूसरा आधार विभिन्न प्रकार के मौलिक गुण या तत्त्व हैं, जिनमें जनमत में ममानता एवं स्वतन्त्रता के तत्त्व पर, धनिकतन्त्र में धन पर कुलीनतन्त्र में गुणों पर और समय-जनतन्त्र (या सर्व जनतन्त्र) में धन व स्वतन्त्रता के तत्त्व पर बल दिया जाता है।

(3) वर्गीकरण का तीसरा आधार शासन सम्बन्धी कार्य-प्रणाली है। वही पर उच्च पदों का निर्वाचन धनिक सम्पत्ति वाले स्वामि ही कर सकते हैं तो वही पर मामूरी सम्पत्ति वाले भी राज्य काम में भाग ले सकते हैं।

अरस्तू के वर्गीकरण की आलोचना यह राज्या का सर्वोत्तम शासन है।

(1) नान्य कहना है कि अरस्तू राज्य और सरकार में भेद नहीं कर पाता, अरस्तू अपने द्वारा किया गया वर्गीकरण राज्यों का वर्गीकरण न होकर सरकारों का वर्गीकरण है। अरस्तू राज्य तथा सरकारों का भेद सामुनिक युग की देन है और अरस्तू जैसे युग के दार्शनिक ने राज्य तथा सरकार का एक मानना वर्गीकरण में बहुत बड़ा कमजोर धार नहीं माननी चाहिए। हमें यह विचार है कि अरस्तू ने शासन का वर्गीकरण वैधानिक और अधिदैव है—यदि हम उनके 'राज्य' और 'मौलिकीविशेष' शब्दों के अर्थ पर 'सरकार' और 'शासन' शब्दों का प्रयोग करें।

(2) मिनलेयर की दृष्टि में अरस्तू के वर्गीकरण की कोई व्यावहारिक उपयोगिता नहीं उद्गृहीत की जा सकती। उसने अपना वर्गीकरण संविधानों की कार्य-विधि के निरीक्षण के आधार पर प्रतिष्ठित नहीं किया है।

(3) अरस्तू ने कुलीन-तन्त्र और वर्ग-तन्त्र में भेद माना है किन्तु वर्तमान में इन दोनों शब्दों में कोई अन्तर नहीं माना जाता। आज या युग प्रजातन्त्र का युग है और कुछ व्यक्तियों का शासन इस युग में अमान्य है।

(4) मिनलेयर के अनुसार, अरस्तू ने अपने वर्गीकरण में अमीर और गरीब के अन्तर को बहुत अधिक महत्त्व दिया है। उसने इस अन्तर को संख्या के अन्तर से भी कहीं अधिक महत्त्वपूर्ण समझा है। विभिन्न विद्वान्ता है कि अरस्तू बहुसंख्यक शासन के लिए भी-अल्पतन्त्र (Oligarchy) का प्रयोग करने को तैयार है, यदि अमीर संख्या में गरीबों से अधिक हो जाएँ।

(5) सीले का कहना है कि अरस्तू ने अपने समय के नगर राज्यों का वर्गीकरण किया था जो आज के राष्ट्रीय एवं वृहदाराष्ट्रीय तथा विशालकाय राज्यों पर लागू नहीं होता। वर्तमान में राजतन्त्र तथा वृहत्तन्त्र जैसा शासन नहीं पाया जाता। इंग्लैंड जैसे राज्य में राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र और वृहत्तन्त्र का ताना-बाना पाया जाता है। इसके अतिरिक्त इंग्लैंड और अमेरिका दोनों में ही प्रजातन्त्र है, किन्तु इंग्लैंड में राजसत्ता स्वीकार की गई है जबकि अमेरिका में ऐसा नहीं है। इसी भाँति फ्राँस और स्विट्जरलैंड दोनों में लोकतन्त्र होते हुए भी दोनों राज्यों में भेद है। फ्राँस केन्द्रात्मक राज्य है तो स्विट्जरलैंड संघात्मक।

(6) आलोचकों का यह भी कहना है कि अरस्तू का वर्गीकरण किसी गुणवाचक आधार पर आधारित न होकर केवल संख्या पर आधारित है, अतः यह सर्वथा गलत है। किन्तु यह आलोचना मान्य नहीं है। यह ठीक है कि अरस्तू ने प्रजा की राजनीतिक जागृति के विकास को अपनी मजिलों का उद्देश्य नहीं किया, फिर भी शासन का रूप चाहे राजतन्त्रीय हो, अमीर-उमरावों या थोड़े से बुद्धिमानों का हो या सगठित राज्य हो उसकी परीक्षा और बमोटी का आधार आध्यात्मिक तथा मानसिक है। उसके राजनीतिक दर्शन में अपने गुरु में भले ही मतभेद हो फिर भी प्लेटो की तरह उसने भी एक मुशासन की परीक्षा का आधार आध्यात्मिक तथा आचारशास्त्र सम्बन्धी ज्ञान ही माना है। विभाजन को निश्चित करने वाला हेतु एक के, थोड़ों के तथा बहुतों के चरित्र पर आधारित है। बर्ग (Burgess) ने ही कहा है—“अरस्तू को विभाजन आध्यात्मिक है संख्यावाचक नहीं।”

(7) अरस्तू द्वारा किए गए विश्लेषण को यदि पूरी तरह लागू किया जाए तो संविधानों के रूपों का योग एक बहुत बड़ी संख्या होगी। डॉनिंग के अनुसार, “इस बात में सन्देह नहीं कि ‘पॉलिटिक्स’ में एक रूप का दूसरे से स्पष्ट रूप में अन्तर नहीं किया गया है।”¹² सेवान्त ने भी अरस्तू के वर्गीकरण को इस आधार पर अग्रणी आलोचना की है। अरस्तू ने राज्य का दो रीतियों से विश्लेषण किया है। एक तो उसने राज्य को राजनैतिक साधन माना है। दूसरे, उसने राज्य को जायक हितों की समानता के आधार पर वर्ग के रूप में देखा है। यदि अरस्तू इन दोनों को अलग-अलग रखता और दोनों की एक-दूसरे के ऊपर क्रिया-प्रतिक्रिया का निरूपण न करता, तो अरस्तू के विश्लेषण की समझने में आसानी होती। जब अरस्तू लोकतन्त्र (Democracy) और वनिकतन्त्र (Oligarchy) के भेद का वर्णन करता है, तो यह समझ में नहीं आता कि वह वर्गीकरण के किस सिद्धान्त पर चल रहा है। वह हरेक को दो-दो सूचियाँ देता है और यह नहीं बताता कि इसमें क्या अन्तर है। यह अवश्य प्रतीत होता है कि एक में तो वह राजनैतिक संविधान के बारे में मोच रहा है तथा दूसरी में आर्थिक संविधान के

कारणों में। अरस्तू अपने वर्गीकरण में एक और उलझा डाल देता है। यह कानून-रहित और कानूननिष्ठ सरकारों के बीच भी भेद मानता है। यह भेद धनिकतन्त्र के ऊपर बिलकुल ही लागू नहीं होना चाहिए। इस भेद का आधार यही हो सकता है कि पदों या वर्गों की क्या व्यवस्था है। यद्यपि अरस्तू का यह विवेचन योजनाबद्ध नहीं है, लेकिन उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि अरस्तू को ग्रीक नगर राज्यों के आन्तरिक कार्यकरण का पूरा ज्ञान था। अरस्तू के पश्चात् किसी भी शासन-प्रणाली के बारे में ऐसे आन्तरिक ज्ञान का परिचय बहुत कम राज-वेत्ताओं ने दिया है। अरस्तू की विचारधारा का सारांश यह है। "मतदान की अर्हता (Qualification) और पद की प्राप्ति जैसे कुछ राजनैतिक विनियम (Political Regulations) हुआ करते हैं। इन विनियमों में से कुछ लोकतन्त्र की विशेषताएँ होती हैं और कुछ धनिकतन्त्र की। इसके साथ ही कुछ आर्थिक विशेषताएँ भी होती हैं, जैसे कि धन किम प्रकार बँटा हुआ या राज्य में किस आर्थिक वर्ग का प्राधान्य है। आर्थिक विशेषताएँ भी यह प्रकट करती हैं कि राज्य लोकतन्त्र है या धनिकतन्त्र है तथा उसमें कौन-सा राजनैतिक सविधान अधिक सफल हो सकता है। राजनैतिक और आर्थिक दोनों व्यवस्थाओं में मात्रा का अन्तर होता है—कोई अधिक अतिवादी होता है तथा कोई कम अतिवादी। लोकतन्त्र और धनिकतन्त्र के तत्त्वों के मेल से भी अनेक प्रकार के राज्यों की रचना हो सकती है। उदाहरण के लिए सभा (Assembly) का संगठन लोकतन्त्रात्मक हो सकता है और न्यायपालिका धन-सम्बन्धी व्यवस्थाओं के आधार पर चुनी जा सकती है।"¹

व. र. 169 (8) ब्लंटशिली (Bluntschili) का मत है कि अरस्तू के वर्गीकरण में हमें केवल लौकिक राज्यों का ही वर्णन मिलता है पारलौकिक का नहीं। उसके वर्गीकरण में धर्म तथा राजनीति के सिद्धान्तों को कोई स्थान नहीं दिया जाता, परन्तु यह आलोचना न्यायसंगत नहीं है। अरस्तू के युग का यूनान पूर्णतः लौकिक था, अतः वह धर्म और राजनीति के सम्बन्धों की कल्पना नहीं कर सकता था। अरस्तू की वर्गीकरण के अनुसार प्रजातन्त्र सबसे निम्नष्ठ शासन व्यवस्था है जबकि आधुनिक युग में प्रजातन्त्र को सर्वोत्तम शासन व्यवस्था माना जाता है।

(10) अनेक आलोचकों का कहना है कि किसी राज्य में सर्वोच्च सत्ता का वास्तविक स्थान कहाँ है, यह पता लगाना दुष्कर ही नहीं, बल्कि असम्भव कार्य है। आजकल के राज्यों में यह और भी कठिन हो गया है। उदाहरणार्थ यूनान, डेन्मार्क, स्वीडन और अमेरिका में सर्वोच्च सत्ता के वास्तविक स्थान का पता लगाना अत्यन्त ही कठिन है। वर्तमान में ऐसे राज्य शून्य के समान हैं जहाँ सर्वोच्च सत्ता एक अथवा कुछ व्यक्तियों तक ही सीमित हो। इस दृष्टि से अरस्तू का वर्गीकरण उचित नहीं रहता।

अरस्तू के वर्गीकरण का औचित्य

इतनी आलोचना के बाद भी उपयोगिता और औचित्य की दृष्टि से अरस्तू का वर्गीकरण अभी महत्वपूर्ण है। प्रथम, इस वर्गीकरण में राज्यों के नैतिक आधार पर बड़ा जल दिया गया है जो लोककल्याण की दृष्टि से बड़ा महत्वपूर्ण है। अरस्तू ने सामान्य और विभक्त स्वरूप में नैतिकता और विशेषज्ञता के आधार पर जोर देते हुए अन्तर स्पष्ट किया है। द्वितीय, अरस्तू का परिवर्द्धन-चक्र भी आधुनिक युग में दृष्टिगोचर होता है। जनरल नगीब द्वारा, मिस्र का शासन सम्भाल लिया जाना पाकिस्तान में सडे-गले प्रजातन्त्र को नष्ट करके जनरल अयूब द्वारा शासन को हथिया लेना, आदि अरस्तू की दूरदर्शिता के प्रमाण हैं। तृतीय, अरस्तू ने सरकारों के वर्गीकरण को ही राज्यों का वर्गीकरण बताया है, यह कहना उचित नहीं है। सरकार ही राज्य की इच्छा को प्रकट करती है अतः सरकार का वर्गीकरण ही सार रूप में राज्यों का वर्गीकरण है। वास्तव में इससे इन्कार नहीं किया जा सकता कि अरस्तू के विचारों के उपरोक्त अंशों से हमें बहुत कुछ सीखना है। अरस्तू ने बड़ी सुदृढ़ता के साथ यह कहा है कि किसी भी राज्य विशेष के समस्त नागरिकों का उद्देश्य निश्चित ही अपनी सस्था

की सुरक्षा होनी चाहिए, अतएव उस संविधान को बनाए रखने के लिए, जो कि उस सुरक्षा का आधार है, प्रत्येक बात को ध्यान दिया जाना चाहिए और किसी नागरिक का संविधान की सीमा से बाहर का कोई भी कार्य (चाहे वह तत्कालीन सरकार के द्वारा किया गया कोई भी असंविधानिक कार्य हो अथवा गैर-राजनीतिक संस्था द्वारा की गई कोई भी तथाकथित सीधी नागरिकी हो) एक क्षण के लिए भी सहन नहीं किया जाना चाहिए। यह एक ऐसा तर्क है जिसका अरस्तू के प्राचीन पोलिटी प्रजातन्त्र के समय की अपेक्षा आधुनिक लोकतन्त्र में अधिक महत्त्व है। इसके अतिरिक्त इस तर्क का प्रतिवाद करना कठिन है कि अरस्तू के समय के पश्चात् के विश्व-इतिहास ने ह्रास तथा क्रान्ति के चक्र के उदाहरण प्रस्तुत किए जो उसके विश्लेषण की पुष्टि करते हैं।

सर्वोत्तम संविधान

(Best Polity)

अथवा

सर्वश्रेष्ठ व्यावहारिक राज्य

(The Best Practicable State)

अरस्तू ने इस प्रश्न पर भी विचार किया है कि ऐसी कौनसी शासन प्रणाली है जो अधिकांश राज्यों के लिए सर्वश्रेष्ठ है। वह किसी खास मामले की विशेष परिस्थितियों को छोड़ देता है। वह राज्यों में सामान्य, सद्गुण अथवा राजनैतिक कौशल की अपेक्षा रखता है इस प्रकार का राज्य किसी भी प्रकार का आदर्श नहीं है। वह सर्वश्रेष्ठ व्यावहारिक अर्थात् राज्य है। यह राज्य लोकतन्त्र तथा बर्निंग तन्त्र की उन अतियों को छोड़ देता है जो अनुभव से भयानक सिद्ध हुई हैं। इस शासन प्रणाली को अरस्तू संविधान (Polity) अथवा संवैधानिक शासन (Constitutional Govt.) कहता है। अरस्तू ने तीसरी पुस्तक में उसका नाम संयुक्त लोकतन्त्र (Moderate Democracy) रखा है। अरस्तू उन अवस्थाओं में जहाँ संविधान लोकशासन से इतना अलग हो कि उसे सौम्य लोकतन्त्र न कहा जा सके, अभिजाततन्त्र अथवा कुलीनतन्त्र कहने के प्रतिकूल नहीं है।

अरस्तू ने सर्वोत्तम संविधान अथवा सर्वश्रेष्ठ व्यावहारिक राज्य पर विचार करते हुए एक व्यावहारिक दृष्टिकोण अपनाया है। वह यह मानकर चला है कि इस प्रसंग में ऐसी किसी आदर्श शासन प्रणाली का विचार नहीं करना चाहिये, जो कभी क्रियात्मक और व्यावहारिक रूप धारण ही न कर सकती हो। इसके विपरीत ऐसी श्रेष्ठ शासन-व्यवस्था एवं जीवन-पद्धति पर विचार करना चाहिए, जो अधिकतम राज्यों एवं व्यक्तियों के लिए व्यावहारिक रूप से सम्भव हो। किसी विशेष प्रकार की योग्यता से ही जो शासन-व्यवस्था चल सकती हो उसमें अधिकांश मनुष्य भाग नहीं ले सकते अतः उत्तम शासन-प्रणाली वही हो सकती है जो विभिन्न अथवा अनेक राष्ट्रों में समान रूप से चल सके।

अरस्तू का मत है कि एक आदर्श व्यवस्था में शासन, सर्वोत्तम व्यक्तियों के हाथों में रहना चाहिए। यदि किसी राज्य को प्लेटो के आदर्श राज्य का दार्शनिक शासक मिल सके तो राजतन्त्र सर्वश्रेष्ठ शासन व्यवस्था है लेकिन ऐसे दार्शनिक शासक का मिलना इस भूतल पर दुर्लभ है। इसी भाँति कुलीनतन्त्र में भी शासन सत्ता योग्य व्यक्तियों के हाथों में रहती है किन्तु इस तरह के योग्य शासक-वर्ग भी व्यवस्था में पाए नहीं जाते। यदि सौभाग्यवश कभी दार्शनिक शासक या योग्य शासक वर्ग उपलब्ध भी हो जाए तो वे इस यथार्थवादी और स्वार्थी विश्व में पनप नहीं सकते और न ही यह आवश्यक है कि उनके उत्तराधिकारी भी वैसे ही निकलें। राजतन्त्र और कुलीनतन्त्र—ये दोनों शासन-प्रणालियाँ व्यावहारिक एवं क्रियात्मक रूप से नहीं पाई जाती और इसलिए ऐसी शासन-व्यवस्था की खोज करना व्यर्थ है जो आदर्शवाद के धरातल पर ही न टिके हो बल्कि जो व्यावहारिक रूप से व्यक्तियों द्वारा कार्यान्वित की जा सकती हो और किसी समाज की विद्यमान परिस्थितियों में सर्वोत्तम हो।

अरस्तू की मान्यता है कि यही शासन उत्तम है जो अधिक राज्यों में सम्भव हो और जिसमें अत्यधिक प्रमीर या गरीब न हो। समाज में अत्यधिक समृद्धता और निर्धनता दोनों का होना अवांछनीय है क्योंकि ये दोनों ही स्थितियाँ समाज में दोनों को जन्म देती हैं। इससे जहाँ-जहाँ भी इन दो वर्गों का अन्तर्निर्माण होता है, उनके प्रतिरक्त जहाँ जनता का विभाजन सम्पन्न और निर्धन—इन दो वर्गों में होता है, वहाँ शान्ति और मोहार्द्र को स्थान नहीं मिल सकता। बिना सीहार्द्र के सगठन या समुदाय का बनाना भी संभव नहीं है।

यही सम्पन्नता और विपन्नता—दोनों ही का प्रचुरता में होना शुद्ध शासन के लिए हानिप्रद है, अतः अरस्तू मध्यम मार्ग (Golden Mean) अपनाता है। उसकी दृष्टि में आदर्श शासन-प्रणाली की प्रधान विशेषता मध्यममार्गी होना है। अरस्तू के शब्दों में "मध्यम मार्ग का अनुसरण करने वाला जीवन ही अनिवार्यतः श्रेष्ठ जीवन है और यह मध्यम मार्ग भी ऐसा है, जिसको प्राप्त कर लेना प्रत्येक व्यक्ति के लिए सम्भव है।" उसके अनुसार "सभी नगर राज्यों में तीन वर्ग पाए जाते हैं—अत्यधिक सम्पन्न, अत्यधिक निर्धन और इन दोनों के बीच का मध्यम वर्ग। अरस्तू मध्यम-वर्ग की स्थिति में ही सर्वोत्तम मानता है क्योंकि "जो मनुष्य ऐसी स्थिति में होते हैं, वे विवेक की आज्ञा का सरलतापूर्वक पालन करने वाले होते हैं।" इस तरह अरस्तू उसी शासन व्यवस्था को श्रेष्ठ मानता है जिसमें मध्य वर्ग का प्राबल्य हो—

शासन प्रणाली के मध्यम-मार्गी होने की उपयोगिता को दर्शाते हुए अपने पक्ष में वह निम्नलिखित तर्क प्रस्तुत करता है—

1. अत्यधिक सम्पन्न, सुन्दर और शक्तिमान व्यक्ति—बलात्कार तथा गम्भीर अपराधों की ओर अधिक प्रवृत्त होते हैं, तो अत्यधिक निर्धन और अशक्त व्यक्ति घृता तथा तुच्छ अपराधों के प्रति आकर्षित होते हैं। इस प्रकार ये दोनों ही वर्ग विवेक मार्ग पर नहीं चलते और जिस किसी शासन में इनकी प्रधानता होती है दोषपूर्ण होता है।

2. सम्पन्न और शक्तिमान अवज्ञा-वृत्ति रखते हैं तथा राज्य के आदेशों की अवहेलना करने में नहीं हिचकते। दूसरी ओर, हीन, हीन एवं निर्बल व्यक्तियों में दस-मनोवृत्ति पनपती है, वे शासक नहीं हो सकते। अतः किसी राज्य में केवल यही दो वर्ग होंगे तो वह राज्य स्वतन्त्र मनुष्यों का राज न रह कर केवल दासों व स्वामियों का नगर या राज्य मात्र रह जायेगा।

3. इस भाँति निर्धन पक्ष से राज्य में ईर्ष्या भाव बढ़ेगा और सम्पन्न से घृणा भावना पनपेगी। स्वभावतः ऐसा राज्य ईर्ष्या और घृणा के सागर में उतरेगा-डूबेगा। वहाँ मित्रता एवं सामाजिक भावना नहीं रहेगी।

4. राज्य का लक्ष्य तो यही होना चाहिए कि यथासम्भव समाज में विषमता का अन्त हो और बराबर-तथा समान मनुष्यों का समाज बन सके। मध्यम वर्ग के लोगों में ही ऐसा होना सर्वाधिक सम्भव है।

5. मध्यम वर्ग की श्रेष्ठता के पक्ष में अरस्तू एक प्रमाण यह भी देता है कि सोलन (Solon), ल्युडर्गस (Lycurgus) आदि श्रेष्ठ नियम-निर्माताओं का जन्म मध्यम-वर्ग में ही हुआ था।

6. मध्यम वर्ग को अरस्तू एक और दृष्टि से भी उपयोगी एवं महत्त्वपूर्ण मानता है। धनी और निर्धन—दोनों ही मध्यम वर्ग पर समान रूप से विश्वास करते हैं किन्तु धनी और निर्धन परस्पर एक-दूसरे पर विश्वास नहीं करते।

उपरोक्त सब कारणों से ही अरस्तू मध्यम वर्ग की शासन-व्यवस्था को श्रेष्ठ, व्यावहारिक और अनुकरणीय मानता है। उसके अनुसार जब ऐसा नहीं होता तभी घनिकतन्त्र या लोकतन्त्र का प्रादुर्भाव होता है और यही अन्तिम निरंकुश शासन में बदल जाते हैं। अधिकांश राज्य लोकतन्त्र या

धनिकतन्त्र इसीलिए होते हैं, क्योंकि इनमें मध्यम वर्ग की संख्या कम होती है। मध्यम वर्ग की प्रधानता होने की संभावना में पारस्परिक संघर्ष कम होते हैं और एकता या सुदृढ़ता को बल मिलता है। अरस्तू इसका कारण स्पष्ट करते हुए लिखता है—“केवल वही सरकार सुदृढ़ हो सकती है जिसमें मध्यम वर्ग अन्य दोनों (धनी तथा निर्धन) वर्गों से अधिक संख्या में हो। इस अवस्था में इस बात की संभावना नहीं होती कि शासकों का विरोध करने में धनी वर्ग, निर्धन वर्ग के साथ मिल जाएगा। इनमें से कोई भी एक वर्ग दूसरे की सेवा करने की इच्छा नहीं रखता। यदि वे अपने दोनों वर्गों के लिए कोई अधिक उपयुक्त शासन-प्रणाली ढूँढना चाहें तो इससे अधिक अच्छी कोई दूसरी व्यवस्था नहीं हो सकती क्योंकि धनी और निर्धन एक-दूसरे पर विश्वास नहीं करते और वे बारी-बारी से शासक और शासित बनना पसन्द नहीं करेंगे।”¹ मैक्सी ने अरस्तू की इस श्रेष्ठता के विचार पर कहा है—“यद्यपि मध्यम वर्ग के लोगों में बुद्धि की प्रखरता नहीं होती, वे राज्य की स्थापना के लिए आदर्श नहीं हो सकते फिर भी इतिहास में राज्यों में होने वाले परिवर्तनों को देखते हुए सुदृढ़ता की दृष्टि से अरस्तू की शासन-व्यवस्था उचित प्रतीत होती है।”²

अरस्तू इस तरह व्यावहारिक दृष्टि से सयन्त्र जनतन्त्र (Polity of Moderate Democracy) को प्रमुखता देता है, जो मध्यम वर्ग के द्वारा चलती है, जहाँ न अधिक अमीरी है और न अधिक गरीबी। मध्यम-वर्ग सुरक्षा सुव्यवस्था की दृष्टि से भी सुन्दर है।

अरस्तू ने अपने सर्वोत्तम अथवा आदर्श सविधान का कोई वास्तविक उदाहरण नहीं दिया है। हाँ, उसने इतना अस्पष्ट निर्देश अवश्य किया है कि केवल एक ही व्यक्ति— ऐसा हुआ है जिसने इस तरह की शासन-प्रणाली की स्थापना के लिए स्वयं को सहमत होने दिया।³ लेकिन रॉस (Ross) का विचार है कि अरस्तू सम्भवतः 411 ईसा पूर्व में एथेन्स में स्थापित होने वाले सविधान को श्रेष्ठ स्वीकार करता था।⁴ इसमें शासक-सत्ता 5040 व्यक्तियों की असेम्बली में निहित थी, ये अपने व्यय से शस्त्र एवं भारी कवच रखते थे। इनको असेम्बली की बैठकों में शामिल होने के लिए दिया जाने वाला भत्ता बन्द कर दिया था। इस विधान के निर्माण का श्रेय थेरासिनेस (Theramenes) नामक यूनानी राजनीतिज्ञ को है। बार्कर का विचार है कि “अरस्तू का अभिप्राय यहाँ सम्भवतः सिकन्दर के यूनानी प्रतिनिधि और उसके मित्र अन्तिमपार्तेर के उस सविधान से है, जिसमें शासन सत्ता 9000 नागरिकों की संख्या को सौंपी गई।”⁵

विभिन्न शासन प्रणालियों में श्रेष्ठता का क्रम—उपरोक्त वर्णन से यह प्रकट हो चुका है कि अरस्तू के अनुसार मध्य वर्ग की प्रभुता वाली शासन-व्यवस्था सर्वश्रेष्ठ है और इसे उसने सर्व-जनतन्त्र या सयन्त्र-जनतन्त्र (Polity of Moderate Democracy) कहा है, किन्तु यह श्रेष्ठता केवल व्यावहारिक दृष्टि से है, अन्यथा आदर्श की दृष्टि से तो राजतन्त्र ही श्रेष्ठ है। श्रेष्ठता की दृष्टि से अरस्तू ने शासन-प्रणालियों अथवा सविधान या राज्यों का जो क्रम निश्चित किया है, वह डनिंग (Dunning) के अनुसार इस प्रकार है—

- (1) आदर्श राजतन्त्र (Ideal Royalty)
- (2) शुद्ध कुलीन तन्त्र (Pure Aristocracy)
- (3) मिश्रित कुलीन तन्त्र (Mixed Aristocracy)
- (4) सयन्त्र जनतन्त्र (Polity)

1 Barker : Politics, p. 182

2 Maxey : Political Philosophies, p. 72-73

3 Barker : Politics, p. 183.

4 Ross : Aristotle, p. 269-70.

5 Barker : Politics, p. 184.

6 Dunning : op. cit., p. 80.

- (5) अधिकतम उदार जनतन्त्र (Most Moderate Democracy)
- (6) अधिकतम उदार धनिकतन्त्र (Most Moderate Oligarchy)
- (7) जनतन्त्र तथा धनिकतन्त्र के बीच के दो प्रकार
- (8) अति-जनतन्त्र (Extreme Democracy)
- (9) अति-धनिकतन्त्र (Extreme Oligarchy)
- (10) निरकुण्ठतन्त्र (Tyranny)

अरस्तू ने क्रमानुसार उत्तम नविधानों की जो यह सूची दी है, उसमें चतुर्थ संयत् जनतन्त्रीय सविधान (Polity) ही सबसे उत्तम सविधान।

(2) आदर्श राज्य
(Ideal State)

अरस्तू ने 'पालिटिक्स' की सातवीं व आठवीं पुस्तकें में आदर्श राज्य (The Ideal or the Best State) का सुन्दर चित्र प्रस्तुत किया है, किन्तु स्पष्ट नहीं है कि उसने एक आदर्श राज्य का चित्रण किया है या एक ऐसे राज्य का चित्रण किया है जो सबसे उत्तम प्राप्य राज्य हो। वह आदर्श को व्यावहारिकता के साथ मिश्रित कर देता है। उसने राज्य का विवरणात्मक वर्णन नहीं दिया है अपितु सर्वाधिक लाभदायक तत्त्वों का वर्णन किया है। 'राज्य का वास्तविक उद्देश्य क्या होना चाहिए इस निर्णय को वह सर्वोत्तम राज्य के नमूने में भी अपनाता है।¹ अरस्तू की दृष्टि में व्यवहार में आ सकने वाला सर्वोत्तम सविधान या राज्य तो मध्यवर्ग को प्रधानता देने वाला 'पोलिटी' या सर्व जनतन्त्र है। लेकिन इसका विकास सभी राज्यों में सम्भव नहीं है और इसके लिए कुछ विशेष परिस्थितियों की आवश्यकता होती है। अतः जिस राज्य में ये परिस्थितियाँ सम्भव हों, वह सर्वोत्तम आदर्श राज्य (Best Ideal State) है।

अरस्तू का यह दृढ़ विश्वास है कि शुभ जीवन की प्राप्ति के लिए राज्यों में विशेष परिस्थितियों का होना अत्यन्त आवश्यक है और इन परिस्थितियों तक राज्यों की पहुँच होनी चाहिए। इस तरह अरस्तू शुभ जीवन के लिए कुछ आदर्शों की स्थापना करता है जिन्हें प्राप्त किया जा सकता है। उसके ये ही आदर्श एक आदर्श राज्य का निर्माण करते हैं। सिवाइत के शब्दों में, "अरस्तू आदर्श राज्य पर ही ज़ही ब्रह्मिक राज्य के आदर्शों पर पुस्तक लिखता है।"²

न चाहते हुए भी अरस्तू, जिस आदर्श राज्य का चित्रण कर बैठा है वह उसके गुण की 'रिपब्लिक' के आदर्श राज्य से बहुत भिन्न है क्योंकि जहाँ एक क्रान्तिकारी आदर्शवादी के रूप में स्वयं को प्रस्तुत करता है वहाँ अरस्तू हमारे सामने एक अनुदार यथार्थवाद के रूप में उपस्थित होता है। मैक्सी (Maxey) के शब्दों में "जहाँ एक नवीन जगत पर उड़ने वाले वायुयान में बैठा हुआ वह व्यक्ति है जो मेवों के पेरे जोकर उस भू-भाग के पर्वत, समुद्र, तटों आदि की सीमा-रेखाओं की ओरता है जबकि अरस्तू ऐसा इज्जीनियर है जो वहाँ जाकर नए मार्गों का विमाण करता है।"³

अरस्तू ने आदर्श राज्य के लिए आवश्यक भौतिक एवं मानसिक स्थितियों का वर्णन किया है। उसने राज्य की जनसंख्या, उसके आकार तथा चरित्र, क्षेत्र तथा उसकी स्थिति और स्वरूप आदि के विभिन्न विवरण भी दिए हैं। भूगोल, जलवायु, भूमि के निवासियों के स्वाभाविक गुण, राज्य के

1 "In this sense, democracy is best when the poor greatly exceed the rich in number, oligarchy, where the superiority of the rich in resources and power more than compensates for their inferiority in numbers, polity where the middle class is clearly superior to all the rest"

—Dunning A History of Political Theory, p. 80

"What he does is to write a book not on an Ideal State, but upon the ideal of the State"

—Sabine

द्विच अर्थ का विस्तृत विवरण देते हुए अरस्तू इस परिणाम पर पहुँचा है कि जनसंख्या और क्षेत्र के दृष्टिकोण से आदर्श राज्य को न अधिक बड़ा होना चाहिए और न अधिक छोटा। अरस्तू के आदर्श राज्य को प्रो. मैकल्वैन (McIlwain) ने इन शब्दों में वर्णन किया है—“अरस्तू का सर्वश्रेष्ठ राज्य वह है जिसमें अनुकूल स्थितियों के होते हुए तीसरे प्रकरण में प्रतिपादित सिद्धान्त अधिक से अधिक लागू होते हैं। अरस्तू के अनुसार ऐसा राज्य न तो अमीर होगा और न अधिक गरीब। वह बाहरी आक्रमण से सुरक्षित होगा, अधिक धन संग्रह तथा व्यापार या क्षेत्र के प्रसार की इच्छा से वह रहित होगा, वह एकताबद्ध, धर्मशील, सुसंस्कृत, सशस्त्रीय होगा, वह महत्वाकांक्षियों से परे होगा, वह स्वपर्याप्त होगा, किन्तु दूसरों पर आक्रमण नहीं करेगा, वह महान होगा किन्तु विस्तृत नहीं। वह एक सुसंगठित छोटा तथा स्वतन्त्र नगर होगा जिसमें सर्वोच्च शक्ति एक अभिजात्य वर्ग के हाथ में होगी जिसके सदस्य अपने जीवन की भौतिक चिन्ताओं से मुक्त रखने में तथा सर्वोत्कृष्ट धर्म तथा सस्कृति के प्राप्त करने में और सबके कल्याण तथा प्रामाण्य की खोज करने में लगे हुए बारी-बारी से शासन करेंगे तथा दूसरों का शासन मानेंगे। राज्य की भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति वे लोग करेंगे जो धर्माभाव के कारण अच्छतर जीवन तथा राजनीतिक कार्यों के लिए अयोग्य हैं किन्तु अपने से नैतिक, बौद्धिक तथा इसीलिए राजनीतिक रूप में श्रेष्ठतर व्यक्तियों की देखरेख तथा निर्देशन में रहकर शारीरिक कार्य करने के लिए असमर्थ नहीं हैं। ये निम्नतर वर्ग राज्य के जीवन का आवश्यक-अंग हैं, परन्तु राजनीतिक रूप से और जैविक दृष्टि से वे उसके भाग नहीं समझे जा सकते चाहे कानूनी रूप से स्वाधीन हो या दास।”

अरस्तू का आदर्श राज्य स्पष्टतः प्लेटो के ‘रिपब्लिक’ के आदर्श राज्य से बहुत भिन्न है किन्तु ‘लॉज’ में वर्णित आदर्श राज्य से काफी मिलता-जुलता है। इसे सेबाइन (Sabine) के शब्दों में हम यों कह सकते हैं कि अरस्तू जिसे आदर्श-राज्य मानता है, वह प्लेटो का उप-आदर्श या द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य है। उसने ‘लॉज’ के एक महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त—“श्रेष्ठ राज्य में कानून ही अंतिम सम्प्रभु होना चाहिए”—को आधार बनाया। अरस्तू के आदर्श राज्य की विशेषता है—“कानूनों की प्रभुता तथा एक समुचित और सन्तुलित मान्य में सम्पत्ति एवं निजी पारिवारिक जीवन-उपबन्ध”। ‘रिपब्लिक’ के आदर्श राज्य को ठुकराते हुए अरस्तू ने कहा है कि जो शासन अपनी प्रजा की भलाई के हेतु होता है, वह कानून के अनुसार होता है, उसका आधार मानव-प्रकृति के स्वरूप पर होता है और इसीलिए ऐसे शासन की प्राप्ति के लिए आवश्यक शर्तें असम्भव तथा असाध्य नहीं होनी चाहिए। प्लेटो का एक बड़ा दोष यह रहा कि उसने एक और मानव-स्वभाव की जड़ों में जमी हुई बातों का उन्मूलन करना चाहा है तो दूसरी ओर सर्वथा अव्यावहारिक या क्रियान्वित न कर सकने योग्य शर्तें जोड़ दी हैं। प्रो. मैकसी के अनुसार, “प्लेटो का राज्य अमूर्त विचारों का एक ढाँचा है जिस यथार्थ रूप एक दार्शनिक राजा देगा जो अपने सामने वर्तमान समस्त संस्थाओं को जड़ से उखाड़ फेंकेगा और संतति शासन तथा शिक्षा द्वारा एक निर्दोष सामाजिक व्यवस्था में मनुष्यों की एक नवीन तथा श्रेष्ठतर जाति उत्पन्न करेगा। अरस्तू का भवन उस सामग्री से बना है जो पहले से ही मौजूद है, जिसे अच्छी तरह समझा जा चुका है और जिसे कोई भी बुद्धिमान राजनीतिक प्रयोग कर सकता है तो भी दोनो विचारकों में एक सा ही नैतिक योग है, एक सा ही व्यवस्था की चाह, एक सा ही सन्तुलन का प्रेम, एक सी ही न्याय तथा बुद्धि के प्रति आस्था, तथा शुभ जीवन की प्राप्ति के लिए एक सी चिन्तना दिशा पड़ती है।”

अरस्तू के आदर्श राज्य की विशेषताएँ

(1) जनसंख्या, (Population)—अरस्तू के अनुसार राज्य में जनसंख्या न बहुत अधिक और न बहुत कम होनी चाहिए। जनसंख्या का इतना अधिक होना अनुचित है कि राज्य में व्यक्तियों को न व्यवसाय मिले और न रहने के लिए स्थान। इसी प्रकार जनसंख्या इतनी कम नहीं होनी चाहिए कि शून्य-शून्य राज्य का अस्तित्व ही खतरे में पड़ जाए। इस सम्बन्ध में अरस्तू एक जहाज का उदाहरण देते हुए कहता है कि 6 इंच लम्बा और 1200 फीट लम्बा, दोनों ही बेकार हैं। इसी तरह राज्य की जनसंख्या भी बहुत कम या बहुत अधिक होना ठीक नहीं है। अरस्तू प्लेटो की भाँति राज्य की कोई निश्चित जनसंख्या नहीं देते। उसके अनुसार एक अच्छे राज्य में इतनी जनसंख्या होनी चाहिए कि प्रत्येक नागरिक एक-दूसरे को जानता हो जिससे वह विभिन्न स्थानों के लिए उपयुक्त व्यक्तियों का निर्वाचन कर सके। राज्य की इतनी जनसंख्या होनी चाहिए जो राज्य को आत्म-निर्भरता प्रदान करे और उसकी आवश्यकताएँ पूरी करने के लिए पर्याप्त हो। इस तरह अरस्तू का संकेत नगर-राज्य की ओर ही है, क्योंकि वर्तमान राज्यों में तो यह असम्भव-सा लगता है कि नागरिक एक-दूसरे से परिचित हों।

अरस्तू का कहना है कि राज्य को चाहिए कि वह ऐसा हर-सम्भव प्रयत्न करे जिससे जनसंख्या न तो आवश्यकता से अधिक बढ़े और न ही उससे कम हो। राज्य आवश्यकता पड़ने पर विवाह आदि के नियम निर्धारित करे। विवाह के लिए कम से कम और अधिक से अधिक आयु निश्चित की जाए। साथ ही ऐसी माता को सन्तान उत्पन्न नहीं करने दिया जाए जो अस्वस्थ या विकृत हो। विकृत अंग वाले बच्चों को राज्य नष्ट भी कर सकता है।

(2) प्रदेश (Territory)—राज्य का क्षेत्र भी आवश्यकतानुसार होना चाहिए। वह न इतना छोटा होना चाहिए कि आजीविका कठिन हो जाए और न इतना बड़ा हो कि लोग विलासिता का जीवन बिताएँ। राज्य की भूमि इतनी होनी चाहिए जिससे जीवन की आवश्यकताएँ पूर्ण हो सकें और उस पर निवास करने वाली जनता 'सम और उदारता' से समन्वित अवकाशपूर्ण जीवन बिता सके। राज्य का प्रदेश और उसकी सीमाएँ ऐसी होनी चाहिए कि राज्य बाह्य आक्रमण से सुरक्षित हो या आर्थिक दृष्टि से सम्पन्न हो। अरस्तू का यह विचार है कि भूमि समुद्र के समीप होनी चाहिए ताकि आवश्यक सामग्री का आयात हो सके। भूमि का इतना छोटा होना उचित है कि किसी ऊँची पहाड़ या ऊँची चोटी से भली प्रकार देखा जा सके, क्योंकि ऐसी भूमि की रक्षा सरलता से हो सकती है। इसके साथ ही राज्य की भूमि का ऐसे स्थान पर होना उत्तम है जहाँ जल और स्थल दोनों भागों से सरलता से पहुँचा जा सके। इस सम्बन्ध में प्लेटो के विचार अरस्तू से भिन्न हैं। वह अपने आदर्श राज्य की समुद्र से दूर रखना चाहता है ताकि अवांछनीय विदेशी और व्यापारी तत्वों का आगमन न हो सके। अरस्तू तो राज्य की सुरक्षा के लिए शक्तिशाली जल सेना और राज्य के चारों ओर एक मुहृ पर कटि की भी व्यवस्था करता है।

अरस्तू का यह भी मत है कि राज्य की भूमि दो भागों में बाँटी हुई होनी चाहिए—सार्वजनिक एवं व्यक्तिगत—पूजा-गृह एवं राज्योपयोगी भूमि सार्वजनिक तथा शेष व्यक्तिगत होगी।

(3) जनता का चरित्र (Character of the People)—अरस्तू के अनुसार आदर्श राज्य के नागरिकों का चरित्र और उनकी योग्यता युनानी विशेषताओं के अनुरूप होनी चाहिए जिसमें उत्तरी जातियों का उत्साह और एशियन लोगों का विवेक-दोनों का मिश्रण पाया जाता है। अरस्तू की धारणा है कि आदर्श राज्य में मनुष्य और नागरिक पूर्ण समान होने से सभी अच्छे मनुष्य ही अच्छे नागरिक होंगे।

(4) राज्य में आवश्यक वर्ग (Classes in the State)—अरस्तू के आदर्श राज्य में 6 प्रकार की आवश्यकताएँ मुख्य हैं—भोजन, कला-कौशल, शस्त्र, सम्पत्ति, सार्वजनिक देव-पूजा और

सार्वजनिक हित का निर्धारण। इन आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए आदर्श राज्य में 6 प्रकार के वर्ग होने चाहिए—कृषक, शिल्पी, योद्धा, सम्पत्तिशाली वर्ग, पुरोहित और प्रशासक। इन 6 वर्गों में से प्रत्येक दो वर्गों अर्थात् कृषक और शिल्पियों को अरस्तू नागरिकता के अधिकार नहीं देता। शेष अन्य चार वर्गों को वह यह अधिकार देता है।

अरस्तू के इस सामाजिक वर्गीकरण की एक विशेषता यह है कि वह जन्मजात अथवा जतिप्रभेद या कर्म के आधार पर व्यक्तियों को विभिन्न वर्गों में नहीं बाँटता। वह यह वर्गीकरण आयु के अनुसार करता है। उसकी व्यवस्था यह है कि नागरिक युवावस्था में योद्धा के रूप में कार्य करे, प्रौढ़ावस्था में शासन सम्बन्धी विषयों का चिन्तन करे और वृद्धावस्था में सार्वजनिक देव-पूजा और पुरोहितों का काम करे। इनका स्वाभाविक परिणाम यह होगा कि प्रत्येक वर्ग का दूसरा वर्ग आदर करेगा क्योंकि सभी व्यक्ति किसी न किसी आयु में सभी वर्ग में रह चुकेंगे।

अरस्तू की उपर्युक्त सामाजिक व्यवस्था से प्रकट होता है कि वह अवस्थानुसार प्रत्येक नागरिक को तीन कार्य देता है जबकि प्लेटो एक व्यक्ति को एक ही काम देने के पक्ष में है।

अरस्तू की इस वर्ग-व्यवस्था में कृषकों और शिल्पियों को नागरिकता से वंचित रखना आदर्श राज्य के मस्तक पर एक कलंक लगाना है। अरस्तू द्वारा आदर्श राज्य में शक्तों की जो व्यवस्था की गई है उसे उचित नहीं कहा जा सकता। आखिर यह कैसा आदर्श राज्य है जिसमें लगभग सभी व्यक्तियों को नागरिक ही न समझा जाए?

(5) शिक्षा (Education)—प्लेटो की भाँति ही अरस्तू भी आदर्श-राज्य में शिक्षा पर बहुत महत्त्व देता है। आदर्श राज्य का उद्देश्य एक शुभ जीवन की प्राप्ति है और शुभ जीवन के लिए व्यक्ति का चरित्रवान, स्वस्थ तथा कुर्तव्य-परायण होना अनिवार्य है। यह कार्य शिक्षा द्वारा ही हो सकता है। शिक्षा ही मनुष्य का भौतिक, मानसिक और नैतिक विकास करती है। अरस्तू अवकाश प्राप्त वर्गों के लिए एक-ही अनिवार्य और सार्वजनिक शिक्षा प्रस्तावित करता है। उसके अनुसार शिक्षा बाल्यकाल से राज्य की देख-रेख में प्रारम्भ होनी चाहिए। 7 से 14 वर्ष की अवस्था तक स्वास्थ्य और नैतिक विकास सम्बन्धी शिक्षा तथा 14 से 21 वर्ष की आयु तक बौद्धिक शिक्षा और बाद में व्यापार सम्बन्धी शिक्षा पर बल दिया गया है। प्लेटो की भाँति अरस्तू भी अनिवार्य सैनिक शिक्षा की व्यवस्था करता है और गणित तथा संगीत को विशेष स्थान देता है।

(6) अन्य विशेषताएँ (Miscellaneous Characteristics)—अरस्तू अपने आदर्श राज्य के लिए अन्य विशेषताओं का भी वर्णन करता है, जैसे ब्रह्म आक्रमणों से बचाने के लिए रक्षा के उपाय साधन हों, राज्य में पानी, सड़कों, किलों आदि की सुन्दर व्यवस्था हो। आदर्श राज्य में वह शासन की तीन संस्थाओं का भी उल्लेख करता है। उनके अनुसार सोचने का कार्य करने के लिए समस्त नागरिकों की एक लोकप्रिय सभा (Popular Assembly) होनी चाहिए जिसके समक्ष शासन के अन्तिम निर्णय प्रस्तुत किए जाएँ। दूसरा अंग मजिस्ट्रेटों का तथा तीसरा अंग न्यायपालिका का होना चाहिए। अरस्तू और प्लेटो के आदर्श राज्य : एक तुलना

(1) अरस्तू प्लेटो की तरह राज्य की एकता पर अत्यधिक बल न देते हुए इसे स्थापित करने के लिए व्यक्तिगत सम्पत्ति और परिवार की व्यवस्था का उन्मूलन नहीं करता।

(2) अरस्तू का नागरिक प्लेटो के नागरिक की भाँति राज्य में पूर्णतः विलीन नहीं होता। वह तो राज्य के प्रति अपने कर्तव्य निम्नता हुआ अपने ध्येय की प्राप्ति करता है।

(3) प्लेटो की तरह आदर्श के पंखों पर न उड़ते हुए अरस्तू अपने आदर्श राज्य की व्यावहारिक और क्रियात्मक रूप देना चाहता है।

प्लेटो अपने पादशं राज्य का निर्माण निरपेक्ष अथवा निरंकुश शासन के सिद्धांत पर करता है जबकि अरस्तू 'नों' के दम मिश्रण को अपनाता है कि "एक श्रेष्ठ राज्य में प्रथम प्रभुता विधि या राजन को होनी चाहिए।"

(5) अरस्तू प्लेटो में हर बात में नरमत नहीं है, उदाहरणार्थ वह अपने प्रादशं राज्य के लिए समुद्र-तट के निवासियों को अधिक पसन्द करता है।

(6) जैसा कि मैंने तो ने लिखा है "प्लेटो का प्रादशं राज्य प्रभूत विचारों का डांचा है जिसे दार्शनिक नरेश द्वारा यथायं स्वरूप प्रदान किया जाता है। दार्शनिक राजा सभी वर्तमान सस्याओं का उन्मूलन करके और शिक्षा एवं सन्तति गान्न द्वारा निर्दोष नामाजिक व्यवस्था स्थापित करके एक नवीन और श्रेष्ठतर मानव जाति उत्पन्न करता है। उनके विपरीत, अरस्तू का प्रादशं राज्य उस नामग्री में बना है जो पहले में मौजूद है, जिसे भनी-भांति पन्ना प्रौन राजका जो चुता है तथा जिसे हर बुद्धिमान् राजनीतिज्ञ प्रयोग में ला सकता है।"

इन असमानताओं के बावजूद, यह स्वीकार करना होगा कि अपने-अपने प्रादशं-राज्य के चित्रण में प्लेटो और अरस्तू जिन विचारों से निर्देशित हुए हैं उनमें पर्याप्त समानता है। दोनों दार्शनिकों ने लगभग एक-सी भावनाओं में प्रेरित होकर अपने प्रादशं राज्य का पितान्यास किया है। मैक्बी ने शब्दों में, "दोनों विधायें एक-सा ही नैतिक उत्साह, व्यवस्था के लिए एन-सी इच्छा, सयम के लिए समाज प्रेम, न्याय और विवेक के प्रति समान निष्ठा, शिक्षा में समान विश्वास, मानवता में समान आस्था और शुभ जीवन की प्राप्ति के लिए समान चिन्ता व्यक्त करते हैं।"

13

अरस्तू के क्रान्ति सम्बन्धी विचार

(Aristotle's Conception of Revolution)

राज्य क्रान्तियाँ किसी भी राज्य और समाज के लिए सदैव महान् समस्याएँ बनी रहती हैं और उनके पीछे कोई न कोई कारण रहे हैं। इतिहास इस बात का साक्षी है कि विश्व में क्रान्तिक होने वाली सभी क्रान्तियाँ मनुष्य के मस्तिष्क से उत्पन्न हुईं, चाहे वे कुशासन के विरुद्ध प्रतिक्रिया-स्वरूप हुईं हो और चाहे कुछ महत्वाकांक्षी व्यक्तियों के स्वार्थ की भावना से उत्पन्न हुईं हो। सिकलेयर (Sicilyear) ने लिखा है कि "न्याय एवं मैत्री राज्य के आधार हैं, अन्याय एवं घृणा राज्य के पतन और अस्थिरता के स्पष्ट चिह्न हैं। राज्य मेघमानता और अन्याय के कारण द्वेषभाव एवं फूट की भावनाएँ पैदा होती हैं। जिस राज्य में नागरिक अनुभव करे कि उन्हें समान अधिकार नहीं दिए जा रहे हैं और उनके साथ न्याय नहीं किया जा रहा है, उनमें कभी भी सहयोग एवं एकता की भावनाएँ उन्नति नहीं कर सकती।"

अरस्तू के समय यूनान के राज्यों के स्वरूप और संविधानों में भी परिवर्तन होने लगे थे। यह अस्थिरता और नित्य नई परिवर्तनशीलता यूनानी राजनीतिक जीवन की सबसे बड़ी विशेषता बने चुकी थी। लगभग प्रत्येक नगर राज्य विभिन्न शासन प्रणालियों—राजतन्त्र, धनिकतन्त्र, जनतन्त्र, निरंकुशतन्त्र आदि में से गुजर चुका था अतः अरस्तू के लिए यह स्वाभाविक था कि राजनीतिक स्थिरता के उपाय खोजता।

अरस्तू ने 'पॉलिटिक्स' की प्रथम पुस्तक में क्रान्तियों का सूक्ष्म विश्लेषण करते हुए इनके कारणों पर प्रकाश डाला है और इनके समाधान करने के महत्वपूर्ण उपाय सुझाए हैं। गैटेल का कहना है कि 'पॉलिटिक्स' राजनीतिक दर्शन का क्रमबद्ध अध्ययन ही नहीं बल्कि शासन की कला पर एक ग्रन्थ है जसमें अरस्तू द्वारा यूनानी-नगर-राज्यों में प्रचलित बुराइयों और उनके राजनीतिक संगठन के दोषों का विश्लेषण किया गया है और ऐसे व्यावहारिक सुझाव दिए गए हैं जिनमें आपत्तिसूचक भयों का निराकरण

किया जा सकता है। क्रान्तियों के प्रति अरस्तू के यथार्थवादी दृष्टिकोण के कारण ही पोलॉक (Polock) और अन्य विचारक मानते हैं कि अरस्तू ही प्रथम दार्शनिक हैं जिसने राजनीति को 'नीतिशास्त्र' से पृथक् किया है। यहाँ वह मैकियावेली (Machiavelli) के निकट आ जाता है।

अरस्तू का आदर्श राज्य प्लेटो के उपादर्श राज्य का ही सशोधित रूप है। प्लेटो जब स्व अपने आदर्श राज्य को ठुकरा कर ऐसे उपादर्श राज्य की स्थापना करता है जो निर्मित किया जा सकता है तो अरस्तू के यथार्थवादी मन को प्लेटो की योजना पसन्द आ जाती है। यह एक तथ्य है कि-जीव के अन्तिम काल में प्लेटो जिन आदर्शों की स्थापना करता है, वे अरस्तू को स्वीकार्य हैं। सिन्क्लेयर (Sinclair) के शब्दों में, "अरस्तू वहाँ से आरम्भ करता है जहाँ प्लेटो छोड़ देता है।" अरस्तू के अनुसार क्रान्ति का अर्थ

क्रान्ति सम्बन्धी अरस्तू की धारणा वर्तमान क्रान्ति सम्बन्धी धारणा से भिन्न है। अरस्तू के अनुसार क्रान्ति से तात्पर्य किसी विशेष युग और देश से सम्बन्धित क्रान्तियों से नहीं है। वह क्रान्ति का अर्थ उस अर्थ में नहीं लेता है जिस अर्थ में हम फ्रांस की क्रान्ति, रूस की क्रान्ति, इंग्लैंड की गौरवपूर्ण क्रान्ति को लेते हैं। उसके मत में किसी राज्य में जनता या जनता के किसी भाग द्वारा सशस्त्र विद्रोह का नाम भी क्रान्ति नहीं है। उसके अनुसार क्रान्ति का अर्थ है सविधान में हर छोटा-बड़ा परिवर्तन। यह आवश्यक नहीं है कि सविधान में पूर्णतः परिवर्तन होता है या आंशिक, सशस्त्र होता है या बिना किसी विशेष घटना के। सविधान में पूर्ण परिवर्तन के परिणामस्वरूप राज्य का सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक और प्रशासनिक स्वरूप पूर्णतः परिवर्तित हो जाता है—इसे हम पूर्ण क्रान्ति की सजा दे सकते हैं किन्तु जब सविधान में परिवर्तन के फलस्वरूप उसके किसी एक भाग में थोड़े बहुत भाग में परिवर्तन होता है तो इसे आंशिक क्रान्ति कहा जाना चाहिए। सविधान में परिवर्तन, निर्वाचित द्वारा, धोखे से, सशस्त्र विद्रोह से अथवा अन्य रक्तहीन उपायों द्वारा हो सकता है।

अरस्तू ने इस विषय में क्रान्ति के स्वरूप को स्पष्ट करते हुए क्रान्ति के अग्रलिखित मुख्य प्रकार बताए हैं—

(1) आंशिक और पूर्ण क्रान्ति—यदि सम्पूर्ण सविधान बदल दिया जाता है तो वह पूर्ण क्रान्ति है और जब केवल कोई महत्त्वपूर्ण भाग बदला जाता है तो वह आंशिक क्रान्ति है।

(2) रक्तपूर्ण और रक्तहीन क्रान्ति—सशस्त्र विद्रोह एवं रक्तपात द्वारा किया जाने वाले सविधान में परिवर्तन रक्तपूर्ण क्रान्ति है अन्यथा उसे रक्तहीन क्रान्ति कहा जाएगा।

(3) व्यक्तिगत और गैर-व्यक्तिगत क्रान्ति—जब किसी महत्त्वपूर्ण व्यक्ति को हटाकर सविधान में परिवर्तन किया जाए तो वह व्यक्तिगत क्रान्ति कहलाएगी किन्तु बिना शासक को बदले सविधान में किए जाने वाला परिवर्तन गैर-व्यक्तिगत क्रान्ति होगी।

(4) वर्ग विशेष के विरुद्ध क्रान्ति—धनिकतन्त्र या अन्य किसी वर्ग विशेष के विरुद्ध क्रान्ति करके किया जाने वाला सैवधानिक परिवर्तन इस प्रकार की क्रान्ति की कोटि में आएगा।

(5) वैचारिक क्रान्ति—जब किसी राज्य में कुछ वक्तागण अपने भाषणों या शब्दजाल द्वारा राज्य में क्रान्ति ला दें तो इसे वैचारिक या वाग्वीरो की क्रान्ति (Demagogic Revolution) कहा जाएगा।

क्रान्ति के कारण

अरस्तू ने क्रान्तियों के कारणों की चर्चा करते हुए उन्हें तीन भागों में विभाजित किया है—

1. क्रान्तियों के मूल कारण,

2. क्रान्तियों के सामान्य कारण एवं

3. विशिष्ट शासन-प्रणालियों में क्रान्ति के विशेष कारण।

(1) क्रान्तियों के मूल कारण—अरस्तू क्रान्ति का कारण समानता की भावना की समानता है। यह समानता दो प्रकार की होती है—संख्यात्मक समानता और योग्यता सम्बन्धी समानता।

योग्यता सम्बन्धी समानता से अरस्तू का अभिप्राय प्रानुपातिक समानता (Proportionate Equality) से है। अरस्तू का मत है कि सभी मनुष्य प्रायः इस बात पर सहमत हो जाते हैं कि निरपेक्ष (Absolute Justice) योग्यता के अनुपात में होनी चाहिए, किन्तु व्यावहारिक क्षेत्र में योग्यता के प्रश्न पर उनमें मतभेद होता है। वे सोचते हैं कि जब मनुष्यता की दृष्टि से सभी समान हैं तो फिर अधिकारों, धन-सम्पत्ति आदि में भी किसी प्रकार की विषमता न होकर समानता होनी चाहिए। जन वर्ग नवा अपनी समानता की तुलना दूसरों से करता है। जब वह देखता है कि एक ही प्रकार से जन्म होने पर भी उसे कम अधिकार प्राप्त हैं तो उसमें असन्तोष जाग्रत होता है और यही असन्तोष विकराल रूप धारण करके क्रान्ति में परिणत हो जाता है। अरस्तू समानता की इच्छा को राज्य क्रान्ति का जन्मदाता होने के पक्ष में अनेक उदाहरण देता है। उसके अनुसार जनतन्त्री (Democrats) कहते हैं कि मनुष्य प्रकृति से ही स्वतन्त्र उत्पन्न हुआ है, अतः राजनैतिक दृष्टि से उन्हें पूर्ण रूप में समान होना चाहिए। अयोग्य जनतन्त्री कहते हैं कि व्यक्ति किसी विशेष बात में असमान हैं, अतः वे सभी बातों में असमान रहेंगे। अरस्तू के अनुसार समानता की इन विरोधी विचारधाराओं के संघर्ष से क्रान्तियाँ जन्म लेती हैं। अधिकारों की विषमता समानता के सिद्धान्तों में विश्वास रखने वाली जनता को सहन नहीं होती। विषमता का अन्त करके समानता स्थापित करने की भावना से एक वर्ग दूसरे वर्ग के विरुद्ध क्रान्ति करता है। वास्तव में क्रान्ति का सबसे बड़ा कारण न्याय का यह एकाङ्गी दूषित दृष्टिकोण ही है। जब सभी जनता का कोई भाग यह अनुभव करता है कि उसके साथ अन्याय हो रहा है तो राज्य में क्रान्ति के बीज पैदा हो जाते हैं।

(2) क्रान्तियों के सामान्य कारण—(क) शासकों की घृष्टता और लोभ की लालसा—जब शासक या शासक-वर्ग घृष्टतावंश जनहित की चिन्ता नहीं करता अथवा सार्वजनिक कल्याण की भावना को छोड़कर अपना घर भरने की फिक्र में लग जाता है तो जनता में उसके विरुद्ध असन्तोष भड़क उठता है जो उग्र होकर क्रान्ति का रूप ले लेता है।

(ख) सम्मान की लालसा—सम्मान पाने की इच्छा सभी को होती है, लेकिन जब शासक-वर्ग किसी को अनुचित ढंग से सम्मान देता है या किसी को अनुचित ढंग से अपमानित करता है तो शन-शन जनता के लिए शासक वर्ग का यह रवैया असह्य हो उठता है और वह उसके विरुद्ध आवाज उठाती है।

(ग) श्रेष्ठता की भावना—जब समाज में कुछ लोग अन्य लोगों से अपने को श्रेष्ठ समझने लगते हैं और अपने धन और अपनी कुलीनता के आधार पर शासकों की हथियामने का प्रयत्न करते हैं, तो वे जनता में क्रान्ति के बीजो को बोते हैं। कालान्तर में राज्य के प्रति निष्ठा न रहने की भावना का विस्फोट हो जाता है और वह क्रान्ति के रूप में प्रकट होती है।

(घ) घृणा और परस्पर विरोधी विचारधाराएँ—घृणा और परस्परविरोधी विचारधाराएँ भी राज्य-क्रान्ति को जन्म देती हैं। राज्य में जब एक वर्ग सत्ता को ग्रहण किए हुए रहता है तो दूसरा वर्ग उससे घृणा करने लगता है। जब यह घृणा परकाण्डों पर पहुँच जाती है तो क्रान्ति उग्र रूप धारण कर लेती है। इसी तरह परस्पर विपरीत विचारधाराएँ समाज में विरोधी राजनैतिक वर्गों को जन्म देती हैं। वे वर्ग एक-दूसरे की सत्ता और महत्ता को स्वीकार नहीं करते फलतः क्रान्ति हो जाती है। अरस्तू की 'क्रान्ति सम्बन्धी यह धारणा वास्तविकता के अत्यन्त निकट है आज भी पूँजीवाद और साम्यवाद इन दो परस्पर विरोधी विचारधाराओं और इनके मध्य की घृणा ने सत्ता को प्रायुक्त क्रान्तियों का रणस्थल बना रखा है।

(ङ) भय—अरस्तू के अनुसार भय दो प्रकार से व्यक्तियों को क्रान्ति के लिए बाध्य करता है—(1) अपराधी दण्ड-भय से बचने के लिए विद्रोह कर देते हैं, (ii) कुछ व्यक्तियों को यह भय होता है कि उनके साथ अन्याय होने वाला है, अतः इसके प्रतिकार-स्वरूप से विद्रोह कर बैठते हैं। कभी-कभी

यह भय कि अमुक वर्ग या अमुक दल द्वारा राज्य में क्रान्ति न हो जाए, दूसरे वर्ग को क्रान्ति की प्रेरणा दे देता है। अविश्वास भय को जन्म देता है और भय क्रान्ति को।

(घ) द्वेष-भावना—राज्याधिकारियों के पारस्परिक वैमनस्य के परिणामस्वरूप भी क्रान्तियों का जन्म होता है। उनके अशिष्ट व्यवहार और स्वार्थ-साधन से पीड़ित व अपमानित होकर लोग विद्रोह का झण्डा खड़ा कर देते हैं। साथ ही पारस्परिक द्वेष-भाव के कारण अधिकारीगण भी एक-दूसरे के विरुद्ध क्रान्ति का बीजारोपण करने से नहीं झुकते। वर्तमानकाल में अनेक राज्यों में होने वाली क्रान्तियों के पीछे शासन और देश के महत्वाकांक्षी व्यक्तियों का जितना हाथ रहता है वह राजनीति में और विश्व के सामान्य समाचारों में रुचि रखने वाले किसी भी सामान्य जन के लिए एक खुली पोथी है।

(छ) जातियों की विभिन्नता—अरस्तू के मत में क्रान्ति का एक कारण जातियों की विभिन्नता भी है। विभिन्न जातियों के लोग सरलता से राज्य के अनुकूल नहीं बनाए जा सकते। जाति-विभिन्नता समाज में एकता की भावना का अभ्युदय नहीं करती। इसके कारण राज्य में द्वेष, कलह, फूट प्रभृति के बीज विद्यमान रहते हैं जो कभी-कभी क्रान्ति को जन्म दे देते हैं।

(ज) राज्य के किसी अंग की अनुपात से अधिक असाधारण वृद्धि—यह भी क्रान्ति का एक मुख्य कारण है। यदि भौगोलिक अवस्था अच्छी होती है अथवा राज्य के किसी अंग, प्रदेश, वर्ग आदि में विशेष वृद्धि होती है तो इससे दूसरे प्रदेश तथा वर्गों में चिन्ता और द्वेष हो जाता। स्वाभाविक है इसका परिणाम कभी-कभी क्रान्ति के रूप में सामने आता है। इस प्रकार की क्रान्ति का उदाहरण भी अरस्तू ने दिया है—“480 ई. पू. के पश्चात् तुरन्तम का सर्वजनतन्त्र (Polity) लोकतन्त्र में परिणत हो गया क्योंकि इयापिगियन जाति के आक्रमणों के कारण इस नगर के अनेक गण्यमान्य पुरुषों के मारे जाने से साधारण जनता की संख्या में वृद्धि हो गई। एथेन्स में लोकतन्त्र के प्रबल होने के कारण पेलोपोनेशियन युद्ध (431-404 ई. पू.) में प्रतिष्ठित नागरिकों का बड़ी संख्या में मारा जाया था।” लोकतन्त्र में निर्धनों की संख्या अधिक बढ़ जाने पर कालान्तर में यह वर्ग, अभाव, असन्तोष आदि से ग्रसित होकर सत्ताछूट वर्ग के विरुद्ध विद्रोह कर बैठता है।

(झ) निर्वाचन सम्बन्धी षड्यन्त्र—निर्वाचन सम्बन्धी षड्यन्त्र भी बड़े-बड़े विस्फोट करते हैं। निर्वाचन सम्बन्धी घुराइयों को समाप्त करने के लिए कभी-कभी शासक के रूप को ही लोग बदल बाँधते हैं।

(ञ) अल्प-परिवर्तनों की अपेक्षा—राज्य-क्रान्ति अल्प-परिवर्तनों की अपेक्षा से भी होती है। परिवर्तन प्रकृति का नियम है। सभी वस्तुओं में परिवर्तन होता रहता है। हम या तो इन अल्प-परिवर्तनों को समझ नहीं पाते हैं या इनकी अपेक्षा करते हैं। कालान्तर में ये क्रान्ति के कारण बन जाते हैं। उदाहरणार्थ राज्य में वर्ग विशेष किसी प्रकार असन्तोष और परिवर्तन की भावना को उत्पन्न किए रहते हैं। यदि समय पर इन परिवर्तनों पर प्रतिबन्ध नहीं लगाया जाता है तो ये गम्भीर रूप धारण करके राज्य-क्रान्ति का रूप धारण कर लेते हैं। छोटी सी बात कभी विकराल रूप धारण कर-क्रान्ति को जन्म देती है। उदाहरणार्थ अम्ब्रासिया (Ambrasia) में मत्ताधिकार की शर्तों में सामान्य परिवर्तन करने से ही शासन में क्रान्ति हो गई थी।

(ट) विदेशियों को आने की खुली छूट—जब राज्य अपनी स्थापना के समय या बाद में विदेशियों को बसने की आज्ञा देता है तो एक प्रकार से वह क्रान्ति का सकट आमन्त्रित करता है। वास्तव में यह सही भी है। यदि भारतीय शासक अंग्रेजों, पुर्तगालियों आदि विदेशियों को भारत में बसने देते तो सम्भवतः भारत का इतिहास ही दूसरा होता।

(ड) पारिवारिक विवाद—पारिवारिक संघर्ष भी क्रान्ति का सूत्रपात करते हैं। अनेक बार दो राजकुमारों के प्रणय का कलह क्रान्ति का कारण बन जाता है।

(१) (४) शासक वर्ग की असावधानी—कभी-कभी शासक वर्ग की पतनता और असावधानी के कारण राजद्रोहियों को महत्त्वपूर्ण पदों पर नियुक्त कर दिया जाता है। समय और अवसर पर ये व्यक्ति जागृत का तत्ता उलट देते हैं।

(५) मध्यम वर्ग का अभाव—मध्यम वर्ग समाज में सन्तुलन बनाए रखने में सहायक होता है। इसके अभाव में धनियों और निधनों के मध्य खाई बहुत गहरी हो जाती है अतः इस वर्ग की समाप्ति पर क्रान्ति भी संभव है।

(६) शक्ति सन्तुलन—राज्य में परस्पर विरोधी वर्गों में शक्ति में सन्तुलन होना भी क्रान्ति को जन्म देता है। बहुधा निर्बल पक्ष प्रबल पक्ष के साथ लड़ाई मोल नहीं लेगा लेकिन सम-शक्ति सन्तुलन होने पर दोनों ही को सम-सत्ता की सम्भावना रहती है और कोई भी एक पक्ष विद्रोह कर बैठता है।

(3) विभिन्न शासन प्रणालियों में क्रान्ति के कारण—(i) एकतन्त्र में क्रान्ति—एकतन्त्र में क्रान्ति को जन्म देने वाले प्रमुख कारण पारिवारिक झगड़े पारस्परिक द्वेष-भाव, घृणा, शासक द्वारा जनता पर अत्याचार आदि हैं। अत्यधिक गताए जाने पर जनता विद्रोह कर बैठती है। स्वैच्छाचारी राजतन्त्र में शासक की निरकुशता ही क्रान्ति का कारण बन जाती है।

(ii) कुलीनतन्त्र में क्रान्ति—इस शासन में भाग लेने वाले व्यक्तियों की संख्या सीमित होती है। सीमित लोगों को पद एवं प्रतिष्ठा की प्राप्ति और अन्य लोगों के प्रति शासकों की अपेक्षा तथा शासन वर्ग द्वारा श्रद्धा का मार्ग ग्रहण करना आदि ऐसे कारण हैं जिनसे जनता में असन्तोष घर कर जाता है और सम्पूर्ण जनता या उसका कोई वर्ग क्रान्ति कर देता है। विभिन्न वर्गों में उचित सामञ्जस्य का अभाव ही कुलीनतन्त्र की जड़ें खोदता है।

(iii) प्रजातन्त्र में क्रान्ति—प्रजातन्त्र में लोकनेताओं की अधिकता के कारण क्रान्ति पैदा होती है। ये नेता निधनों का प्रतिनिधित्व लेकर धनी वर्ग के विरुद्ध जनमत स्थापित करते हैं। परिणामतः धनी वर्ग क्रान्ति की शरण लेता है। कॉस (Coss), रोड्स (Rhodes) और मेगर (Megara) के नगर राज्यों में जनतन्त्र के विनष्ट होने का भी यही कारण था। जनतन्त्र में इस कारण भी क्रान्ति होती है कि भावगुह (Bemogogues) सत्य-असत्य का सहारा लेकर जनता को भड़काते हैं, अपने पक्ष में करते हैं और तब सत्ता हथिया कर तानाशाही के रास्ते पर चल पड़ते हैं। उच्च जनतन्त्र में क्रान्ति उस समय होती है जब सर्व साधारण मनुष्य को शासकों के समान सद्गुणी ससम्मान, लगते हैं।

यदि अरस्तू द्वारा बताए गए क्रान्ति के उपरोक्त कारणों पर विचार करें तो हम इसी निष्कर्ष पर पहुँचेंगे कि सत्ता की प्रत्येक क्रान्ति के पीछे अरस्तू द्वारा वर्णित कोई न कोई कारण अवश्य रहा है।

क्रान्तियों से बचने के उपाय (Means for Preventing Revolutions)

अरस्तू ने राज्य क्रान्ति के कारणों पर व्यापक प्रकाश डालने के साथ-साथ क्रान्तियों को रोकने के उपायों पर भी प्रकाश डाला है। डनिंग (Dunning) के शब्दों में, "अरस्तू क्रान्तियों को उत्पन्न कराने वाले कारणों की विस्तृत सूची देने के पश्चात् उसके समान ही प्रभावोत्पादक उनको रोकने वाले उपायों की सूची भी देता है।" अरस्तू की इस महत्त्वपूर्ण देन के बारे में मैक्सी (Maxey) का मत है कि, "आधुनिक राजनीतिक विचारक शायद ही क्रान्ति को रोकने का अरस्तू के उपायों के अतिरिक्त कोई अन्य ठोस उपाय बता सकें।"

अरस्तू द्वारा क्रान्ति के जो विरोधात्मक उपाय बताए गए हैं, वे निम्नलिखित हैं—

७ (i) शक्ति पर नियन्त्रण—राज्य में किसी भी वर्ग के हाथ में अधिक शक्तियाँ नहीं देनी चाहिए, क्योंकि एक व्यक्ति के हाथ में शक्तियों का केन्द्रीकरण होने से विद्रोह की सम्भावना अधिक

होती है। यह कभी नहीं भूलना चाहिए कि "शक्ति भ्रष्ट करती है और पूर्ण शक्ति पूर्णतः भ्रष्ट करती है (Power corrupts, absolute power corrupts absolutely)।" अतएव शक्ति का विभाजन होना चाहिए। शक्ति का बहुल्य तो राज्य में असन्तोष का जनक होता है।

(ii) जनता में सविधान के प्रति आस्था बनाए रखना—जनता में न्याय और सविधान के प्रति आस्था बनाए रखना क्रान्ति से बचने का महत्वपूर्ण उपाय है। पासक वर्ग को इस बात का हर सम्भव उपाय करना चाहिए कि राज्य के समस्त नागरिकों के हृदय में कानूनों के प्रति आस्था और प्रतिष्ठा की भावना जाग्रत हो जाए ताकि वे विधि-विधान का उल्लंघन न करें और फलतः क्रान्ति को जन्म न दे। चूँकि नागरिकों में सुव्यवस्थित शिक्षा के द्वारा ऐसी भावना का विकास किया जा सकता है, अतः अरस्तू नागरिकों की समुचित शिक्षा पर विशेष बल देता है।

(iii) सम्मान, पदों आदि का न्यायपूर्ण वितरण—अरस्तू का कहना है कि पदों में असमानता और सम्मान में अतिक्रमता के कारण राज्य में क्रान्ति की सम्भावना रहती है अतः पद, लाभ, सम्मान, पुरस्कार आदि निष्पक्ष दृष्टि से अधिक से अधिक लोगों को दिए जाने चाहिए जिससे सन्तुष्ट वर्गों की सृष्टि हो। राज्य में कोई भी व्यक्ति यह समझे कि राजनीतिक पदों को प्राप्त करना असम्भव है, चल्कि उसमें यह भावना बैठ जानी चाहिए कि योग्यानुसार कोई भी व्यक्ति इन पदों को प्राप्त कर सकता है, निम्न पदों की कार्यविधि दीर्घ समय के लिए कर दी जानी चाहिए। किसी अजनबी व्यक्ति को राजनीतिक पदों पर आसीन नहीं किया जाना चाहिए। इसके अतिरिक्त किसी भी नागरिक को राजनीतिक पदों पर एकाधिकार न करने देना क्रान्ति को रोकने में बड़ा सहायक है।

(iv) राज्य को परिवर्तनों के प्रारम्भ से बचाना—क्रान्ति का अर्थ 'परिवर्तन' है अतः जहाँ तक हो सके, राज्य को परिवर्तनों के प्रारम्भ से बचाना चाहिए। इन परिवर्तनों के भूल में ही क्रान्ति के बीज निहित रहते हैं राज्य को क्रान्ति की ओर अग्रसर करने वाली शक्तियों पर प्रतिवेचन लगाने के लिए सन्नद्ध रहना चाहिए।

(v) आर्थिक असमानता कम करना—समाज में अत्यधिक आर्थिक असमानता क्रान्ति की जनक होती है। अरस्तू का मत है कि राज्य की ओर से निरन्तर यह प्रयत्न होना चाहिए कि समाज में आर्थिक विषमता कम से कम हो यह वांछित है कि धन का वितरण इस प्रकार हो जिससे न तो वर्ग-विशेष में अत्यधिक सम्पन्न बन जाए और न दूसरा वर्ग अत्यन्त निर्धन।

(vi) समाज में मध्यम वर्ग को बढ़ावा—क्रान्तियों से बचने का एक महत्वपूर्ण उपाय यह है कि समाज में स्वस्थ मध्यम वर्ग को जन्म दिया जाए। यह मध्यम वर्ग, वनिकों और निर्धनों के बीच सन्तुलन का कार्य करेगा—

(vii) दो विरोधात्मक प्रवृत्तियों के लोगों के हाथ में सत्ता—क्रान्ति को नियन्त्रित करने वाला एक अन्य उपाय यह है कि राज्य की सत्ता दो विरोधात्मक प्रवृत्तियों के लोगों के हाथ में होनी चाहिए। प्रतिभाशाली गुणी व्यक्तियों और धनियों के मध्य एक सामंजस्य की स्थापना की जानी चाहिए। राज्य का संगठन धनी और निर्धनों के बराबर प्रतिशत के आधार पर किया जाना चाहिए ताकि असमानता का नाश हो और क्रान्तिकारी दल का उदय न हो पाए।

(viii) धनोपार्जन की भावना का दमन—सरकार का संगठन इतना दृढ़ होना चाहिए कि राजनीतिक पदाधिकारी अपने पदों का अनुचित लाभ उठाकर धनसंचय न कर सकें। रिश्वतखोरी और इसी तरह के अन्य अनियमित कार्यों को करने से उन्हें रोकना चाहिए। राज्य में एक ऐसा सामाजिक वातावरण पैदा किया जाना चाहिए कि राज्य के पदाधिकारी अथवा शासनाधिकारी पद-लिप्ता और अपनी स्वार्थपूर्ण कुत्सित अभिलाषाओं की ओर आकर्षित न हो सकें।

(ix) अरस्तू का विचार है यदि राज्याधिकारियों की अवधि कम रखी जावेगी तो क्रान्ति का प्रतिकार किया जा सकता है। वह चाहता है राज्य में ऐसी व्यवस्था स्थापित की जाए जिसके

नुसार किसी भी अधिकारी वर्ग को छ माह से अधिक की अवधि शासन करने के लिए न दी जावे।
सका बहुत बड़ा लाभ यह होगा कि वंचित वर्ग के मनुष्य भी बारी-बारी से पद प्राप्त कर सकेंगे अर्थात्
उन्हें भी शासन करने का अवसर मिल जाएगा और उनकी महत्वाकांक्षा या भावी मनोकामना की पूर्ति
हो जावेगी।

(x) क्रान्ति को रोकने के लिए एक मनोवैज्ञानिक उपाय का अरस्तू सुझाव देता है कि राज्य
को चाहिए कि वह भावी सकटों से नागरिकों को आतंकित रखे। राज्य नए-नए सकटों से उन्हें आबद्ध
कर दे ताकि क्रान्तिकारी कदम उठाने का उन्हें समय ही न मिल सके। अरस्तू के ही शब्दों में—“शासक
जो राज्य की चिन्ता करते हैं, उन्हें चाहिए कि वे नए खतरो का अन्वेषण करें, दूर के भय को समीप
लाएँ ताकि जनता पहरेदार की भाँति अपनी रक्षा के लिए सदैव सचेत और तत्पर रहे।”

दूसरी ओर अरस्तू क्रान्तियों को रोकने का सर्वोत्तम और सर्वाधिक महत्वपूर्ण उपाय ‘शिक्षा’ को
बताता है। शिक्षा द्वारा राज्य के नागरिकों में राज्य के प्रति निष्ठा की भावना उत्पन्न की जा सकती
है, उन्हें क्रान्तियों के दोष से अवगत कराया जा सकता है। शिक्षा से उनमें कर्तव्य-भावना जाग्रत की
जा सकती है। अरस्तू के मतानुसार शिक्षा की व्यवस्था और कार्यक्रम ऐसा होना चाहिए जिससे युवकों
में सविधान के प्रति श्रद्धा और सामाजिक रीतियों के प्रति आस्था बनी रहे।

अरस्तू निरंकुश राजतन्त्र में क्रान्ति के कारणों को रोकने के लिए दो साधन बताता
है—(क) प्रथम साधन शक्ति का है जिसके द्वारा अत्याचारी शासन राज्य के बड़े लोगों को समाप्त
करके सब पर समान रूप से शासन कर सकता है। वह विदेशी सेनाओं का प्रदर्शन कराके लोगों को
भयभीत कर सकता है इन उपायों से नागरिकों का नैतिक अधःपतन हो जाएगा और वे निरंकुश शासन
के विषय क्रान्ति करने का साहस नहीं करेंगे। (ख) दूसरा साधन यह है कि अत्याचारी या निरंकुश
शासन एक ऐसा आवरण रखे जिससे नागरिकों की सद्भावना और उत्तक प्रेम प्राप्त किया जा सके।
यह आवरण मध्यवर्ती मार्ग होना चाहिए। इसके द्वारा एक ओर तो नागरिकों की नैतिक एवं धार्मिक
भावनाओं को ठँस नहीं पहुँचानी चाहिए और दूसरी ओर श्रेष्ठ नागरिकों को पुरस्कृत करना चाहिए
ताकि लोगों में यह भावना व्याप्त हो जाए कि यह राज्य का संरक्षक है।

(xiii) मनुष्य अपने वैयक्तिक जीवन की परिस्थितियों के फलस्वरूप भी क्रान्तिकारी बने
जाते हैं। अतः एक ऐसा राजकीय अधिकारी नियुक्त किया जाना चाहिए जो इस बात पर सदैव चौकसी
दृष्टि रखे कि लोग अपना आचरण शासन-व्यवस्था के अनुरूप रख रहे हैं तथा शासनतन्त्र की नीति के
अनुसार ही जीवनयापन कर रहे हैं।

(xiv) क्रान्ति को रोकने के सभी कारणों में अरस्तू राज्य की सुरक्षा को सर्वोच्च प्राथमिकता
प्रदान करता है। उसका कहना है कि विविध प्रकार के सविधानों को क्रान्ति से बचाने और उनमें
स्थिरता लाने के लिए उनमें से ऐसे सभी तत्वों का निवारण कर दिया जाना चाहिए जिनके द्वारा
क्रान्तियाँ उत्पन्न हो सकती हो। राज्य की सुरक्षा के लिए आवश्यकता पड़ने पर वह व्यक्ति के व्यक्तिगत
जीवन तक से राज्य के हस्तक्षेप का समर्थन करता है। उसका तो यहाँ तक विचार है कि यदि राज्य
में पारस्परिक विवाद एवं मिश्रण के कारण क्रान्ति होती है तो राज्य को उनमें भी हस्तक्षेप
करना चाहिए।

(Aristotle and Plato)

कुछ विचारकों ने इन दोनों गुरु-शिष्यों को एक-दूसरे का पूर्णतः विरोधी बताया है। यह
विचार केवल आंशिक रूप से ही सत्य है क्योंकि अरस्तू पर उसके गुरु प्लेटो का प्रभाव स्पष्टतः देखने
को मिलता है। एम. फोस्टर के शब्दों में, “अरस्तू सभी प्लेटोवादीयों में महान् है।”¹ अरस्तू वीस

1 “Aristotle is the greatest of Platonists”

वर्ष तक प्लेटो का शिष्य रहा। प्लेटो अपने इस महान् शिष्य को अपनी अकादमी (Academy) का मस्तिष्क कहा करता था और सम्भवतः वह उसे ही अपना उत्तराधिकारी बनाना भी चाहता था। इन सम्बन्ध में सेबाइन ने कहा है—“इसके बाद दार्शनिक लेनों का प्रत्येक पृष्ठ इन सम्बन्ध में गवाह है।” वास्तव में अरस्तू पर अपने गुरु का प्रभाव बड़ा व्यापक है उसके विचारों की नींव प्लेटो के सम्पर्क पर टिकी है।

असमानताएँ

अरस्तू और प्लेटो की पद्धति में, विचारों और दृष्टिकोणों में पाई जाने वाली गम्भीर असमानताएँ ये हैं—

(1) प्लेटो आह्वानवादी, कल्पनाविद् और हवाई योजनाएँ बनाने वाला है तो अरस्तू व्यावहारिक, क्रियात्मक, व्यावहारिक और इस धरती की वास्तविकताओं से बँधा हुआ है। प्लेटो का राज-दर्शन ‘सत्य, शिव, सुन्दरम्’ पर आधारित है, जब कि अरस्तू व्यावहारिकता पर ध्यान देते हुए कोरे विचारों का सिद्धान्त (Conception of the Ideas) को मान्यता नहीं देता। वह प्लेटो के विपरीत कल्पना के स्थान पर वास्तविकता को महत्त्व देता हुआ, ठोस, प्राकृतिक और व्यावहारिक तथ्यों के आधार पर अपने राजशास्त्र का निर्माण करना चाहता है। फ्रेडरिक मोलॉक (Fredrick Mollat) के शब्दों में, “प्लेटो गुब्बारे में बैठकर नए प्रदेशों में घूमता हुआ कभी-कभी मोहाहिका के आवरणों को चीर कर किसी दृश्य को अत्यन्त स्पष्टता से देख सकता है, किन्तु अरस्तू एक श्रमजीवी उपनिवेशवादी की भाँति उस क्षेत्र में जाता है और श्रम का निर्माण करता है।”

(2) प्लेटो की पद्धति निगमनात्मक (Deductive) है, जबकि अरस्तू की उद्गमनात्मक (Inductive)। इस तरह जहाँ प्लेटो सामान्य से विशेष नियमों की कल्पना करता है वहाँ अरस्तू विशेष घटनाओं व परिस्थितियों के आधार पर सामान्य नियमों का पालन करता है। प्लेटो ‘सत्य, शिव, सुन्दरम्’ आदि अमूर्त विचारों का विश्लेषण करते हुए सूक्ष्म से सूक्ष्म की ओर चलता है, अरस्तू वास्तविक पदार्थों पर विचार करते हुए उनके आधार पर सत्य की ओर चलता है। इसलिए प्लेटो की अनिश्चित अरस्तू के विचार अधिक स्पष्ट, व्यावहारिक, क्रमबद्ध और तर्क-संगत हैं।

(3) प्लेटो दार्शनिक शासक या शासकों के राज्य को सर्वश्रेष्ठ मानता है, किन्तु अरस्तू के मतानुसार यह आवश्यकता और परिस्थिति पर निर्भर है। जहाँ प्लेटो दार्शनिक राजाओं द्वारा शासक राज्य का निर्माण करना चाहता है वहाँ अरस्तू ऐसा शासक बनाना चाहता है जिसमें निर्धारित किए गए नियमों पर चलते हुए आदर्श राज्य की ओर अग्रसर होना सम्भव है। मैक्सी (Maxey) के अनुसार, “प्लेटो ऐसे अतिमानव (Superman) की खोज में है, जो आदर्श राजा की सृष्टि करे, अरस्तू प्रतिविज्ञान (Super-Science) की खोज करना चाहता है जो राज्य को अच्छे में अच्छा बना सके।”

(4) प्लेटो ‘रिपब्लिक’ में दार्शनिक शासकों की निरंकुशता बना देना है। केवल ‘लॉज’ वह कानून की प्रधानता मानता है। अरस्तू प्रारम्भ से ही कानून की प्रभुता स्वीकार करता है।

(5) अरस्तू जिस राज्य को आदर्श मानता है, वह प्लेटो के उपादर्श राज्य के समान है आदर्श राज्य के समान नहीं।

(6) प्लेटो के राज्य की एकता तर्क पर टिकी हुई है जिसमें वह व्यक्ति को पूर्ण रूप से विहीन कर देता है। इसकी स्थापना के लिए वह निजी सम्पत्ति और निजी परिवार को भी समाप्त कर देता है। यद्यपि ‘लॉज’ में वह निजी सम्पत्ति और परिवार रखने की व्यवस्था करता है लेकिन अधिकार को अनेक प्रतिबन्धों से बड़ा-सीमित किया गया है। अरस्तू भी यद्यपि राज्य की एकता स्थापित करना चाहता है, किन्तु वह व्यक्ति को उसमें पूर्णतः विहीन नहीं करता। वह तो राज्य को ‘समुदाय’

का मनुष्य' मानता है। वह बहूत्व में ही राज्य के स्वरूप और अस्तित्व को मानता है। निजी सम्पत्ति और निजी परिवार को राज्य में स्थान देते हुए वह प्लेटो के मार्क्सवाद को अनुचित ठहराता है।

(7) प्लेटो राज्य की उत्पत्ति मनुष्य की आवश्यकताओं के फलस्वरूप मानता है। उनके अनुसार व्यक्ति अपनी प्राथमिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए सहयोग करने को बाध्य होता है और यही राजनीतिक व सामाजिक जीवन का आधार है। उनकी दृष्टि में मनुष्य में रचि एवं कार्य करने की योग्यता भी भिन्न होती है। इन विभिन्न योग्यताओं और कार्यों में सामञ्जस्य स्थापित करने के लिए राजनीतिक संगठन की आवश्यकता पड़ती है। ऐसा सामञ्जस्य केवल राज्य द्वारा ही सम्भव है। प्लेटो के इन विचारों के विपरीत अरस्तू राज्य को परिवार के समान एक प्राकृतिक संस्था स्वीकार करता है। उनका कहना है कि प्राथमिक आवश्यकताओं की पूर्ति हेतु स्त्री-पुरुष, स्वामी-दास मिलकर परिवार में संगठित हो जाते हैं, परिवार मिनकर ग्राम बनते हैं और ग्रामों के मयुक्त होने पर राज्य का निर्माण होता है।

(8) प्लेटो राज्य को व्यक्ति का बृहद् रूप मानता है, जबकि अरस्तू इसे परिवार का बृहद् रूप समझता है।

(9) प्लेटो के विचार राज्य में परिवर्तन की दृष्टि में क्रान्तिकारी (Radical) हैं, जबकि अरस्तू के दृष्टिवादी (Conservative) हैं। प्लेटो अपने प्रादर्श राज्य की स्थापना में सामाजिक रीति-रिवाजों में प्रामाण्यपूर्ण परिवर्तन करता है जबकि अरस्तू की मान्यता है कि हमें युगों से चले आने वाले अनुभवों की उपेक्षा नहीं करनी चाहिए। वास्तव में प्लेटो जहाँ अतिवादी (Extremist) है, वहाँ अरस्तू मध्य मार्ग (Golden Mean) का अनुसरण करने वाला है। उल्लेखनीय विल ड्यूरेंट (Will Durent) ने कहा है कि "प्लेटो के क्रान्तिकारी विचारों का एक कारण यह था कि उनके समय में राजनीतिक वातावरण प्रायः शान्त था, अतः सामाजिक व्यवस्था में परिवर्तन के प्रस्ताव संरलता से प्रस्तुत किए जा सकते थे, लेकिन अरस्तू का युग राजनीतिक दृष्टि में अशान्ति का युग था, अतः उसने समाज में मौलिक परिवर्तनों का विरोध किया।"¹

(10) अरस्तू ने राजनीतिक विचारों को नैतिक विचारों से पृथक् किया है। प्लेटो दोनों विचारों का मिश्रण करते हुए राजनीति को नीतिशास्त्र का अंग मानता है। वह भलाई (Goodness) को सर्वोपरि अमूर्त विचार मान्यता स्वीकार करता है, लेकिन अरस्तू भलाई को निरपेक्ष वस्तु न मानकर उसका वस्तुओं और परिस्थितियों से निर्धारित होना मानता है। उनकी दृष्टि में व्यक्ति का अधिकतम कल्याण राज्य में ही सम्भव है, अतः इसका विवेचन राजनीति-शास्त्र का काम है। इस तरह वह राजनीति-शास्त्र को नीति-शास्त्र में पृथक् करके एक स्वतन्त्र विज्ञान बनाना है।²

प्लेटो और अरस्तू के राजनीतिक विचारों में पाए जाने वाले उपयुक्त-अन्तर उनकी मौलिक प्रवृत्तियों के नेद के कारण है। इसलिए कहा जाता है—“प्लेटो राजनीतिक दर्शन के आदर्शवादियों, स्वप्नवादीयों (Romantists), आन्तिकारियों, कल्पनाविदों (Utopians) का पिता है और अरस्तू यथार्थवादियों, वैज्ञानिकों, व्यवहारवादीयों (Pragmatists) तथा उपयोगितावादियों का जनक है।”³

उपरोक्त अन्तर के होते हुए भी इस बात से इन्कार नहीं किया जा सकता कि अरस्तू पर उनके आध्यात्मिक पिता प्लेटो का बड़ा प्रभाव है। यद्यपि वह अपने गुरु के प्रति अन्वभक्त नहीं हैं, किन्तु वह उनकी महान् दार्शनिकता और योग्यता के प्रभाव में ओत-प्रोत अवश्य हैं। दोनों विचारकों में गम्भीर अन्तरों के साथ-साथ महान् सादृश्य या समानताएँ भी दृष्टिगोचर होती हैं। जहाँ अरस्तू ने

1 Will Durent - Story of Philosophy, p. 91.

2 Dunning, A History of Political Theories, Part I, pp. 49-51.

3 Maxey - Political Philosophies, p. 78.

अपनी कृतियों में प्रत्येक मोड़ पर प्लेटो का खण्डन किया है, वहाँ प्रत्येक पृष्ठ पर वह उसका करारी भी है। इन दोनों महान् विचारकों के राजदर्शन में पाए जाने वाली कुछ समानताएँ इस प्रकार हैं—

1. दोनों ही युवावस्था के राजनीतिक जीवन की अस्थिरता और नैतिक अव्यवस्था को आशंका की दृष्टि से देखते थे। दोनों ही उसका उपाय श्रेष्ठ जीवन की स्वीकार करते थे। दोनों ही की मान्यता थी कि—“छोटे से नगर-राज्य में ही सर्वोत्तम सुखी जीवनयापन किया जा सकता है। उसे प्राप्त करने में वे व्यक्ति ही समर्थ हो सकते हैं जिनके पास शिक्षा और साधन हैं।” दोनों ही नगर-राज्य के स्वशासित और आत्म-निर्भर होने के पक्ष में हैं।

2. दोनों ही दार्शनिकों ने दास-प्रथा का समर्थन किया है। यद्यपि प्लेटो ने इसका स्पष्ट रूप से प्रक्षोभण नहीं किया है किन्तु विरोध भी नहीं किया है।

3. दोनों विचारक राज्य के लिए शिक्षा की आवश्यक मानते हुए उसे राज्य के नियन्त्रण में रखने के पक्ष में हैं। वे स्वस्थ और सुन्दर जीवन तथा कर्तव्य-पूति के लिए शिक्षा को बड़ा महत्त्व देते हैं।

4. यदि प्लेटो 'लॉज' में व्यावहारिकता के धरातल पर उतरता हुआ कानून को उच्च स्थान प्रदान करता है तो अरस्तू भी 'पॉलिटिक्स' में कानून की प्रभुता को स्वीकार करता है।

5. दोनों ही विचारक नागरिकता को सीमित बनाए रखते हैं। दोनों का ही मत है कि समस्त नागरिक श्रम दासों तथा अनागरिकों को ही करना चाहिए।

6. दोनों ही चिन्तक एक मिश्रित संविधान में विश्वास करते हैं यद्यपि इनके वर्गीकरण में कुछ अन्तर है।

7. दोनों ही विचारक व्यक्तिगत धर्म को महत्त्व नहीं देते।

8. दोनों ही राज्य के एक नैतिक एवं आध्यात्मिक स्वरूप को मान्यता देते हैं। दोनों ही नगर-राज्य का अध्ययन नैतिकता के आधार पर करते हैं। इस तरह दोनों के राजनीतिक विचार नैतिक विचारों से प्रभावित हैं।

9. दोनों प्रजातन्त्र के विरोधी हैं और पूर्ण समानता में विश्वास नहीं करते।

10. दोनों ही विचारकों की दृष्टि में राज नीति एक व्यावहारिक विज्ञान है। “जिस तरह किसी राजनीति के लिए प्लेटो के ‘रिपब्लिक’ और ‘लॉज’ महत्त्वपूर्ण हैं उसी प्रकार अरस्तू की ‘पॉलिटिक्स’ भी उसके लिए एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ मित्र हो सकता है।”

स्पष्ट है कि दोनों विचारकों में अनेक मौलिक समानताएँ और असमानताएँ हैं। प्रो. मैन्सी की टिप्पणी है कि—“प्लेटो का राज्य अपूर्व विचारों का एक ढाँचा है जिसे यथार्थ रूप एक दार्शनिक राजा देगा जो अपने सामने वर्तमान समस्त संस्थाओं को जड़ से उखाड़ फेंकेगा और संतति शास्त्र तथा जिज्ञासा द्वारा एक निर्दोष सामाजिक व्यवस्था में मनुष्य की एक नवीन तथा श्रेष्ठतर जाति उत्पन्न करेगा, अरस्तू का भवन उस सामग्री से बना है जो पहले से ही मौजूद है, जिसे अच्छी तरह परखा जा चुका है, अच्छी तरह समझा जा चुका है और जिसे कोई भी बुद्धिमान राजनीतिज्ञ प्रयोग कर सकता है जो कि आदर्श से मिलता-जुलता नमूना तैयार करना चाहे। तो भी दोनों विचारकों में एक-सा ही नैतिक ढोंग है, एक-सी ही व्यवस्था की चाह, सन्तुलन का एक-सा ही प्रेम, एक-सी ही न्याय तथा बुद्धि के प्रति आस्था, एक-सा ही शिक्षा में विश्वास, एक-सी ही मानवता में आस्था तथा शुभ जीवन की प्राप्ति के लिए एक-सा निश्चय दिखाई पड़ता है।”

अरस्तू में यूनानी एवं सार्वभौम तत्त्व और उसका प्रभाव
(The Hellenic and Universal Elements in Aristotle and his Influence)

अरस्तू के राजनीतिक चिन्तन में कुछ ऐसे वर्णन हैं जिनमें यूनानी (Hellenic) तत्त्व दिखलाई पड़ते हैं तो कुछ ऐसे हैं जो सार्वभौमिक महत्त्व रखते हैं।

यूनानी तत्त्व (Hellenic Elements)

अरस्तू पर तत्कालीन यूनानी परिस्थितियों का प्रभाव पड़ना सर्वथा स्वाभाविक था। इस प्रभाव के कारण ही उसकी विचारधारा उस समय के अनेक यूनानी तत्त्वों से मर्यादित है। डनिंग के शब्दों में, "यद्यपि राजनीति शास्त्र की सामग्री के लिए अरस्तू की ऐतिहासिक खोज ने यूनानियों (Hellenes) के प्रादेशिक क्षेत्र की सीमाओं का अतिक्रमण किया था, लेकिन उसने जिस पद्धति का निर्माण किया उसके आवश्यक अंशों का निर्धारण यूनानी क्षेत्र की सीमाओं में विद्यमान परिस्थितियों से हुआ।" अरस्तू के राजदर्शन में मिलने वाले प्रमुख यूनानी तत्त्व ये हैं—

1. अरस्तू के आदर्श राज्य की कल्पना नगर-राज्य तक सीमित है। यद्यपि उसकी आँखों के सामने अनेक नगर-राज्य नष्ट हो गए थे किन्तु उसकी दृष्टि नगर-राज्यों से ऊपर नहीं उठ सकी। स्पष्टतः यह उस पर व्याप्त यूनानी प्रभाव ही था।

2. अरस्तू ने यूनान में प्रचलित दास-प्रथा का अनुमोदन किया है। अरस्तू स्वयं कितने ही दासों का स्वामी था।

3. शिक्षा के जिस रूप का वर्णन अरस्तू ने किया है वह बहुत अंशों तक तत्कालीन यूनानी प्रथा के अनुकूल है। शिक्षा की आवश्यक और राज्य द्वारा संचालित मानना उन दिनों यूनान का आम रिवाज था।

4. अरस्तू की जाति अभिमान और यूनानियों को अन्य 'वर्बर' जातियों से उत्कृष्ट मानना यूनानी प्रभाव का सूचक है।

5. श्रमिकों, कारीगरों और कृषकों को नागरिकों के अधिकारों से वंचित करना भी तत्कालीन यूनान की सामाजिक दशा के अनुरूप है।

6. अरस्तू द्वारा व्यापार से घृणा और सुदखोरी का विरोध करना भी यूनानी तत्त्व ही है। अरस्तू के राजदर्शन में पाए जाने वाले इन यूनानी तत्त्वों में से एक को भी वर्तमान काल में सत्य स्वीकार नहीं किया जाता है। अरस्तू के युग में इनका महत्त्व भले ही रहा हो किन्तु युग के साथ-साथ ये तत्त्व भी नष्ट हो गए हैं और आज—इन्हें मात्र अस्वाभाविक, अप्रगतिशील और असत्य धारणाएँ माना जाता है।

सार्वभौम तत्त्व (Universal Elements)

अरस्तू के राजदर्शन का गम्भीर अनुशीलन करने पर उसमें कुछ ऐसे तत्त्व मिलते हैं जिनका वैश्वीय विश्व-व्यापक है, जो आज भी उतने ही सही हैं जितने कि अरस्तू के युग में थे। उसके विचारों में उपलब्ध ये सार्वभौम तत्त्व मुख्यतः निम्नलिखित हैं—

1. "मनुष्य एक राजनीतिक प्राणी है"—यह एक स्वयं-सिद्ध सत्य है। अरस्तू ही वह सबसे प्रथम विचारक है जिसने बड़े ही औपचारिक, वैज्ञानिक और वलशाली ढंग से इसे व्यक्त किया है।

2. "राज्य का जन्म जीवन के लिए हुआ और शुभ तथा सुखी जीवन के लिए वह जीवित है"—इस सिद्धान्त को ऐतिहासिक अभिव्यक्ति अरस्तू ने ही दी है, यद्यपि प्लेटो के विचार इसका आधार हैं।

3. अरस्तू ही वह प्रथम विचारक है जिसने सर्वप्रथम यह अनुभव किया है कि राज्य की अन्तिम समस्या व्यक्ति की स्वतन्त्रता और राज्य की सत्ता में सामञ्जस्य स्थापित करना है। कानून की प्रभुता, कानून को विशुद्ध बुद्धि समझना आदि की जो धारणा अरस्तू ने व्यक्त की है उनमें स्वतन्त्रता और सत्ता का सामञ्जस्य निहित है। अरस्तू का यह कथन भी एक सार्वकालिक सत्य है कि जनता ही सरकार के आचरण पर अन्तिम नियंत्रण करने की अधिकारिणी है। आज के लगभग सभी प्रगतिशील राज्यों में इसे निर्विवाद-रूप से स्वीकार किया जाता है।

4. अरस्तू-जनमत-को-विद्वानों या विशेषज्ञों की राय से अधिक महत्व देता है। आज भी ससार के अधिकांश फंसले जनता के रख को देखकर दिए जाते हैं।

5. अरस्तू का सविधानवाद पर बल देना एक महत्वपूर्ण सार्वभौमिक तथ्य है। सविधानवाद के इस-एक शब्द में वह सब कुछ समाया हुआ है जो यूरोप एवं वर्तमानकालीन विश्व के विचारों को अरस्तू के ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' से उत्तराधिकार में प्राप्त हुआ है। वास्तव में कानून को सम्प्रभु बनाकर और शासन को कानून के अधीन स्वीकार करके अरस्तू ने समग्र ससार के सविधानवादियों का पिता होने की ख्याति प्राप्त कर ली है। सन्त टॉमस का कानून के प्रति सम्मान और उनका सविधानवाद प्रमुखतः अरस्तू द्वारा ही प्रेरित है। वाक्य के शब्दों में, "अरस्तू ने सन्त टॉमस को सिखाया, सन्त टॉमस के द्वारा उसने कैथोलिक यूरोप को सिखाया, सन्त टॉमस के द्वारा उसने रिचर्ड हूकर को भी सिखाया जिसके कानून तथा सरकार के सिद्धान्त का उद्गम यही है..... न्यायप्रिय हूकर लॉक के शिक्षकों में से एक था..... लॉक का सिद्धान्त बर्क को मिला। अरस्तू की 'पॉलिटिक्स' तथा 17वीं एवं 19वीं शताब्दी के अंग्रेजी राजनीतिक विचार के वातावरण में न केवल दृष्टान्त का साम्य है, बल्कि एक हद तक संयोग भी है।"

6 अरस्तू का मध्यम-मार्ग (Golden Mean) का विचार वर्तमान राजनीति के नियन्त्रण एवं सन्तुलन (Checks and Balances) के विचार का जन्मक है। कैटलिन (Cattlin) के शब्दों में, "कम्प्यूथियस के बाद, सामान्य ज्ञान और मध्यम मार्ग का सर्वोच्च सुधारक अरस्तू ही है।"

7 अरस्तू के दर्शन का सातवाँ शाश्वत तत्त्व उदार लोकतन्त्र (Liberal Democracy) का समर्थन है। अरस्तू ने यद्यपि अतिवादी लोकतन्त्र (Extreme Democracy) और भीड़ द्वारा शासन करने वाले लोकतन्त्र का विरोध किया, लेकिन साथ ही सब तरह के अधिनायकों अथवा तानाशाहों के शासन का भी वह उग्र-विरोधी है।

8. अरस्तू के दर्शन का आठवाँ शाश्वत तत्त्व राज्य के सम्बन्ध में यह उदार विचार है कि राज्य बुद्धि द्वारा शासित होता है तथा उसका उद्देश्य उत्तम जीवन है न कि प्रदेश का विस्तार करना। राज्य का सर्वोपरि प्रयोजन नागरिकों में सद्गुण की वृद्धि, न्याय का वितरण और ज्ञान का प्रसार करना है। राज्य के विषय में अरस्तू के इस उदात्त विचार की सत्यता से कोई इन्कार नहीं कर सकता।

9 आधुनिक शक्तियों के विभाजन या पृथक्करण का सिद्धान्त (Theory of Separation of Powers) अरस्तू के शक्ति-विभाजन सिद्धान्त पर ही बहुत कुछ आधारित है। वर्तमान में राज्य की शक्ति व्यवस्थापिका, न्यायपालिका तथा कार्यपालिका में बँटी होती है। अरस्तू इन तीनों विभाजनों को विचारारम्भक (Deliberative), विधि-निर्माण करने वाली (Legislative) तथा न्याय कार्य करने वाली (Judicial) का नाम देता है। इस तरह शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त का मूल अरस्तू के दर्शन में देखने को मिलता है।

10 अरस्तू को आधुनिक व्यक्तिवाद का पिता कहा जाता है। उसका दर्शन प्लेटो से अधिक व्यक्तिवादी है। वह कृत्रिम समानता का विरोधी है और लोगों की क्षमता सम्बन्धी असमानता को स्वीकार करता है। निजी सम्पत्ति को वह प्राकृतिक मानता है। आज प्रत्येक राज्य निजी व्यक्तिगत सम्पत्ति को मान्यता देता है।

11 अरस्तू के राजदर्शन में एक अन्य उल्लेखनीय विश्व-व्यापी तत्त्व यह है कि उत्तम राजनीतिक और अर्थशास्त्र के पारस्परिक सम्बन्धों को पहचान कर राजनीतिक संगठन और क्रियाओं पर होने वाले आर्थिक प्रभाव को बड़ा महत्व दिया है। राजनीति और अर्थ-व्यवस्था का गहरा सम्बन्ध

वर्तते हुए वह कहता है कि शासन की अनेक समस्याओं का कारण धनियों और निर्धनों का संघर्ष है। उसने सरकारों का जो वर्गीकरण किया और धनिकतन्त्र और जनतन्त्र के जो बहुत से विभाग किए हैं उनका अन्तिम आधार आर्थिक ही है। अरस्तू की यह मान्यता है कि यदि राज्य में आर्थिक गरीब और अत्यधिक अमीर होंगे तो स्थिरता और समृद्धि नहीं पनप सकती, आज भी सत्य है। वर्तमान अधिकांश राजनीतिक उथल-पुथल आर्थिक कारणों से ही होती है।

12 अन्त में, अरस्तू उपयोगितावादी विचारों का प्रेरक भी है। दास प्रथा के सिद्धान्त को जो वह उपयोगिता के आधार पर ठीक मानता है। 'उपयोगिता' को महत्त्व देने के कारण हम उसे उपयोगितावादियों का अंग मान सकते हैं।

अरस्तू का दर्शन निश्चित ही अनेक और अरस्तू सिद्धान्तों का भण्डार है। उसका ग्रन्थ 'पोलिटिक्स' 'गागर में नागर' है।

अरस्तू का प्रभाव : अरस्तू राजनीति का जनक

(Influence of Aristotle : Aristotle as the Father of Political Science)

अरस्तू के इन दोनों ग्रन्थों में उनकी पद्धति और उसके दर्शन में सार्वभौमिक तत्वों के विवेचन से यह स्पष्ट है कि वह राजदर्शन के क्षेत्र में वस्तुतः प्रथम वैज्ञानिक विचारक (First Political Scientist) था। उसे यदि 'राजनीति विज्ञान का जनक अथवा पिता' (The Father of Political Science) की सजा दी जाय तो इसमें कोई अतिशयोक्ति नहीं होगी। अरस्तू ने केवल राजनीति विज्ञान का जन्मदाता था बल्कि उसका विकासकर्ता भी था। उनमें राज्य, क्रान्ति आदि के बारे में जो कहा उसमें से अनेक बातें आज भी सही हैं। राजनीति विज्ञान का क्षेत्र लगभग उन्हीं मूल बिन्दुओं के इर्द-गिर्द घूमता है जिनका विवेचन अरस्तू हजारों वर्ष पूर्व कर चुका था। राजनीति विज्ञान का ढांचा लगभग उन्हीं प्रकार का है जिसकी कल्पना अरस्तू ने सहस्रो वर्ष पूर्व कर ली थी।

अरस्तू ने जो भी निष्कर्ष निकाले वे वैज्ञानिक पद्धति के आधार पर निकाले। उदाहरणार्थ हमने लगभग 158 सविधानों का विस्तृत अध्ययन, विश्लेषण आदि करने के उपरान्त अपने कतिपय सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया। उसने हर राज्य की राजनीतिक स्थितियों का विश्लेषण करके अपने निष्कर्ष निकाले और उनके आधार पर राज्य के सिद्धान्तों का निरूपण किया। उसने पाश्चात्य जगत में सर्वप्रथम राज्य का माँगोपाँग सिद्धान्त प्रस्तुत किया। राज्य के जन्म और विकास से लेकर उसके स्वरूप, सविधान की रचना, सरकार का निर्माण, नागरिकता, कानून की सम्प्रभुता, क्रान्ति आदि विभिन्न महत्वपूर्ण पहलुओं पर उसने इतने सुगठित, सुव्यवस्थित विचार प्रस्तुत किए कि उन्हीं आज भी ठुकराना कठिन है। उनमें कहा कि राज्य एक स्वाभाविक संस्था है और वही सविधान सबसे अच्छा है जो सबसे अधिक स्थायी रहता है। अरस्तू का यह निष्कर्ष उसके अपने समय में भी उतना ही सत्य था जितना कि आज है। नागरिकता और सविधान की व्याख्या में अरस्तू के विचार लगभग आधुनिकतम हैं, चाहे अरस्तू का राज्य केवल एक नगर-राज्य रहा हो। अरस्तू की इस बात से आज भी असहमत होना कठिन है कि व्यक्ति के लिए जो आदर्श और श्रेयस्कर है वही राज्य के लिए है। 'मनुष्य एक राजनैतिक प्राणी है' इस कथन की औपचारिक अभिव्यक्ति अरस्तू ने ही की और यह वाक्य राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में सदैव एक स्वयं मिट्टि के रूप में स्वीकार किया जाता रहेगा। क्रान्ति के कारणों की जो विण्द व्याख्या अरस्तू ने की, उसके प्रति हम आज भी अरस्तू के ऋणी हैं। उदाहरणार्थ अरस्तू का यह अभिमत वैज्ञानिक निष्कर्ष की भाँति प्रामाणिक है कि आर्थिक विषमता क्रान्तियों के लिए गम्भीर रूप से उत्तरदायी होती है। अरस्तू के इस विचार को नहीं ठुकराया जा सकता कि किसी भी सरकार की सुदृढता के लिए राज्य की आर्थिक समृद्धि नितान्त आवश्यक है। अरस्तू के इस समाधान से हमें उसके वैज्ञानिक चिन्तन पर गर्व होता है कि यदि सम्पत्ति पर तो व्यक्तिगत स्वामित्व रहे पर उसका उपयोग सार्वजनिक हो अर्थात् व्यक्तिगत स्वामित्व और सार्वजनिक उपयोग के बीच समुचित

ताल-मेल बैठाया जा सके तो राज्य की अनेक समस्याएँ आसानी से सुलभ हो सकती हैं। अरस्तू का यह विचार भी उसके वैज्ञानिक चिन्तन की सूझ-बूझ है कि जब तक एक राज्य में सुदृढ़ और विज्ञान मध्यम वर्ग न होगा अर्थात् राज्य में न तो अधिक पूँजीपति हों और न अधिक गरीब वर्ग मध्यम वर्ग के लोगों का बाहुल्य हो, तब तक राज्य आत्म-निर्भरता की और समुचित रूप में प्रसरण न होगा। अरस्तू के इस विचार की उपेक्षा करना कठिन है कि विकास के मार्ग में सबसे बड़ा अवरोध असन्तुलन है, चाहे वह असन्तुलन राजनीतिक हो या सामाजिक या आर्थिक। क्रान्तियों के एक बड़े कारण को मिटाने के लिए इस असन्तुलन को समाप्त करके और 'अतियों' को दूर करके मध्यम मार्ग का अनुसरण किया जाए—यह अरस्तू का एक वैज्ञानिक उपचार ही माना जाएगा।

अरस्तू ने स्वतन्त्रता और सत्ता के सम्बन्ध की बात की और आज भी यह एक सबसे बड़ी राजनीतिक समस्या है। यह अरस्तू की वैज्ञानिक दूरदर्शिता थी कि उसने 'अनेकता' में 'एकता' के सिद्धान्त का प्रतिपादन कर सत्ता और स्वतन्त्रता के बीच स्वाभाविक सामञ्जस्य पाने का प्रयत्न किया। उसे अपने प्रयत्नों में सफलता न मिली, पर 'अनेकता में एकता' का आदर्श आज भी राजनीतिक-सामाजिक समस्याओं के हल का एक अनुकरणीय आदर्श है—उसमें इतना नहीं किया जा सकता। यह समस्या अरस्तू के समय भी जीवित थी और आज भी जीवित है। अरस्तू ने कानून की सम्प्रभुता के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया और यह सम्प्रभुता आधुनिक राजनीतिक चिन्तन का एक प्रमुख विषय है। बोदाँ, ग्रेगियम, वेन्यम, हॉब्स, लॉक, आदि ने सम्प्रभुता की समस्या पर विचार किया और आज भी वैज्ञानिक सम्प्रभुता की व्याख्या का मुख्य आधार अरस्तू का विश्लेषण ही है। आर्स्टिन और हॉब्स की सम्प्रभुताएँ आधुनिक युग की होकर भी अरस्तू की व्याख्या की आधुनिकता की नहीं पा सकती हैं। अरस्तू की विशेषता इस बात में भी है कि उसने सरकार के तीन-अंगों-नीति निर्धारक, प्रशासकीय और न्यायिक—का बड़े वैज्ञानिक ढंग से निरूपण किया। अरस्तू का यह निरूपण चाहे सरकार के आधुनिक अंगों के निरूपण के बिल्कुल अनुरूप न हो, लेकिन बहुत कुछ उसके समान ही है। हमें यह स्वीकार करना होगा कि अरस्तू की यह खोज ही भविष्य में शक्ति-पृथक्करण, नियन्त्रण एवं सन्तुलन के सिद्धान्त का एक आधार बनी। अरस्तू ने नागरिकता की जो व्याख्या की वह भी एक आधुनिक विचार है। आज भी अरस्तू की व्याख्या ही न्यूनाधिक गार्डिक हेर-फेर के अतिरिक्त बहुत कुछ प्रांमार्गिक बनी हुई है। अरस्तू द्वारा प्रतिपादित मिश्रित शासन का आदर्श आज भी अनुकरणीय है और ब्रिटेन की शासन-व्यवस्था, राजनय, कुलीनतन्त्र और प्रजातन्त्र का एक सुन्दर मिश्रण अपना सम्बन्ध है।

सार रूप में, अरस्तू प्रथम राजनीतिक वैज्ञानिक थे, राजनीति विज्ञान का जन्मदाता थे। उसने न केवल आगमनात्मक विधि का अनुसरण कर राजदर्शन के क्षेत्र में वैज्ञानिक पद्धति की नींव डाली बल्कि राजनीति और गैर-राजनीतिक तत्त्वों को अनेक-अलग करके राजनीति के विषय-क्षेत्र को पहली बार स्पष्ट किया और साथ ही उन सभी महत्त्वपूर्ण पहलुओं को अपने चिन्तन-कलेवर में समेटा जो आज भी हमारी जिज्ञासा को सासभी बँसे हुए हैं। इस प्रकार राजनीति विज्ञान का जन्मदाता भी या और विकासकर्ता भी। अरस्तू के चिन्तन में भविष्य पर विशेष प्रभाव डाला। इस प्रभाव को सार्वभौमिक रूप में डॉ. विश्वनाथ प्रसाद वर्मा ने अपने ग्रन्थ 'पाश्चात्य राजनीतिक विचारधारा' में निम्नानुसार प्रकट किया है—

“यूरोप की विचारधारा पर अरस्तू का काफी प्रभाव रहा। पोलिबियस का मिश्रित सरकार का सिद्धान्त अरस्तू के 'पोलिटिक्स' के आधार पर ही निमित्त किया गया है। मैन 529 ई. में सम्राट जस्टिनियन ने अरस्तू के ग्रन्थों का अध्यापन करने वाले विद्वानों को बुद्ध कर दिया। बोरोवियस ने अरस्तू के दो ग्रन्थों—'कैटिगोरिज़' और 'डि एम्प्लेजियोने' का लेटिन में अनुवाद कर मध्ययुगीन दर्शन पर उसके तर्क-शास्त्र के प्रभाव के लिए मार्ग प्रशस्त किया। बाहरवी सदी के अन्त तक अरस्तू के सम्पूर्ण

नके जन्म का भग्यवन धारम्भ हो गया। अरस्तू महान् (1193-1280) ने अरस्तू के दार्शनिक विचारों को ईसाईयन के धर्मशास्त्र के समर्थन में लाने की चेष्टा की। एनवीनास के आदर्श से प्रेरित होकर मोरबेन ने अरस्तू के अनेक ग्रन्थों पर अनुवाद किया। अरस्तू ने मानव की राजनैतिक प्राणी माना। उस मनुष्य का पुरखीनाम और गतिविधों की परिभाषाओं पर प्रभाव पड़ा। दार्शनिकों की 'मोनासी' पर भी अरस्तू के नैतिकशास्त्र का प्रसार है यद्यपि मध्ययुगीन विचारकों की विचारधारा 'द्विष्ट प्लेटो' के 'इष्टमिथ' ने ही प्रतिगम्य प्रभावित थी तथापि यूरोपीय पुनरुत्थान पर अरस्तू के दार्शनिक निष्प्रतिबंधता के अनुमोदन का प्रच्छा अमर रहा। अरस्तू के अनुसार अन्तर्हित विराट् प्राण-दायिनी शक्ति का नाम प्रकृति है और अतः यह जलना भौतिक विज्ञान द्वारा प्रतिपादित प्रकृति की कल्पना के मूल है। अरस्तू द्वारा समर्थित समशीतल मध्यम प्रतिपदा का नैतिक सिद्धान्त, आचार-मान्यो को प्रभावित करता रहा है। प्लूटार्क, वालेस, हाबटाउम ने समष्टिक कल्याण तथा तत्कालगत कल्याण का प्रस्ताव उपस्थित किया जो यूनानी दर्शन की धारा में काफी प्रभावित है। न्याय का द्विविध वर्गीकरण—देवान्यतात्मक (विभागकल्पक) तथा अंतर्गणितात्मक (विपर्ययात्मक) जो अरस्तू ने प्रणीत किया है उन शब्दावली को 'मिडिजन' नामक ग्रन्थ में हॉम ने भी स्वीकृत किया है।"

अरस्तू के बाद का चिन्तन : एपीक्यूरियन और सिनिक विचारक

(Political Thought after Aristotle, Epicureans and The Synics)

[नगर-राज्यों का पतन और नए दृष्टिकोण का उदय

(Downfall of the City-States & the Rise of the New Attitudes)

अरस्तू के बाद यूनानी राजनीतिक चिन्तन में एक नया मोड़ आया। अरस्तू ने जहाँ नगर-राज्य को राजनीतिक संगठन का सर्वोत्तम रूप माना था वहाँ अब उसका स्थान सैनिक शक्ति पर आधारित विशाल साम्राज्य ने ले लिया। मैसीडोनिया के राजा फिलिप और उसके लड़के सिकन्दर ने नगर-राज्यों को पदाक्रान्त कर दिया, यूनानी पराधीन हो गए। वे शुरू में मैसीडोनिया और बाद में रोम साम्राज्य के अधीन हो गए। परिवर्तित परिस्थितियों ने यूनानी राजनीतिक चिन्तन को झकझोर डाला। यूनानियों के मौलिक विचार की उड़ान उनके पराधीन होने के साथ ही समाप्त हो गई। पराधीनता ने उन्हें यथार्थता की भूमि पर लाकर खड़ा कर दिया। वे अनुभव करने लगे कि छोटे-छोटे नगर-राज्य आत्मनिर्भर नहीं रह सकते, उनके लिए विशाल राज्यों की आवश्यकता है, तभी उनका अस्तित्व सम्भव है।

पराधीनता के कारण शासन कार्य में भाग न ले पाने पर उनकी दृष्टि में प्लेटो और अरस्तू की इस धारणा की उपयोगिता समाप्त होने लगी कि राज्य उत्तम जीवन बिताने के लिए परमावश्यक है और नागरिकों को राज्य के कार्य में पूरा भाग लेना चाहिए। अतः अब ऐसे दार्शनिक विचारक उत्पन्न हुए जिनकी दृष्टि में उत्तम जीवन का राज्य से कोई सम्बन्ध न था। उनकी दृष्टि में सच्चा आनन्द समयमित जीवन बिताने और मन पर नियन्त्रण रखने से प्राप्त हो सकता था। इस तरह अब राजनीतिक व्यवस्था की जगह मानसिक व्यवस्था को अधिक महत्त्व दिया जाने लगा।

प्लेटो और अरस्तू के परवर्ती विचारक उनके राज्य के आदर्श का खण्डन करने लगे और उनमें से कुछ ने तो यहाँ तक कह डाला कि यदि व्यक्ति को थोड़ा जीवन बनाना है, जीवन में आनन्द की प्राप्ति करनी है तो उसे राज्य से बाहर कहीं अन्यत्र रहना चाहिए। यदि राज्य के बाहर रहना सम्भव न हो सके तो उसे राज्य में अपना सम्बन्ध-विच्छेद कर लेना चाहिए। राज्य से पलायन और उसकी अवहेलना के ऐसे विचार विकसित करने में जिन दार्शनिकों ने सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण भाग लिया वे 'एपीक्यूरियन्स' (Epicureans) और 'स्टोइक्स' (Stoics) के नाम से जाने जाते हैं। जीवन के परम शुभ में दोनों के विचारों में भिन्नता होती हुई भी दोनों का विश्वास था कि सर्वश्रेष्ठ और बुद्धिमान व्यक्ति वही है जो राजकीय अथवा सामाजिक जीवन में भाग न ले, और ले भी तो बहुत ही कम। दोनों ने ही नगर-राज्य के आदर्श को घराशायी करते हुए यह विचार व्यक्त किया कि किसी एक सार्वभौमिक विधान की स्थापना की जाए। बॉउले (Bowle) ने लिखा है कि ये दो विख्यात दार्शनिक विचारधारणें नगर-राज्य का अतिक्रमण करके, एक सार्वभौम जीवन की प्रक्रिया को समझने तथा व्यक्ति की एकान्त की आवश्यकताओं की पूर्ति के प्रयत्न के विषय में एकमत हैं। दोनों ही जीवन एव सस्थाओं के पीछे एक विशिष्ट नमूने का दर्शन करती हैं, यद्यपि यह मानवीयता से बिल्कुल सम्बद्ध नहीं है। स्टोइक दर्शन और भी आगे बढ़कर कहता है कि प्राकृतिक कानून अथवा दैविक शक्ति का ससार पर शासन है, जिम्मेदार की प्रधानता होती हुई भी सद्गुणी व्यक्तियों का यह कर्तव्य है कि वे जीवन के उच्चतर मूल्यों की रक्षा करें जो स्वयं ही अपना पुरस्कार हैं। यही वह देन है जो रोमन कानून तथा ईसाईयत को स्टोइसिज्म

द्वारा प्राप्त हुई है। सभी मनुष्यों पर लागू होने वाला प्रकृति का नैतिक कानून बड़ी-बड़ी सरकारों के पीछे उनकी शक्ति का स्रोत बनता है। सिसरो की परिभाषाओं को मानकर तथा कानूनी भाषा में अनूदित होकर वह मध्य युग तथा उसके पूर्ववर्ती काल में आया है।¹

एपीक्यूरियनवाद (Epicureanism)

एपीक्यूरियनवाद का प्रवर्तन 306 ई. पू. में एथेन्स में विद्वान् दार्शनिक एपीक्यूरस (Epicurus) ने किया था। इस विचारधारा को 'साइरेनिसिज्म' (Cyrenaicism) का ही एक रूप कहा जा सकता है जिसे अरिस्टिप्स (Aristippus) ने स्थापित किया था। एपीक्यूरियन दर्शन का दूसरा प्रमुख विचारक ल्यूक्रिसस (Lucretius) था, जो इतिहास में रोमन कवि के नाम से प्रसिद्ध है। उसने अपने ग्रन्थ 'The Nature of Things' में इस दर्शन को प्रकट किया है।

एपीक्यूरियनवाद के प्रमुख विचार निम्नलिखित थे—

(1) आनन्द और सुखवाद—एपीक्यूरियनवाद की सुखवादी धारणा का परिचय देते हुए जी. एच. सेबाइन ने लिखा है—“इसका उद्देश्य भी सामान्य रूप से वही था जो अरस्तू के पूर्ववर्ती काल में सम्पूर्ण नैतिक दर्शन का था। यह दर्शन भी अपने ग्रन्थेताओं के मन में व्यक्तिगत आत्मनिर्भरता का भाव उत्पन्न करना चाहता था। इस दर्शन के अनुसार श्रेष्ठ जीवन आनन्द के उपभोग में निहित है, लेकिन इस दर्शन ने जरा आनन्द का नकारात्मक अर्थ किया। वास्तविक प्रसन्नता तो कष्ट और चिन्ता के निवारण में है। एपीक्यूरस अपने शिष्टमण्डल में अत्यन्त सोहार्द और मैत्री का वातावरण बनाए रखता था। उसके सुखवाद के सिद्धान्त में भी इसी आनन्द-प्रमोद के लक्षण मिलते हैं। इस दर्शन में सार्वजनिक जीवन की चिन्ताओं से निवृत्ति का भाव है। एपीक्यूरस के अनुसार, बुद्धिमान् व्यक्ति राजनीति के पक्ष में उस समय तक नहीं पड़ता जब तक कि परिस्थितियाँ उसे इसके लिए बाध्य न कर दें। इस सम्प्रदाय का दार्शनिक आधार विशुद्ध भौतिकवाद (Materialism) है जो पूर्ववर्ती दर्शनों से ग्रहण किया गया था। इसकी लोकप्रियता का आधार इसके द्वारा व्यक्ति को दिए गए सुख सम्बन्धी आश्वासन थे। एपीक्यूरस समझता था कि व्यक्ति धर्म, दैवी प्रतिशोध, देवताओं और प्रेतात्माओं की विभिन्न सनकों का शिकार रहता है। ये चीजें उसके लिए खतरनाक और चिन्ताजनक होती हैं। एपीक्यूरस की शिक्षा है कि व्यक्ति को इन शिक्षाओं से दूर रहना चाहिए, देवताओं को मनुष्य की कोई परवाह नहीं है। वे न उनकी भलाई करते हैं और न उनकी बुराई हैं। एपीक्यूरस की शिक्षा का यह सबसे महत्वपूर्ण अंश था। यह सम्प्रदाय भविष्य ज्ञान अथवा ज्योतिष जैसे अन्धविश्वासों का घोर विरोधी था। वह उन्हें वास्तव में बुराई मानता था। इस दिशा में वह स्टोइकवाद (Stoicism) के बिल्कुल विपरीत था।”²

इस तरह एपीक्यूरियनवाद सुख को जीवन का मुख्य लक्ष्य मानता था। ‘आनन्द ही मोक्षपूर्ण जीवन का आदि और अन्त है’ यह इसका प्रमुख विचार था।

(2) धर्म से अश्रद्धा—एपीक्यूरियन दार्शनिक धर्म को शान्ति और सुख देने वाला न मानकर इसे मानव मन में नरक आदि के अनेक भय उत्पन्न करने वाले दुःख का कारण समझते थे। एपीक्यूरस के प्रसिद्ध अनुयायी रोमन कवि ल्यूक्रिसस (99-55 B.C.) का कहना था—“मानवीय जीवन धर्म के अत्याचार से पीड़ित रहा है।” वह मनुष्यों को धर्म एवं पारलौकिक जीवन की दुश्चिन्ताओं से मुक्त कर सुखी बनाना चाहता था। एपीक्यूरियन धर्म को अज्ञानता का परिचायक मानते थे।

(3) आकांक्षाओं का हनन—बुद्ध की भाँति एपीक्यूरियन भी कष्टों का कारण मनुष्य को आकांक्षाओं को मानते थे। उनके अनुसार विभिन्न ईर्ष्या और क्राम-दानना कष्ट को बढ़ते हैं। प्रणिप्ता और शक्ति की इच्छा से मन्त्रिक की शान्ति नष्ट होती है अतः मनुष्य को शरीर जीवन त्याग देना

जीवन बिताना चाहिए। विषयों का भोग समय और दूरदर्शिता के साथ करना चाहिए। भोजन से मुक्त की प्राप्ति होती है, किन्तु पेट बनकर इतना अधिक नहीं खाना चाहिए कि हम बीमार पड़ जायें।

(4) राजनीतिक विचारधारा—राजनीति के क्षेत्र में एपीक्यूरियन दर्शन ने निम्नलिखित विचारों को लोगों के सामने रखा—

(क) राजनीतिक जीवन की उपेक्षा—प्लेटो और अरस्तू के विपरीत एपीक्यूरियन दार्शनिक राज्य से पृथक् रहने पर बल देते थे। उनका मत था कि, सभ्य समाज के सदस्यों के रूप में व्यक्ति में विभिन्न इच्छाओं और महत्वाकांक्षाओं का जन्म होता है जिनकी पूर्ति न होने पर उसका दुखी होना स्वाभाविक है अतः सुखी रहने के लिए यही उत्तम है कि राज्य से पृथक् रहा जाए। राजनीतिक जीवन में भाग लेने से व्यक्ति जब शक्ति प्राप्त करता है तो अन्य व्यक्तियों में ईर्ष्या भाव जाग्रत होते हैं और वे हानि पहुँचाने की कामना करने लगते हैं। आकांक्षा सफल न होने पर भी इतना तो होता ही है कि उनकी दुःखिताप से हमारी मानसिक शान्ति भग हो जानी है अतः ज्ञानी और बुद्धिमान व्यक्तियों को चाहिए कि वे राज्य के प्रति वीतराग-वृत्ति अपना लें। जब तक परिस्थितियाँ ही उन्हें विवश न कर दें, वे राजनीति से अपना कोई-सम्बन्ध न जोड़ें और हर प्रकार की शासन-प्रणाली में प्रसन्न रहें। राजनीतिक जीवन एक बोझ है जिसका आदर्श जीवन के साथ कोई मेल नहीं है।

(ख) राज्य की उत्पत्ति, विधि और न्याय—राज्य के आरम्भ के बारे में एपीक्यूरियन विचार संविदा-सिद्धान्त (Contract Theory) के सूचक हैं, उनका विश्वास था कि मनुष्य प्रकृति से स्वार्थी है। स्वार्थी होने के कारण उसे राज्य के अभाव में विविध कष्टों और सकटों का सामना करना पड़ता था अतः व्यक्तिगत स्वार्थ को नियंत्रित रखने के लिए मनुष्यों को एक सामान्य उच्च शक्ति की आवश्यकता पड़ी। उन्होंने अपने ही लाभ के लिए परस्पर मिलकर एक समझौता किया जिसके द्वारा ऐसी सर्वोच्च सत्ता की स्थापना की गई जो लोगों को बर्बरता, अत्याचार और अन्याय करने से रोक सकती थी। इस तरह से राज्य की नींव पड़ी जिसने शासन, कानून और न्याय की संस्थाओं को जन्म दिया। स्पष्ट है कि एपीक्यूरियन धारणा के अनुसार राज्य की स्थापना का मुख्य ध्येय बर्बरता और अन्याय का अन्त करना है। सेबाइन के शब्दों में, एपीक्यूरियन धारणा के अनुसार—“इस तरह एक संविदा (Contract) के रूप में राज्य और विधि का जन्म होता है जो मनुष्यों के पारस्परिक व्यवहार को सुगम कर देता है। यदि इस प्रकार की संविदा न हो तो न्याय नाम की कोई चीज भी न रहे। विधि और शासन पारस्परिक सुरक्षा के लिए हैं। वे कारगर इसीलिए हैं क्योंकि विधि के दण्ड अन्याय को अलाभदायक बना देते हैं। बुद्धिमान शक्ति न्यायपूर्ण काम इसलिए करते हैं क्योंकि अन्याय के कारण आदमी पकड़ा जा सकता है और उसे दण्ड मिल सकता है जो किसी भी प्रकार उचित नहीं है। नैतिकता, इसकी ही समानार्थक है।”¹

न्याय के बारे में एपीक्यूरियन विचारधारा के इस विवेचन से यही निष्कर्ष निकलता है कि “व्यक्ति जिस चीज को उचित और न्यायपूर्ण समझता है वह देश, काल और पात्र के अनुसार अलग-अलग होती है।” न्याय के बारे में एपीक्यूरियन धारणा को आर. डी. हिव्स ने इस प्रकार स्पष्ट किया है—“परम्परागत विधि के अन्तर्गत व्यक्तियों के पारस्परिक व्यवहार के आधार पर उत्पन्न होने वाली आवश्यकताओं के लिए जो वस्तु इष्टकर मालूम होती है, वह स्वभावतः न्यायपूर्ण है। यदि कोई कानून मनुष्यों के पारस्परिक व्यवहार के अनुकूल नहीं पड़ता तो वह न्यायपूर्ण नहीं होता। यदि कानून द्वारा व्यक्त अनुकूलता परिवर्तनशील हो और वह केवल उस समय के लिए ही न्याय के विचार के अनुरूप हो तो भी यह यथार्थ दृष्टि से उस समय तक जब तक कि हम खाली शब्दों के पीछे नहीं जाते, प्रत्युत व्यापक दृष्टि से तथ्यों पर विचार करते हैं, अवश्य ही न्यायपूर्ण है।”²

इसमें सन्देह नहीं कि मानव-प्रकृति में समानता होने के कारण न्याय सबके लिए एक समान है, फिर भी व्यवहार में समयानुकूलता का सिद्धान्त मनुष्य की जीवन प्रणाली के अनुसार परिवर्तित होता रहता है अतः जो चीज कुछ व्यक्तियों के लिए गलत हो, वही दूसरों के लिए सही हो सकती है। यह सम्भव है कि कोई कानून प्रारम्भ में जनता को लाभ पहुँचाने के कारण न्यायपूर्ण रहा हो पर स्थिति बदलने पर वही कानून अन्यायपूर्ण भी हो सकता है। कानून और राजनीतिक संस्थाओं की एकमात्र कसौटी उनकी समयानुकूलता है। ये चीजें जहाँ तक सुरक्षा प्रदान करती हैं, और व्यक्तियों के आपसी व्यवहार को सुविधाजनक तथा सुरक्षित बना देती हैं, वही तक न्यायपूर्ण है। एपीक्यूरियन विचारक जो शासन-प्रणालियों के बारे में विशेष चिंतित नहीं थे, स्वभावतः राजतन्त्र को सबसे शक्तिशाली और सुरक्षित शासन-प्रणाली समझते थे। अधिकांश एपीक्यूरियन विचारक सम्पत्तिशाली वर्ग के थे, अतः उनके लिए राजनीतिक दृष्टि से सुरक्षा का सर्वाधिक महत्त्व था। संक्षेप में एपीक्यूरियन्स के अनुसार कानून और शासन की उपयोगिता इसी में है कि वे समय के अनुकूल हों, वे राज्य को सुरक्षित रख सकें तथा सामाजिक आदान-प्रदान ठीक प्रकार से होता रहे। वेन्यम तथा अन्य उपयोगितावादी विचारकों का आधार भी यही एपीक्यूरियन विचार है।

(5) मानव संस्थाओं के जन्म का भौतिकवादी सिद्धान्त—एपीक्यूरियन विचारकों ने मानव संस्थाओं के जन्म और विकास के सम्बन्ध में भौतिकवादी सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है। ल्यूसिस की कविता में इस सम्बन्ध में प्रौढ़ चिन्तन मिलता है तथापि इस विचारधारा के जन्म का श्रेय एपीक्यूरस को ही है। “सामाजिक जीवन के सभी रूप, उसकी सामाजिक और राजनीतिक संस्थाएँ, कला और विज्ञान, संक्षेप में समस्त मानव-संस्कृति केवल मनुष्य की बुद्धि के परिणामस्वरूप ही विकसित हुई। इनमें बाहर की किसी सत्ता का हस्तक्षेप नहीं है। विशुद्ध रूप से प्राणी भौतिक कारणों के परिणाम होते हैं।”¹

एपीक्यूरस ने एम्पेडोक्लीज (Empedocles) से एक सिद्धान्त ग्रहण किया था जो प्राच्यनिक प्राकृतिक संवर्णन के सिद्धान्त (Theory of Natural Selection) से समानता रखता है। एपीक्यूरस के विचार में मनुष्य का सहज रूप से समाज की ओर झुकाव नहीं है। मनुष्य की एकमात्र स्वाभाविक प्रवृत्ति येन-केन-प्रकारेण व्यक्तिगत सुख की प्राप्ति है। प्रारम्भ में मनुष्य निर्द्वन्द्व एकाकी जीवन-यापन करता था। गुफाओं में उसका वास था और रक्षा के लिए वन्य पशुओं से वह लड़ता था। सम्यता की दिशा में संयोगवश पहला कदम आग की खोज था। शनैः-शनैः मनुष्य भौपडियों में रहने लगा और खालों से तन ढकने लगा। चीखने-चिल्लाने के द्वारा उसने पहले-पहल भावों को व्यक्त करना सीखा। अनुभव बढ़ा, भाषा का जन्म हुआ और मनुष्य ने स्वयं को प्राकृतिक परिस्थितियों के अनुसार ढाला। “इस प्रक्रिया में ही उसने सगठित समाज की विभिन्न संस्थाओं, विधियों और उपयोगी कलाओं का सृजन किया। आखिर मनुष्य को भौतिक वातावरण द्वारा निर्धारित मर्यादाओं के भीतर ही कार्य करना पड़ता है। मनुष्य इन मर्यादाओं के भीतर कार्य करते हुए अपनी प्राकृतिक शक्तियों के उपयोग द्वारा सम्यता की सृष्टि करता है। सपनों के द्वारा देवताओं में विश्वास उत्पन्न होता है। जहाँ मनुष्य को यह अनुभूति होती है कि देवता मानव-कार्यों में कोई अनुभूति नहीं लेते वही ज्ञान का आरम्भ हो जाता है।”

एपीक्यूरियनवाद का मूल्योक्त

एपीक्यूरियनवाद ने ई. पू. चौथी शताब्दी के अन्त से लगभग ईसाईयत की विजय तक शिक्षित व्यक्तियों को प्रभावित किया—विशेषकर रोमवासियों को एपीक्यूरस के विचारों में अन्वेषिक आकर्षण मिला।² आज भी ये विचार अपना आकर्षण रखे हुए हैं, क्योंकि हमें से अधिकांश ज्ञान-

अनजाने सुखवादी (Epicureans) है। एपीक्यूरियनवाद एक निवेद्यात्मक दर्शन था, जिसने व्यक्ति को कष्टों से बचने का परामर्श दिया, उनका सामना और समाधान करने का नहीं अतः स्वाभाविक था कि इसने तत्कालीन नगर राज्यों और उनके नागरिकों के समक्ष उपस्थित विभिन्न समस्याओं का कोई समाधान प्रस्तुत नहीं किया। एपीक्यूरियन दर्शन के विवेचन का समाहार प्रस्तुत नहीं किया। एपीक्यूरियन दर्शन के विवेचन का समाहार सेबाइन महोदय के इन शब्दों में करना अधिक उपयुक्त होगा कि—

“शुद्ध अहंवाद (Egoism) और प्रसविदा (Contract) पर आधारित इस राजनीतिक दर्शन और सामाजिक विकास के सिद्धान्त की सारी संभावनाओं का वर्तमान काल तक पूरी तरह उपयोग नहीं किया जा सकता। हॉब्स के राजनीतिक दर्शन में इस सिद्धान्त का पुनरोदय देखता है। हॉब्स का दर्शन भी भौतिकवाद (Materialism) पर आधारित है। वह भी मनुष्य के समस्त प्रयत्नों में स्वार्थ की भावना देखता है और उसने भी राज्य के निर्माण का मुख्य हेतु सुरक्षा की आवश्यकता बतलाया है। उसका यह दर्शन एपीक्यूरियन दर्शन से आश्चर्यजनक साम्य रखता है। प्राचीनकाल में एपीक्यूरियन दर्शन का अधिक प्रचार इसलिए नहीं हो सका, क्योंकि वह धर्म और श्रद्धाविश्वास का विरोधी था। एपीक्यूरियन दर्शन पलायन का दर्शन था। यद्यपि एपीक्यूरियन दर्शन को इन्द्रिय सुखवादी (Sensualism) नहीं कहा जा सकता, तथापि उसने एक ऐसे निष्प्राण सौंदर्यवाद (Aestheticism) को प्रोत्साहन दिया जो न मानव-कार्यों को प्रभावित कर सकती था और न ही उस पर प्रभाव डालना चाहता था। इस दर्शन ने व्यक्ति को शान्ति एवं सुतोष प्रदान किया लेकिन राजनीतिक विचारों के विकास में उसका योग नहीं के बराबर रहा।”¹

(2) सिनिक विचारक (The Synics)

सिनिक विचारक प्लेटो और अरस्तू के समकालीन थे। इनका दर्शन भी पलायनवादी था, लेकिन यह पलायनवाद एक भिन्न प्रकार का था। “वे अन्य किसी सम्प्रदाय की अपेक्षा नगर राज्य के और उसके सामाजिक वर्गीकरण के विरोधी थे। उनके पलायनवाद का रूप विचित्र था, क्योंकि मनुष्य जिन वस्तुओं को जीवन का सुख समझते हैं उन्होंने उनका तिरस्कार किया। उन्होंने सभी सामाजिक भेद-भावों के निवारण पर जोर दिया। वे कभी-कभी तो सुविधाओं और सामाजिक रुढ़ियों की शिष्टताओं तक को त्याग देते थे।” सिनिक विचारकों में से अधिकांश विदेशी और निर्वासित व्यक्ति थे, जिन्हें राज्य की नागरिकता प्राप्त नहीं थी। सिनिक सम्प्रदाय की संस्थापिका, एंतिस्थेनीज (Antisthenes) की माता थ्रेसियन (Thracian) थी। इस सम्प्रदाय का सबसे विचित्र सदस्य सिनोप का डायोजेनीज (Diogenes of Sinope) एक निर्वासित व्यक्ति था जिसके सर्वाधिक योग्य प्रतिनिधि क्रेटीस (Crates) ने सुख-सम्पदा को तिलाञ्जलि देकर दार्शनिक दृढ़ता का जीवन अपनाया था। सिनिक विचारकों का कोई संगठन नहीं था। ये भ्रमणशील विचारक थे जो अधिकांशतः घूम-घूमकर लोगों को शिक्षा देते थे। उन्होंने दृढ़ता का जीवन सिद्धान्त रूप में स्वीकार किया था और उनकी शिक्षाएँ भी अधिकतर गरीबों के लिए थीं।

सिनिक विचारकों ने पलायनवाद में ‘सुखी जीवन’ के दर्शन किए। उन्होंने वैराग्य और सरल जीवन द्वारा सुख-प्राप्ति का मार्ग लोगों को दिखाया। उनकी शिक्षा का दार्शनिक आधार यह था कि बुद्धिमान व्यक्ति को पूर्णतः आत्म-निर्भर होना चाहिए अर्थात् जो कुछ व्यक्ति की अपनी शक्ति, चित्त और अपने चरित्र की सीमाओं के भीतर है, सुखी जीवन के लिए वही आवश्यक है। उनका कहना था कि नैतिक चरित्र के अतिरिक्त अन्य सभी बातें व्यर्थ हैं। सम्पत्ति और विवाह, परिवार और नागरिकता, विद्वता और प्रतिष्ठा अर्थात् सम्य जीवन की सभी श्रेष्ठ बातें और रुढ़ियाँ तिरस्कार-योग्य

हैं। सिनिक विचारको ने मानवीय समानता का उपदेश दिया। उन्होंने यूनानी जीवन के प्रथागत भेदभावों की कटु आलोचना करते हुए अमीर और गरीब, नागरिक और विदेशी, स्वतन्त्र और दास, उच्च-वर्गीय और निम्न-वर्गीय सभी लोगों को समान बताया तथापि, जैसा कि प्रो सेबाइन ने लिखा है कि "सिनिकों की समानता शून्यवाद (Nihilism) की समानता थी। यह सम्प्रदाय मानव-प्रेम (Philanthropy) अथवा सुधारवाद (Amelioration) के सामाजिक दर्शन का आधार कभी नहीं बना, किन्तु यह मदैव न्याय और प्यूरिटनवाद की ओर झुका रहा। उनकी निगाह में गरीबी और दासता का कोई महत्व नहीं था। उनके विचार में स्वतन्त्र व्यक्ति की स्थिति किसी भी हालत में दास से बेहतर नहीं थी। सिनिक यह भी मानने को तैयार नहीं थे कि दासता घुरी चीज है और स्वतन्त्रता अच्छी चीज। पुरातन विश्व में जो सामाजिक भेदभाव प्रचलित थे, सिनिकों को उनसे सख्त नफरत थी फलस्वरूप उन्होंने असमानता की ओर से अपनी पीठ मोड़ ली तथा दर्शनशास्त्र द्वारा आध्यात्मिकता के एक ऐसे जगत् में प्रवेश किया, जिसमें छोटी छोटी बातों के लिए कोई स्थान नहीं था। सिनिकों का दर्शन भी एपीक्यूरियन विचारकों की भाँति त्याग का ही दर्शन था, लेकिन यह त्याग किसी सौदर्य-प्रेमी का त्याग नहीं था बल्कि पत्रिजाक और शून्यवादी का त्याग था।"

सिनिकों का दर्शन कल्पना-प्रधान था। कहा जाता है कि एन्टिस्थेनीज तथा डायोजेनीज ने राजनीति के सम्बन्ध में पुस्तकें लिखी थी और एक ऐसे आदर्श साम्यवाद अथवा मम्भवतः अराजकतावाद का चित्र खींचा था जिसमें सम्पत्ति, विवाह और शासन लुप्त हो गए हों। सिनिक दार्शनिकों का अभिमत था कि अधिकांश व्यक्ति, चाहे वे किसी भी सामाजिक वर्ग के हों, मूर्ख होते हैं। श्रेष्ठ जीवन तो केवल ज्ञानी व्यक्तियों के लिए ही है। इसी प्रकार, सच्चा समाज भी केवल ज्ञानी लोगों के लिए है। ज्ञानी व्यक्ति को न घर की आवश्यकता है, न देश की, न नगर अथवा कानून की। वह तो हर जगह एक-सी स्थिति में रहता है। उसके लिए उसका सद्गुण ही कानून है। ज्ञानी व्यक्ति नैतिक आत्म-निर्भरता-प्राप्त व्यक्ति होते हैं जिनके लिए समाज की सारी सथाएँ बनावटी और उपेक्षणीय हैं। सिनिकों की दृष्टि में सच्चा राज्य वही है जिसकी नागरिकता की सबसे बड़ी शर्त-ज्ञान हो। इस राज्य के लिए न स्थान की आवश्यकता है न कानून की। जो व्यक्ति ज्ञानी और बुद्धिमान है वे सर्वत्र ही एक-समाज का, विश्व-नगर का निर्माण करते हैं। बुद्धिमान व्यक्ति 'विश्वात्मा', 'विश्व-नागरिक' होते हैं। विश्व-नागरिकता के इसी सिद्धान्त का आगे चलकर स्टोइक विचारकों ने विस्तार किया।

सिनिक दर्शन का व्यावहारिक महत्व मुख्यतः इस बात में है कि इसने स्टोइकवाद को जन्म दिया। यही नहीं, लगभग 2000 वर्ष से भी अधिक समय व्यतीत हो जाने पर भी सिनिक राजनीतिक-दर्शन के अनेक तत्त्व आज भी जीवन्त हैं।

रोम ने यूनान की तरह प्लेटो और अरस्तू जैसे महान् एव मौलिक विचारको को जन्म न दिया और न ही राजदर्शन को नवीन विचारो से समृद्ध बनाया, फिर भी पाश्चात्य राजनीतिक विचारों में उसका अपना विशेष स्थान है। राजनीतिक संगठन तथा कानून के क्षेत्र में रोम ने जो योग दिया वह उल्लेखनीय है। मैक्सी (Maxey) के कथनानुसार, "रोमन सभ्यता राजनीतिक चिन्तन इतिहास में अपने विचारों की मौलिकता के कारण प्रसिद्ध नहीं है। रोम के विचारक राजनीतिक विचार को उत्तम करने वाले थे, किन्तु इनकी व्याख्या और इनका (यूनान से मध्यकालीन तथा अर्वाचीन यूरोप तक) बहान करने वाले थे।"¹ इसमें कोई सशय नहीं कि मौलिकता का अभाव होते हुए भी रोम लेखक और विचारक अनेक शताब्दियों तक प्राचीन यूनानी विचारधारा के प्रसार के शक्तिशाली साधक और माध्यम बने रहे। उनके विचार स्टोइक विचारधारा से बड़े प्रभावित थे अतः रोमन कानून और न्याय-शास्त्रों को विकास का अच्छा अवसर मिला। यह तथ्य भी नहीं मुलाया जा सकता कि जब यूनानी सभ्यता पर आधुनिकता की छाप नहीं थी वहाँ रोमन सभ्यता में आधुनिक सभ्यता की स्पर्श भूलक देखने को मिलेगी है। इसके अतिरिक्त रोमन लोगो ने यूनानियों के विचारों को व्यावहारिक रूप प्रदान करते हुए उनमें भिन्न विचारधारा को भी अस्तित्व दिया। जहाँ यूनानी विचार में व्यक्ति महत्त्व को राज्य के अन्तर्गत माना जाकर उसके व्यक्तित्व का लोप राज्य में कर दिया गया वहाँ रोम विचारकी ने व्यक्ति और राज्य को पृथक् करते हुए दोनों के अधिकारों और कर्तव्यों को अलग-अलग माना तथा राजनीतिक चिन्तन में व्यक्ति को केन्द्र बनाया। राज्य के सम्बन्ध में उनका विचार था कि यह एक वैधानिक व्यक्ति है। उन्होंने नागरिकों के अधिकारों की सुरक्षा की दृष्टि से व्यक्तिगत कानूनों का विकास किया। राज्यों को उन्होंने एक स्वाभाविक सस्था माना और वैधानिक सिद्धान्तों में शासक प्रकट की। शासक की इच्छा को अन्तिम मानते हुए उन्होंने यह मत रखा कि कानून शासक और शासितों का समझौता है।

रोम के राजनीतिक विचारों को अधिक-विस्तार से समझने के लिए यह युक्तिसंगत होगा कि उसके सांविधानिक विकास को जान लिया जाए।

रोम का सांविधानिक विकास (Constitutional Development of Rome)

इतिहास में रोम का आविर्भाव एक राजतन्त्रात्मक नगर राज्य के रूप में हुआ जिसने गणराज्य के रूप में महत्ता प्राप्त की और अपने पतन काल में वह निरंकुश और साम्राज्यवादी रहा।

रोम की स्थापना (लगभग 753 ई. पू.) से 510 ई. पू. तक राजसत्तात्मक काल रहा। उस समय राज्य का अध्यक्ष राजा अथवा रेक्स होता था। रोमन राज्य में तीनों तत्वों का सम्मिश्रण था-

राजा एक साथ ही (1) जनता का वंशगत और पितृसत्तात्मक मुखिया, (2) समुदाय का मुख्य पुरोहित, और (3) राज्य का निर्वाचित शासक होता था। राजा की सहायता के लिए उसके द्वारा चुने हुए 300 सदस्यों की एक सीनेट थी। राजा की मृत्यु पर इन्टररेक्स (अन्तरिम राजा) की नियुक्ति करना उसका विशेषाधिकार था। सीनेट सर्वोपरि सत्ता नहीं थी क्योंकि राजा के चुनाव पर समुदाय के अनुसमर्थन की आवश्यकता थी और राजा उसके परामर्श को स्वीकार करने के लिए बाध्य न था। इस राजतन्त्रात्मक काल में समुदाय के केवल एक भाग पैट्रीशियन (Patrician), जो उच्च एवं कुलीन परिवार था, को ही राजनीतिक अधिकार दिए गए थे। शेष जिनके पास राजनीतिक अधिकार न थे। प्लॉबियन (जन-साधारण) के नाम से प्रसिद्ध थे। राज्य के सभी बड़े पद पैट्रीशियन लोगों के पास थे। बाद में राजाओं के समय में शासन में साक्षेदारी के लिए प्लॉबियनों का दबाव बढ़ गया और कमेटियाँ सेंचुरियाटा (Comitia Centuriata) नामक नई सभा बनाई गई जिसमें प्लॉबियन और पैट्रीशियन दोनों का स्थान था।

सन् 510 ई. पू. में रोम के अन्तिम राजा टार्क्विनियस सुपेर्बस (Tarquinius Superbus) के निष्कासन के साथ ही राजतन्त्रात्मक युग की समाप्ति हो गई और गणतन्त्र युग का प्रारम्भ हुआ। अब राजा के नागरिक और सैनिक दोनों ही प्रकार के अधिकारों को कॉन्सल्स (Consuls) नाम के दो पदाधिकारियों को सौंप दिया गया किन्तु रोम के इस गणतन्त्र में अभी तक जनता को समान राजनीतिक अधिकार प्राप्त न थे। प्लेब्स (Plebs) या जन-साधारण की तीन प्रकार की योग्यताएँ थी—राजनीतिक, सामाजिक और आर्थिक अतः स्वाभाविक था कि वे अपनी इस अन्यायपूर्ण स्थिति का विरोध करते हुए दूसरे सम्पन्न एवं समर्थ वर्ग के समक्ष होने का प्रयास करते। आखिर पैट्रीशियनों के साथ लगभग दो त्रांतिवियों के संघर्ष में शनै-शनै. उन्हें कुछ अधिकार प्राप्त हुए। उनकी एक ऐसेम्बली या जनपरिषद् (Concilium Plebis) बनी जो उनके लिए कानून बनाती थी और विभिन्न पदों के लिए व्यक्तियों का चुनाव करती थी। प्रमुख पद विशेष रूप से चुने गए, चार ट्रिबूनों (Tribunes) का जन-न्यायाधीशों के थे जिनका मुख्य कार्य प्लॉबियनों के अधिकारों की रक्षा करना था। शनै-शनै. साधारण जनता को सभी राजकीय पदों पर चुने जाने का अधिकार मिला और चौथी शताब्दी ई. पू. से दो से एक कॉन्सल (Consuls) जनता का होने लगा। अब प्लॉबियनों (साधारण जनता) को सीनेट में भी प्रवेश का अवसर प्राप्त हुआ।

इस तरह स्पष्ट है कि (गणतन्त्रीय) शासन के तीन तत्त्व थे जो एक-दूसरे पर नियन्त्रण रखने वाले और आपस में सन्तुलन रखने वाले समझे जाते थे। प्रथम तत्त्व—एकतन्त्रीय तत्त्व (प्रारम्भिक राजाओं में स्थानान्तरित) था, जो दो कॉन्सलों के रूप में प्रकट हुआ। दूसरा तत्त्व, अभिजाततन्त्रीय सीनेट में समाविष्ट था। तीसरा, अर्थात् लोकतन्त्रीय तत्त्व भूमि या जनता के विभागों के अनुसार तीन प्रकार की जनसभाओं (क्वैरीज, सेक्युरीज एवं ट्राइबुज) में विद्यमान था, किन्तु लगभग दूसरी-शताब्दी ई. पू. के मध्य से रोम में गणतन्त्रात्मक सत्ताएँ बढ़नाम होने लगी।

113 ई. पू. के बाद बार-बार विस्तृत कार्यकारी शक्ति एक ऐसे व्यक्ति के हाथों में केन्द्रित की जाने लगी जिसको जनमत विशेष रूप से मनोनीत करता था। गणतन्त्र शनै-शनै. साम्राज्य के रूप में परिवर्तित होने लगा और शासन का जो रूप नगर राज्य के लिए स्वीकार किया गया था—वह साम्राज्य के शासन के लिए अनुपयुक्त पाया गया। गणतन्त्र एक प्रभावशाली निरंकुशतन्त्र में बदलने लगा। जूलियस सीज़र 48 ई. पू. में अनिश्चित काल के लिए तानाशाह बना दिया गया। ऑगस्टस के प्रेन्सीपेट काल में यह निरंकुशता और एकतन्त्रवाद और भी स्पष्ट हो गया। सीनेट यद्यपि जीवित रही और नाम मात्र को उसको और भी अधिकार मिल गए किन्तु यह सब केवल प्रदर्शन ही था, क्योंकि सीनेट जो कुछ भी करती थी, वह सब प्रिन्सेप्स की आज्ञा से ही करती थी। जनप्रिय सभाएँ भी जीवित रही किन्तु उसकी शक्ति अत्यल्प रह गई।

ऑगस्टस के समय में रोम की एक विशाल साम्राज्य का प्रबन्ध करना पड़ता था। इस साम्राज्य पर शासन करने के लिए रोमन लोगों ने किसी नई पद्धति का आविष्कार नहीं किया, अपितु प्रान्तों के प्रशासन हेतु संविधान को ही अनुकूल बना लिया। रोम का प्रजा-समुदाय प्रान्तों में विभाजित था, प्रान्तों के प्रशासन के लिए राज्यपान उत्तरदायी होते थे जिन पर अनेक प्रतिबन्ध थे, किन्तु जो व्यवहार में अनियन्त्रित थे। रोम के शासक-वर्ग को केवल अपने लाभ के लिए प्रान्तों का जोषण करने में दिनचस्पी थी। साम्राज्यकाल में इस शासन पद्धति में सुधार का प्रयत्न किया गया। राज्यपाल की कार्यविधि बढ़ा दी गई और उन्हें नियमित वेतन दिया जाने लगा। नूतनार करने पर रोक लगा दी गई। चौथी और पाँचवीं शताब्दियों में वर्वरी के प्रबल आक्रमणों से रोमन राजनीतिक व्यवस्था मंग हो गई।

इस तरह रोमन संविधान का आरम्भ "एकतन्त्रात्मक, अभिजाततन्त्रात्मक और नोबितन्त्रात्मक तत्त्वों के एक सम्मिश्रण के रूप में और उसका अन्त एक अनुत्तरदायी निरंकुशता के रूप में हुआ। रोमन संविधानवाद के मूल में राष्ट्रीय भावना का विलक्षण ही अभाव था।

रोमन संविधानवाद का प्रभाव

सी. एफ. स्ट्रॉंग (C. F. Strong) ने इस प्रभाव को निम्नवत् प्रकट किया है—

"सबसे पहले तो रोमन विधि का महाद्विपीय यूरोप के विवि-इतिहास पर बड़ा प्रभाव पड़ा पश्चिमी साम्राज्य के द्यूटन जातीय आक्रमणकारियों द्वारा लाई गई रुढ़ियों और विधियों रोमन संहिता में जो उन्हें वहाँ मिली, धुलमिल गईं, और इस सम्मिश्रण ने उन विधि प्रणालियों को जन्म दिया जो आज पश्चिमी यूरोप महाद्वीप में प्रचलित हैं।

दूसरे, रोमनों की व्यवस्था और एकता का प्रेम, इतना प्रबल था कि मध्ययुग के लोग विघटनकारी शक्तियों के होते हुए भी विश्व की राजनीतिक एकता की धारणा से आचिष्ट थे। आधुनिक विश्व के उदार विचारक आज जो यह स्वप्न देख रहे हैं कि शायद अन्त में युद्ध के निवारण के लिए एक अन्तराष्ट्रीय अथवा अन्तर्राष्ट्रीय सत्ता की स्थापना की जा सकेगी—उसका मूल एकता के लिए रोमनों के उत्कट प्रेम और मध्यकाल में एक आदर्श के रूप में बनी हुई उसके प्रति निष्ठा में पाया जा सकता है।

तीसरे, सम्राट के प्रभुत्व के बारे में दुहरी धारा—एक ओर एक कि नरेश की खुशी ही विधि का चल रखती है और दूसरी ओर यह कि उसकी शक्तियाँ अन्ततः जनता से प्राप्त होती हैं—इस शताब्दियों तक बनी रहीं, और इनमें शासक और शासितों के सम्बन्ध के बारे में दो पृथक् मध्यकालीन विचारधाराओं को जन्म दिया। मध्यकाल के प्रारम्भ में इसके फलस्वरूप लोगों ने सत्ता को आँख मूँदकर स्वीकार कर लिया, किन्तु उस काल के अन्तिम दिनों में इस विचारधारा का जन्म हुआ कि प्रारम्भ में सम्राट को शक्ति सौंपने वाली जनता उसे उचित रूप से पुनः अपने हाथ में ले सकती है। जिस लोकतन्त्र से आधुनिक युग का समारम्भ हुआ, उसका दार्शनिक आधार यही तर्क था।"

रोमन राजनीतिक चिन्तन की विशेषताएँ

(Characteristic Features of the Roman Political Thought)

रोमन राजनीतिक विचारकों पर आने से पूर्व रोमन राजनीतिक चिन्तन की कतिपय प्रमुख विशेषताओं पर दृष्टि डाल लेना साथ ही यूनानी राजनीतिक चिन्तन से उसकी भिन्नता को समझने युक्तिसंगत होगा—

1. यूनानी सैद्धान्तिकवाद और दार्शनिकवाद की तुलना में रोमन चिन्तन विशेष रूप से यथार्थवादी था। रोमन विचारकों और विधिवेत्ताओं ने राजनीतिक सिद्धान्तों के प्रतिपादन की अपेक्षा उसके व्यावहारिक पक्ष के विकास में अर्थात् राजनीतिक सत्पात्रों, कानून, प्रशासन आदि के विकास में महत्त्वपूर्ण योग दिया। इसलिए जॉन बॉउले ने लिखा है कि "रोमन नस्तिष्क दार्शनिक नहीं था अपितु व्यावहारिक, सैनिक और विधानवादी था।" एडमंडटन के मतानुसार, "पाश्चात्य जगत में शासन और

राजनीति की अवधारणाओं तथा व्यवहारों की विधि और प्रशासन के क्षेत्र में रोम ने महान् योगदान किया।¹

2. यूनानी राजनीतिक चिन्तन में कतिपय अपवादों (स्टोइक, एपीक्यूरियन और सिनिक विचारधाराओं) को छोड़कर आरम्भ से अन्त तक व्यक्ति को राज्य की दया पर आश्रित किया गया और राज्य की इकाई के रूप में ही उसके महत्त्व को स्वीकार किया गया जबकि रोमन चिन्तन में व्यक्ति को राज्य के व्यक्तित्व से मुक्त करके उसके स्वतन्त्र व्यक्तित्व को मान्यता दी गई। रोम निवासियों को यह कभी रुचिकर नहीं हुआ कि राज्य को व्यक्ति का विशासतन्त्र स्वरूप मानकर राज्य में उसे विलीन कर दिया जाय। उन्हें यह स्टोइक और एपीक्यूरियन विचार ही श्रेयस्कर लगा कि व्यक्ति राज्य से पृथक् रहकर भी अपनी पूर्णता को प्राप्त कर सकता है।

3 यूनानी राजनीतिक चिन्तन की भांति रोमन राजनीतिक चिन्तन में राज्य को कोई नैतिक इकाई नहीं माना गया। रोमन राजनीति यथार्थवादी थी जिसमें राज्य को वास्तविकता से अधिक ऊँचा स्थान देना रुचिकर न था। प्रख्यात रोमन विचारक सिसरो ने राज्य को एक ऐसी सस्था वतलाया जिसका निर्माण लोगों की सहमति से हुआ है। उसने राज्य की प्रभावशीलता के लिए सम्पूर्ण जनता के समर्थन को आवश्यक माना।² आज का लोकतान्त्रिक युग सिसरो के इन विचारों की ही पुष्टि करता है। प्रो. मैकलवेन के शब्दों में, “एक यूनानी राजनीतिक दार्शनिक के लिए राज्य या तो घनिकतन्त्र था अथवा स्वयं राजा जबकि एक रोमन न्यायशास्त्री की दृष्टि में राज्य प्रशासकों की समुचित कार्यवाही था।”³ सिसरो ने राज्य को एक वैधानिक साक्षेदारी (Juris Societies) कहा और रोमन न्याय-शास्त्रियों ने राज्य को एक वैधानिक व्यक्ति की सजा दी।

4. रोमन राजदर्शन में राक्षतन्त्र, वर्गतन्त्र और जनतन्त्र की शक्तियों का एक सन्तुलित और सामञ्जस्यपूर्ण मिश्रण की स्थिति ही राज्य के उत्कर्ष का आधार हो सकती है। रोम सरकार के राजनीतिक ढाँचे में चार प्रमुख इकाइयों—ग्रिब्यून, सीनेट, साधारण सभा (कमेडिया प्लेबिस) और कौंसिल की स्थापना की गई और सरकार में नियन्त्रण एवं सन्तुलन का व्यावहारिक सिद्धान्त अपनाया गया।

5. रोमन राजदर्शन की एक बहुत ही महत्त्वपूर्ण विशेषता प्रभुसत्ता या राजसत्ता (Sovereignty) के विचार का विकास था जिसे उन्होंने ‘इम्पीरियम’ (Imperium) का नाम दिया। रोमन इम्पीरियम ने आगे चलकर दो गम्भीर प्रभाव डाले—प्रथम, इसका अर्थ निरपेक्ष स्वेच्छाचारी शक्ति के लिए लगाया और द्वितीय, इसका अर्थ लोकमत द्वारा समर्थित राजसत्ता से भी लिया गया। मध्य युग ने अपनी निरपेक्ष सत्ता का जोत रोमन इम्पीरियम में पाया तो आधुनिक युग ने लोकमत की सम्प्रभुता के दर्शन उसमें किए।

6. रोमन राजनीति की सबसे बड़ी विशेषता सैवधानिक तर्कवाद (Legalistic Argumentation) थी जहाँ यूनानी राजनीतिक चिन्तन में आरम्भ से अन्त तक आदर्श पर आग्रह रहा वहाँ रोमन चिन्तन और व्यवहार की यथार्थवादिता में कानून की व्यावहारिक पद्धति के निर्माण और उसकी व्याख्या पर बल दिया गया। यूनानी विचारकों ने कानून के स्रोत का अध्ययन किया, स्वयं कानून का नहीं। उन्होंने कानून के निर्माण, कानून के संहिताकरण, कानून की ताकिक व्याख्या और व्यावहारिकता के क्षेत्र में कोई योगदान नहीं किया। वैधानिक तर्कवाद यूनानी चिन्तन के लिए दूर की बात थी।

7 जहाँ यूनानियों ने राज्य और समाज के बीच अन्तर नहीं किया और नैतिकता और राजनीति को प्रायः एक ही वस्तु माना, वहाँ रोमन राजनीतिक चिन्तन में राज्य और समाज में,

1 Ebnstein : Great Political Thinkers, p 121.

2 John Bowle . Western Political Thought, p 117

3 McIlwain The Growth of Political Thought, pp 12-13.

नैतिकता और राजनीति में अन्तर किया गया—दोनों का निरूपण अलग-अलग हुआ। सिसरो ने स्पष्ट रूप से कहा कि समाज राज्य से प्राचीन और अधिक सुविस्तृत वस्तु है। यह कहा गया कि व्यक्ति को राज्य का अभिन्न अंग नहीं माना जा सकता, वह राज्य से अपना एक पृथक् अस्तित्व रखे हुए है और राज्य का नागरिक होने से पूर्व समाज का सदस्य है। यूनानी चिन्तन में दासों को मनुष्य की श्रेणी में न गिनकर घरेलू चल सम्पत्ति के रूप में देखा गया जबकि रोमन वैधानिक पद्धति में दासों को मानवोचित व्यवहार पाने का अधिकार मिला। सेनेका ने दासता को एक बाह्य संयोग की वस्तु बतलाया, जिसका केवल ऐतिहासिक औचित्य हो सकता था। रोमन चिन्तन ने इस विचार को अङ्गीकार किया कि प्राकृतिक रूप से सभी व्यक्ति स्वतन्त्र उत्पन्न होते हैं।

रोमन राजनीतिक विचारक पोलिवियस

(Roman Political Thinkers, Polybius).

रोम के राजनीतिक चिन्तन के जन्मदाता महान् यूनानी इतिहासकार पोलिवियस (Polybius) का जन्म यूनान में 204 ई. पू. में हुआ था। इस यूनानी राजनीतिज्ञ को रोमन लोगों ने यूनान विजय के बाद पहले तो 16 वर्ष (167 ई. पू. से 151 ई. पू. तक) अपने यहाँ एक राजनीतिक बन्धक के रूप में रखा किन्तु बाद में उसके ज्ञान और अनुभव को देखकर उसे आश्रय प्रदान किया। पोलिवियस के भी इस अवसर से लाभ उठाया। रोम में रहते हुए उसने वहाँ के बौद्धिक तथा सैनिक नेताओं से सम्बन्ध स्थापित किए और रोमन चरित्र तथा रोमन संस्थाओं के बारे में ज्ञान प्राप्त किया। पोलिवियस ने रोमन संविधानों का गम्भीर अध्ययन किया। वह रोमन राजनीतिक स्वरूप का परम प्रशंसक और समर्थक बन गया। उसने रोम के बारे में अपने विशाल ज्ञान की उपयोगिता को क्षमर बनाने की दृष्टि से रोमन गणतन्त्र का इतिहास लिखना आरम्भ कर दिया तथा 'रोम का इतिहास' नामक अपने इस ग्रन्थ में रोमन लोगों की अद्भुत असफलताओं के कारणों का अनुमान लगाने का सकल प्रयास किया। उसने इसका कारण रोम की असाधारण रूप से सगठित और स्थिर शासन प्रणाली को माना।

'रोम का इतिहास' लिखने में उसने राज्य के उद्भव से आरम्भ किया। 40 खण्डों में लिखे गए रोमन इतिहास की छठी पुस्तक में उसने शासनतन्त्रों के विविध प्रकारों पर विचार किया। उसने शासन प्रणालियों के उत्थान और पतन के क्रम का तथा रोम के संविधान के विभिन्न अंगों का सुन्दर विश्लेषण करते हुए उनके स्थायित्व के कारणों की विवेचना की। पोलिवियस ने जिन प्रमुख राजनीतिक विचारों का वर्णन किया उन्हें हम निम्नलिखित शीर्षकों में प्रकट करेंगे—

पोलिवियस के अनुसार राज्य का प्रादुर्भाव और शासन-प्रणालियों का परिवर्तन-चक्र

राज्य की उत्पत्ति के बारे में पोलिवियस ने मनुष्य की ऐसी स्थिति का चित्रण किया जिसमें सम्पत्ता और सामाजिकता का सर्वथा अभाव था, पर साथ ही उसने मनुष्यों में स्वाभाविक व्यवस्था के लक्षणों को स्वीकार किया। उसके अनुसार यही लक्षण मनुष्यों को राज्य का निर्माण करने के लिए प्रेरित करता है। जब वाढ़, अकाल, महामारी आदि के कारण मानव-जाति की संख्या बहुत थोड़ी रह जाती है तो ये थोड़े से व्यक्ति सहज प्रवृत्ति और व्यवस्था के कारण एक-दूसरे की ओर आकृष्ट होकर एकत्र होते हैं और पशुओं की भाँति अपने ऊपर सबसे शक्तिशाली व्यक्ति का शासन स्थापित होने देते हैं। पोलिवियस ने संविदा या समझौते (Contract) के स्थान पर शक्ति को राज्य की उत्पत्ति का आधार माना है जिसके अनुसार सबसे पहले राजतन्त्र की स्थापना होती है।

पोलिवियस ने आगे बतलाया कि 'बुद्धि और अनुभव के विकास के साथ न्याय और कर्तव्य के विचार को प्रधानता मिलती है और राजतन्त्र नैतिकता पर आधारित, माना जाने लगता है। इस तरह प्राकृतिक स्वैच्छाचार (Natural Despotism) राजत्व में परिणत होता है।' लेकिन शक्ति

शून्य: राजा न्याय और नैतिकता का परित्याग करने लगता है। इस तरह राजतन्त्र अत्याचारतन्त्र (Tyranny) में बदल जाता है अर्थात् राजा निरंकुश तानाशाह (Tyrant) बन जाता है। जनता इस कष्टपूर्ण स्थिति को सहन नहीं कर पाती और कुछ सद्गुणी व्यक्ति इस स्थिति का अन्त करने के लिए प्रकट होते हैं। राज्य के ये सद्गुणी (Virtuous) एवं प्रतिभाशाली नेता निरंकुश तानाशाह को हटाकर अभिजात्यतन्त्र (Aristocracy) की स्थापना करते हैं। कालान्तर में यह शासन भी भ्रष्ट हो जाता है और कुछ मुठ्ठी भर व्यक्तियों के अन्यायपूर्ण और अनैतिक धनिकतन्त्र (Oligarchy) में परिणत हो जाता है। अन्ततः जनता ऐसे शासकों के उत्पीड़न से असन्तुष्ट होकर विद्रोह करके सत्ता अपने हाथ में ले लेती है। अब लोकतन्त्र की स्थापना होती है जिसमें शासन का संचालन सभी लोगों के कल्याण की दृष्टि से किया जाता है। दुर्भाग्यवश कुछ समय बाद यह शासन भी विकृत होने लगता है। विवादों और सघर्षों का जन्म होता है तथा धनिकवर्ग निर्धनों का शोषण करने लगता है। लोकतन्त्र अपने इस दूषित रूप में 'भीड़तन्त्र' या भीड़ के शासन (Ochlocracy) में बदल जाता है। अब समाज की दशा बर्सी ही हो जाती है, जैसी शक्ति पर आधारित राजतन्त्र के पूर्व थी। शीघ्र ही भीड़तन्त्र की अवस्था का विरोध करने के लिए किसी साहसी नेता का प्रादुर्भाव होता है। वह जन-समर्थन प्राप्त करके पुनः राजतन्त्र की स्थापना करता है। इस तरह विभिन्न शासन-प्रणालियों के परिवर्तन का एक क्रम या चक्र पूरा होने पर पुनः दूसरा चक्र चलने लगता है। प्राकृतिक कष्टों द्वारा इस प्रकार की परिस्थितियाँ बार-बार उत्पन्न होती रहती हैं और उपयुक्त चक्र के अनुसार सरकारों का स्वरूप परिवर्तित होता रहता है।

पोलिबियस के अनुसार सरकारों का वर्गीकरण

(Classification of Governments)

शासन-प्रणालियों के उपरोक्त परिवर्तन-चक्र से पोलिबियस द्वारा निरूपित शासनतन्त्रों का वर्गीकरण स्वतः स्पष्ट हो जाता है। अस्तु की भाँति वह भी शासनतन्त्र के तीन विशुद्ध (Pure) रूप और फिर उनके तीन विकृत (Perverted) रूप मानता है। ये इस प्रकार हैं—

विशुद्ध रूप

विकृत रूप

(1) राजतन्त्र (Monarchy)

निरंकुशतन्त्र (Tyranny)

(2) अभिजात्यतन्त्र (Aristocracy)

धनिक तन्त्र (Oligarchy)

(3) प्रजातन्त्र (Democracy)

भीड़तन्त्र (Ochlocracy)

पोलिबियस कहता है कि राज्यों में शासन के ये भेद शुद्ध एवं विशुद्ध रूप में सदा बने रहते हैं अर्थात् प्रत्येक शासन में, अपनी उन्नति के साथ-साथ अवनति के बीज छिपे रहते हैं। पोलिबियस के ही शब्दों में, "राजतन्त्र से अत्याचार की ओर, अत्याचार से निरंकुशवाद की ओर, निरंकुशवाद से एकतन्त्र की ओर, एकतन्त्र से प्रजातन्त्र की ओर, प्रजातन्त्र से भीड़तन्त्र की ओर, और भीड़तन्त्र की तानाशाही से पुनः राजतन्त्र की ओर राजसत्ता का, भरे विचारानुसार विकास होता है।"

पोलिबियस का मिश्रित संविधान

(Mixed Constitution)

पोलिबियस ने शासन में स्थिरता लाने और परिवर्तन-चक्र को रोकने के लिए नियन्त्रण और सन्तुलन सहित मिश्रित संविधान की व्यवस्था की। उसने बतलाया कि विभिन्न शासन-प्रणालियों के उत्कृष्ट तत्वों का सम्मिश्रण किया जाए और इनके द्वारा शासन में ऐसे निरोध एवं सन्तुलन (Checks and Balances) स्थापित किए जाएँ जिनसे वे सभी तत्त्व दूर रह सकें जो शासन-प्रबन्ध में कमी लाकर उनके स्वरूप को बदल देते हैं। वस्तुतः पोलिबियस की मिश्रित संविधान की यह कल्पना मौलिक नहीं थी। लाइकुरगस (Lycurgus) ने भी एक ऐसे ही संविधान की कल्पना स्पार्टा के लिए की थी परन्तु उसको स्पार्टा में व्यावहारिक रूप प्रदान नहीं किया जा सका जबकि रोम में पोलिबियस

के मिश्रित सविधान को प्रयोग में लाया गया। लाइक्रेगस के बाद प्लेटो और अरस्तू ने भी मिश्रित सविधान की कल्पना की थी, किन्तु उन्होंने इस सविधान को साधारण शासन-स्वरूप का स्थान दिया था। उन्होंने इसमें जटिलता नहीं आने दी थी। वह पोलिवियस ही था जिसने सर्वश्रेष्ठ दृढ़ता के साथ मिश्रित सविधान का समर्थन किया। उसके विचार से रोमन शासन की स्थिरता का कारण उसका मिश्रित चरित्र ही था। यह राजतन्त्री, कुलीनतन्त्री तथा जनतन्त्री तत्त्वों का एक सुन्दर समन्वय था। राजतन्त्री तत्त्व का प्रतिनिधित्व कौंसल्स (Consuls) कुलीनतन्त्री तत्त्व का-प्रतिनिधित्व सीनेट (Senate) और जनतन्त्री तत्त्व का प्रतिनिधित्व जनता-की सभाओं (Popular Assemblies) द्वारा होता था। इन तीनों अंगों में सामञ्जस्य स्थापित करना और तुल्यभारिता बनाना ही रोमन संविधान की सफलता का रहस्य था। पोलिवियस के अनुसार रोमन सविधान से अच्छा दूसरा संविधान प्राप्त करना असम्भव था। लाइक्रेगस-प्रणीत स्पार्टा के संविधान में भी उसे इसी मिश्रित सरकार प्रणाली के बीज दिखाई दिए थे। स्वयं जन्म की दृष्टि ने यूनानी होने के कारण राजनीतिक शासन प्रणालियों की चक्रात्मक व्याख्या-और उनके अवश्यम्भावी पतन में विश्वास करते हुए भी पोलिवियस यह मानता था कि पतन की प्रक्रिया को अच्छा संविधान रोक सकता था। यदि प्राकृतिक कारणों से संविधान का उद्भव और विकास होता है तो यह मानना ही पड़ता है कि प्राकृतिक कारणों से ही उसका पतन भी होगा, पर साथ ही यह मानना कि मिश्रित सविधान की पद्धति से इस प्राकृतिक पतन को रोका जा सकता है, नियतिवाद की उस कल्पना का विरोध करना है जो साधारणतः हमें पोलिवियस के दर्शन में मिलती है। किन्तु यह भी ध्यान में रखना होगा कि प्रभावपूर्ण पोलिवियस यह कदापि नहीं कहता कि राजनीतिक माध्यम से प्रकृति-नियत पतन को सर्वदा के लिए रोक जा सकता है। उसकी दृष्टि में यही कहना युक्तिसंगत है कि मिश्रित शासन-व्यवस्था राजनीतिक पतन को रोकने का एक साधन है। पोलिवियस ने स्पष्ट कहा कि एक उत्तम राजनीतिक व्यवस्था में सभी वर्गों के हितों का स्वरूप बना रहना चाहिए इसीलिए उसने अपनी मिश्रित संविधान की कल्पना में सभी वर्गों के हितों को स्थान प्रदान किया और एक-दूसरे के स्वार्थों अथवा हितों पर नियन्त्रण भी स्थापित किया।

शासनो के वर्गीकरण में प्लेटो और अरस्तू की शब्दावली को यद्यपि पोलिवियस ने स्वीकार किया किन्तु यह उल्लेखनीय है कि जहाँ अरस्तू सिर्फ घनिकतन्त्र और जनतन्त्र के मिश्रण का हिमायती था, वहीं पोलिवियस राजतन्त्र, अभिजात्यतन्त्र या कुलीनतन्त्र के मिश्रण का समर्थक था। साथ ही वह इस मिश्रण को 'निरोध और सन्तुलन' के सिद्धान्त पर आधारित होने का समर्थन करता था। उसने रोमन संविधान में इसी भाँति का मिश्रण देखा था। प्लेटो और अरस्तू शासन की अस्थिरता को दूर करने के लिए विभिन्न शासन प्रणालियों के तत्त्वों का मिश्रण करना चाहते थे, वहीं पोलिवियस इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए शासन के तीन अंगों के पारस्परिक विरोध को भी आवश्यक मानता था। उसके राज्य के तीनों अंगों में शक्ति-सन्तुलन के सिद्धान्त का मध्यकालीन विचारधारा पर गहरा प्रभाव पड़ा और आधुनिक विचारधारा भी इस प्रभाव से अछूती नहीं है। एक्वीनास, लॉक और मॉन्टेस्क्यू ने यदि इस सिद्धान्त का समर्थन किया तो संयुक्त राज्य अमेरिका के राजनीति-विशारद जैफरसन और एडम्स भी पोलिवियस के सिद्धान्त से अप्रभावित न थे। अमेरिकन संविधान में 'निरोध और सन्तुलन' के सिद्धान्त को जो महत्त्व दिया गया है वह किसी से छिपा नहीं है।

② सिसरो (De Republica)
(Cicero)

रोम का दूसरा प्रसिद्ध राजनीतिक विचारक मार्कस जूलियस सिसरो (Cicero)। मध्ययुग की चिन्तन धारा पर प्रभाव डालने वाला और विश्व के परम प्रसिद्ध वक्ताओं में गिना जाने वाला यह सफल गद्य-लेखक और विफल राजनीतिज्ञ ऐसे समय हुआ जब पोलिवियस द्वारा प्रस्तावित रोमन गणराज्य पतन की ओर अग्रसर था।

सिसरो का जन्म 106 ई. पू. में हुआ। 64 ई. पू. में वह कोसुर (Consul) नियुक्त हुआ। कुछ समय तक वह सिलीसियो का राज्यपाल रहा। ई. पू. 58-57 तक सिसरो रोम से निर्वासित रहा। रोम के सैनिकों की गैर-कानूनी ढंग से जान लेने का उम पर अभियोग था। ई. पू. 57 में उन्हें निर्वासित से वापिस बुला लिया गया। सिसरो ने अपनी प्रसिद्ध वक्तव्यो द्वारा गणराज्य की और पुरानी संस्थाओं को सुरक्षित बनाए रखने के लिए जूलियस सीजर और मार्क एन्टनी का विरोध किया। ई. पू. 44 में सीजर की हत्या हुई। ई. पू. 43 में सिसरो पर अभियोग लगाकर उसे प्राण-दण्ड दिया गया। जब अपने प्राण बचाने के लिए वह भाग रहा था तभी वह मार डाला गया। वास्तव में सिसरो ने परिवर्तनशीलता का ध्यान न रखकर ही अपनी मौत को बुलाया था। सेबाइन (Sabine) ने सही लिखा है—“वह घड़ी की सुई को आगे की ओर न बढ़ाकर पीछे की ओर चलाना चाहता था।”

सिसरो की रचनाएँ—सिसरो प्लेटो की कृतियों से पूर्णतः परिचित था और उसने अपनी कृतियों के नाम भी प्लेटो की कृतियों से मिलते-जुलते रखे। उसने निम्नलिखित दो ग्रन्थों की रचना की—

1. डि रिपब्लिका (De Republica)—इसमें सिसरो ने आदर्श राज्य की कल्पना की, यद्यपि यह प्लेटो के आदर्श राज्य से भिन्न है। सिसरो का आदर्श राज्य वास्तविकता के सन्निकट है। इसमें सिसरो ने सवाद शैली को अपनाया है।

2. डि लेजिबस (De Legibus)—इसमें सिसरो ने उपरोक्त ग्रन्थ के सिद्धान्तों का स्पष्टीकरण किया है। उसने बतलाया है कि नागरिक तथा सांविधानिक विधियों का आधार प्राकृतिक विधियों को ही होना चाहिए। वे समस्त विधियाँ जो प्राकृतिक विधियों तथा विवेक बुद्धि पर आधारित नहीं होती, अवैध हैं।

सिसरो का राजनीतिक दर्शन

(The Political Philosophy of Cicero)

सिसरो के राजदर्शन में कोई मौलिकता नहीं है। उसकी सबसे बड़ी विशेषता यही है कि उसने प्लेटो एवं अरस्तु के विचारों को, स्टोइक सम्प्रदाय के प्राकृतिक कानून के सिद्धान्त को, राज्य स्वरूप और नैतिक उद्देश्यों को तथा मानवीय समानता के मन्तव्य को अपने व्यक्तित्व की छाप लगाकर अति ओजपूर्ण और धाराप्रवाही शैली में इस तरह प्रकट कर दिया कि मध्यकालीन राजदर्शन और ईसाईयत के सिद्धान्तों पर उसका गहरा प्रभाव पड़ा।

सिसरो के मानव स्वभाव सम्बन्धी विचार

अरस्तु की भाँति सिसरो भी मनुष्य को सामाजिक प्रवृत्तियों से पूर्ण मानता है पर जहाँ अरस्तु मानव स्वभाव को असमान मानता है वहीं सिसरो उसमें समानता के दर्शन करता है—जिसका तात्पर्य यह है कि ऐसा कोई समाज नहीं होता जो सर्वथा गुणहीन हो या गुणों को प्राप्त करने की क्षमता नहीं रखता हो। इसी आधार पर दासता को अस्वाभाविक और क्रुशिम बतलाता है। इसी मानव स्वभाव की समानता के आधार पर उसने विश्व-एकता और विश्व-बन्धुत्व के सम्बन्ध में विचार प्रकट किए हैं। सिसरो के ही शब्दों में—“कोई भी वस्तु किसी दूसरी वस्तु के साथ संसार में इतना गहरा सादृश्य नहीं रखती जितनी एक मनुष्य के साथ मनुष्य को पशुओं से ऊँचा उठाने वाली बुद्धि सबसे समान रूप से पाई जाती है। यह इसका पर्याप्त प्रमाण है कि मनुष्य में कोई अन्तर नहीं होता।”

सिसरो के राज्य सम्बन्धी विचार

सिसरो के अनुसार राज्य का निर्माण इसलिए नहीं हुआ कि जन-समूह के लोग अपने-आपको निर्वैल समझते थे वरन् इसलिए हुआ कि अपनी इस स्वाभाविक सामाजिक प्रवृत्ति के कारण वे साथ-साथ रहना चाहते थे। राज्य की उत्पत्ति जनता की स्पष्ट सहमति तथा मानव की समाज-निष्ठा के कारण हुई न कि समझौते अथवा शक्ति द्वारा।

सिसरो ने राज्य को 'जनता का मामला' कहा। उसके ही शब्दों में, "तब फिर राज्य-जनता का मामला है। जनता मनुष्यों का प्रत्येक समूह नहीं होती, जिसका जिस ढंग से चाहे संगठन कर लिया जाए। जनता का निर्माण उस समय होता है जब मनुष्य पर्याप्त संख्या में एक-दूसरे के नज़दीक जाएँ। इन मनुष्यों में कानून और अधिकारों के बारे में समझौता होना चाहिए और उनमें यह इच्छा भी होनी चाहिए कि वे एक-दूसरे के लाभ के लिए कार्य कर सकें।"¹ सिसरो के विचारों का विश्लेषण करते हुए सेबाइन ने लिखा है कि उसके चिन्तन का मूल तत्व है कि न्याय एक अन्तर्भूत सदगुण है और जब-तक राज्य नैतिक प्रयोजनों वाला समाज न हो और नैतिक बन्धनों से न बँधा हो, तब तक वह कुछ नहीं है। इस स्थिति में, जैसा कि आगे चलकर आगस्टाइन ने कहा, वह एक बड़े पैमाने पर खुली डाकेजनी है। नैतिक कानून अनैतिकता को असम्भव नहीं बनाता। राज्य भी अत्याचारी हो सकता है और प्रजा पर बलपूर्वक शासन कर सकता है, लेकिन किस सीमा तक राज्य इस प्रकार की स्थिति पैदा करता है, उस सीमा तक वह अपने वास्तविक स्वरूप से वंचित हो जाता है।²

सेबाइन ने आगे लिखा है कि इस प्रकार, सिसरो की दृष्टि में राज्य एक सामूहिक संस्था है जिसकी सदस्यता के द्वारा सभी के लिए खुले हुए हैं और जिसका उद्देश्य अपने सदस्यों को पारस्परिक सहायता तथा न्यायपूर्ण शासन के लाभ प्रदान करना है। इस विचार के तीन परिणाम निकलते हैं—

प्रथम, चूँकि राज्य और उसका कानून जनता की समान सम्पत्ति हैं इसलिए उसकी सत्ता का आधार जनता की सामूहिक शक्ति है। जनता अपना शासन अपने आप पर कर सकती है। उसमें अपनी रक्षा करने की शक्ति है।

द्वितीय, राजनीतिक शक्ति जनता की सामूहिक शक्ति उसी समय होती है जब कि उसका न्यायपूर्ण और वैधानिक ढंग से प्रयोग हो। जो शासक राजनीतिक शक्ति का प्रयोग करता है, वह अपने पद के कारण करता है। उसका आदेश कानून है और वह कानून की सृष्टि है।

तृतीय, स्वयं राज्य और उसका कानून ईश्वरीय कानून, नैतिक कानून अथवा प्राकृतिक कानून के अधीन है। यह कानून उच्चतर कानून है और मनुष्य की इच्छा व मनुष्य की संस्थाओं से परे है। राज्य में बल का प्रयोग बहुत कम होना चाहिए और अनिवार्य होने पर उसका प्रयोग उसी समय होना चाहिए जब न्याय और औचित्य के सिद्धान्तों को कार्यान्वित करने के लिए यह अपरिहार्य हो।

सिसरो द्वारा राज्य को जनता की सम्पत्ति और जनता का संगठन मानने का स्वाभाविक अर्थ निरंकुशतन्त्र का तिरस्कार करना है। सिसरो की यह मान्यता कि राज्य की स्थापना न्याय को चरितार्थ करने के लिए हुई है एक ओर तो प्लेटो का स्मरण करती है तथा वह दूसरी ओर आगस्टाइन के विचारों पर अपना प्रभाव दर्शाती है। सामूहिक कल्याण को प्राप्त करना ही राज्य का उद्देश्य है। सिसरो के अनुसार जनहित को प्रसाधन केवल तभी सम्भव है जब समस्त प्रजा राज्य-कार्य में हिस्सा ले। राज्य के समस्त लोगों का 'भाग' या 'हिस्सा' मानने का विचार आगे चलकर बर्क द्वारा भी अपनाया गया। सिसरो यह नहीं मानता कि राज्य रक्षा प्रदान करने वाला अनुबन्धजनित (समझौते से उत्पन्न) तत्व है। सामूहिक परमार्थ का साधन ही उसकी दृष्टि में श्रेयस्कर है। शुद्ध निजी स्वार्थों का पोषण राज्य के विघटन का आरम्भ है। वास्तव में राज्य सम्बन्धी सिसरो की यह धारणा स्टोइक दर्शन से प्रभावित है।

सिसरो का प्राकृतिक कानून का विचार

सिसरो की विचारधारा में सबसे प्रमुख बात 'प्रकृति की एक सार्वभौम विधि' के सम्बन्ध में है। इस विधि के दो स्रोत अग्रान्धित हैं—

1 ईश्वर का हमारा पर दयापूर्ण शासन, और

2. मनुष्य को बौद्धिक तथा सामाजिक पशुति ।

अपनी बौद्धिक एवं सामाजिक प्रकृति के कारण मनुष्य ईश्वर के निकट है । विश्व राज्य का यही संविधान है जो धर्मावर्तनशील है और सभी मनुष्यों एवं राष्ट्रों पर लागू होता है । इसका उल्लंघन करने वाला कोई भी विधान विधि (कानून) की मजा पाने का अधिकारी नहीं हो सकता । किसी भी नागरिक और राष्ट्र में यह शक्ति नहीं है कि वह गलत बात को नहीं बना सके । अपने उस प्राकृतिक कानून को मिटाने में इन शब्दों में यही ही सुन्दरता में स्पष्ट किया है—

“यन्तुतः केवल एक ही कानून है वह सही विवेक है । वह प्रकृति के अनुसार है, वह सब मनुष्यों के ऊपर लागू होता है और परिवर्तनशील तथा शाश्वत है । यह कानून मनुष्य को गलत काम करने से रोकता है । इसके आदेश और प्रतिबन्ध अच्छे आदमियों पर अनुर उलते हैं, लेकिन उसका बुरे आदमियों पर कोई प्रभुत्व नहीं पड़ता । कानून को मानवीय विधान द्वारा अवैध करना नैतिक दृष्टि से कभी सही नहीं है । उसके संचालन को सीमित करना भी उचित नहीं है । इसको पूरी तरह रद्द कर देना सम्भव है । सीनेट या जनता हमें यह छूट नहीं दे सकती कि हम उसके पालन के दायित्व से बच जाएं । इसकी व्याख्या करने के लिए किसी नेवटसऐलियस की जरूरत नहीं है । वह ऐसा नहीं करता कि एक नियम तो रोम में बनाए और दूसरा एग्नेस्त में । वह ऐसा भी नहीं करता कि आज एक नियम बनाए और कल दूसरा । निरंक एक कानून होता है जो शाश्वत और अपरिवर्तनशील है । वह सब कालों में सब मनुष्यों के ऊपर बन्धनकारी है । मनुष्यों का केवल एक समान स्वामी और शासक है—वह ईश्वर है । वही इस कानून का निर्माता, व्याख्याता और प्रयोक्ता है । जो व्यक्ति इस कानून का पालन नहीं करता वह अपने उल्लुष्ट स्वरूप से वंचित हो जाता है । जो व्यक्ति अपने वास्तविक स्वरूप से वंचित होगा उसे कठोरतम दण्ड मिलेगा । यह दूसरी बात है कि वह व्यक्ति ऐसे कुछ परिणामों से बच जाए जिन्हें लोग साधारणतः दण्ड कहते हैं ।”

सिसरो की इस निश्चित शब्दावली में यह आग्रह किया गया है कि शाश्वत कानून के अनुसार सभी मनुष्य समान हैं । “वे विद्या-बुद्धि में समान नहीं हैं । राज्य के लिए भी यह उचित नहीं है कि वह उनकी सम्पत्ति बराबर कर दे लेकिन जहाँ तक विवेक का सम्बन्ध है, मनुष्यों की वैज्ञानिक रचना के सम्बन्ध है, उनकी उत्तम और अधम धारणाओं का सम्बन्ध है, सभी मनुष्य समान हैं । सिसरो का कहना है कि जो चीज मनुष्य की समानता में बाधा डालती है, वह भ्रूण है, सराव आदत है और झूठी राय है । सभी मनुष्य और मनुष्यों की सभी जातियाँ एकसे अनुभव की क्षमता रखती हैं और उचित तथा अनुचित के बीच भेद करने की भी उनमें समान क्षमता है ।”

जहाँ अरस्तू का विचार था कि “स्वतन्त्र नागरिकता केवल समान व्यक्तियों के बीच ही रह सकती है, लेकिन जूँकि मनुष्य समान नहीं हैं अतः नागरिकता केवल थोड़े से और सावधानी से चुने हुए व्यक्तियों तक ही सीमित रहनी चाहिए ।” वहाँ सिसरो का विचार है कि “सभी मनुष्य कानून के अधीन हैं, अतः वे साथ ही नागरिक हैं और उन्हें एक कार्य में समान होना चाहिए ।”

सिसरो के ‘रिपब्लिका’² की तीसरी पुस्तक में बार-बार प्राकृतिक कानून का स्वरूप स्पष्ट हो जाता है—“सच्चा कानून प्रकृति के साथ अनुकूल्य रखने वाली सद्बुद्धि है । यह सार्वभौमिक अपरिवर्तनशील और सदैव बना रहने वाला है । यह अपने आदेशों से कर्तव्य को प्रेरणा देता है और निषेधों द्वारा व्यक्तियों को बुरे कार्यों से बचाता है ।..... इस कानून को बदलना पाप है ।..... इसका पूर्णरूप से उन्मूलन करना असम्भव है । सीनेट अथवा जनता द्वारा हम इसके बन्धनों से मुक्त नहीं हो सकते ।..... यह शाश्वत, अपरिवर्तनशील कानून सब राष्ट्रों और कालों के लिए वैध है ।” हम सबका एक स्वामी और

शासक भगवान इस नियम का निर्माता, घोषणा करने वाला तथा इसे लागू करने वाला न्यायाधीश।¹ एक अन्य स्थान पर उसने लिखा है कि—“कानून उच्चतम बुद्धि अथवा विवेक (Highest Reason) है। यह प्रकृति में प्रतिष्ठित है और हमें करने योग्य कार्यों का आदेश देता है तथा न करने योग्य कार्यों से रोकता है।”² “कानून बुद्धिमत्ता है। इसका स्वाभाविक कार्य यही है कि हमें उचित आचरण करने का आदेश दे तथा अनुचित कार्य करने से रोके।”³

सिसरो प्राकृतिक कानून को राज्यों के भिन्न कानूनों से प्राचीन बताता है, क्योंकि उसके मतानुसार—“यह ध्रुवलोक और पृथ्वीलोक के रक्त भगवान का समकालीन (Coeval) है अतः ईश्वर का मान, बुद्धि के अभाव में नहीं रह सकता और ईश्वरीय बुद्धि में सद्-असद्-के विवेक की शक्ति रहना आवश्यक है।”⁴ अतः “प्राकृतिक नियम राष्ट्रीय के लिखित कानूनों से बहुत पहले का, उसी समय से विद्यमान है, जब से इस संसार में ईश्वर की सत्ता है। वह वास्तविक कानून (Law) प्राकृतिक नियमों की ही मानता है, विभिन्न राज्यों में जनता द्वारा बनाए गए स्थानीय नियमों को केवल सिंद्धार ही कानून कहा जाता है। मानव समाज में बुद्धिमान व्यक्ति भी अपनी बुद्धि द्वारा यह आदेश देते हैं कि कौन-से कार्य कर्त्तव्य तथा अकर्त्तव्य हैं।

सिसरो की धारणा है कि समस्त ब्रह्माण्ड का शासन करने वाला एक ही कानून है। यह कानूनी व्यवस्था ब्रह्माण्ड की दृष्टि से प्रत्येक जड़-चेतन, बुद्धिपूर्वक अथवा अबुद्धिपूर्वक वस्तु पर लागू होती है। कानून मनुष्यों की राज्यरूपी माला में सूँधने वाला सूत है। यह उतना ही प्राचीन है जितना कि स्वयं कानून यह स्वयं राज्य का स्रोत है। सिसरो के शब्दों में कानून, ‘प्रकृति’ सम्मत विवेकपूर्ण बुद्धि है, जो सब मनुष्यों में प्रसारित है, जो नित्य और शाश्वत है, जो अपनी आज्ञा द्वारा कर्त्तव्य का पालन कराता है और निषेधाज्ञा द्वारा छलछिद्र से रोकता है। सभी वस्तुओं का व्यवहार यद्यपि इसी के अनुसार चलता है, लेकिन इसका पालन करने के सभी के अपने-अपने अथवा भिन्न-भिन्न ढंग होते हैं। जड़ जगत् प्राकृतिक आवश्यकताओं से उससे वैधा हुआ है, मनु अपनी विवेकहीन सहज प्रवृत्तियों के कारण उसके निर्देशन में रहते हैं, वे उसका पालन तो करते हैं किन्तु वे नहीं जानते कि वह क्या है? मनुष्य और केवल मनुष्य अपनी बुद्धि द्वारा उस कानून को जानने की सामर्थ्य रखता है और चेतनापूर्वक उसके अनुसार काम करता है। दूसरे शब्दों में, हम यह भी कह सकते हैं कि भौतिक वस्तुएँ निम्नतम प्राणी प्रकृति के कानून के अनुसार व्यवहार करते हैं, किन्तु मनुष्य उस कानून के सम्बन्ध में अपनी धारणा के अनुसार आचरण करता है।

उपरोक्त व्याख्या का अर्थ यह हुआ कि प्राकृतिक कानून का सिसरो का अर्थ शारीरिक वैज्ञानिक मत से भिन्न है। गुरुत्वाकर्षण सिद्धान्त (Law of Gravitation) मानव-प्राणियों और पत्थरों पर समान रूप से लागू होता है, लेकिन मनुष्य की शारीरिक क्रियाओं का उसके अनुसार होने के लिए यह जरूरी नहीं है कि वह उनसे अवगत हो एवं उसके अनुसार आचरण करे। कोई व्यक्ति उसका उल्लंघन भी नहीं कर सकता है। सिसरो का प्राकृतिक कानून मनुष्यों और मानव-व्यापारों पर स्वयंसेव लागू नहीं होता, अपितु मनुष्य स्वचेतना द्वारा उसे ग्रहण करके स्वेच्छा से ही तदनुसार आचरण करते हैं। दूसरे शब्दों में जहाँ गुरुत्वाकर्षण का सिद्धान्त जड़ या चेतन पदार्थों पर अनिवार्यतः स्वयं ही लागू हो जाता है, वहाँ प्राकृतिक कानून को मनुष्य स्वयं अपने ऊपर लागू करता है और इसीलिए इसका पालन करने हेतु कोई व्यक्ति विवश नहीं है, यद्यपि उचित और श्रेष्ठ यही है कि प्रत्येक व्यक्ति उसका पालन करे। इस प्रकार सिसरो का प्राकृतिक कानून भौतिक नियमों से भिन्न है। इसका स्वरूप नैतिक सिद्धान्त जैसा है और इसे ईश्वरीय कानून ही कहना उपयुक्त है।

चूँकि प्राकृतिज्ञानानुसृत नियम एवं धार्मिकतन्त्रों का है अतः यह स्वयं राज्य का स्रोत है। किसी भी राज्य विघटन द्वारा निमित्त कानून प्राकृतिक कानून अथवा न्याय बुद्धि के अनुसार होने चाहिए और नागरिक उनका पालन करने के लिए उन्हीं सीमा तक बाध्य है जिस सीमा तक वे प्राकृतिक कानून के अनुसार हैं। उन तरह सिंसरो यह मानना प्रकट करता है कि यदि राज्य निमित्त कानून उसके अनुकूल न हों तो नागरिक के लिए उनको मानना अनिवार्य नहीं। जो चीज स्वयं गलत है उसे कोई भी शासक मोहर लगा कर सही नहीं कर सकता।

उपरोक्त विवरण से प्रकट है कि सिंसरो के अनुसार मनुष्य दो प्रकार के कानूनों के अधीन है— 1 प्राकृतिक कानून, और 2 राज्य निमित्त कानून। प्राकृतिक कानून का पालन करने का उनका कर्तव्य निरवहेतु और प्रकट है। राज्य निमित्त कानून के प्रति उनकी भक्ति समर्पित है। प्राकृतिक कानून के विरुद्ध होते ही राज्य के कानून अपनी क्षमता को बँटते हैं। सिंसरो का विश्वास है कि, “स्वयं राज्य और उसका कानून-ईश्वरीय कानून, नैतिक कानून या प्राकृतिक कानून के अधीन है। यह कानून उच्चतर कानून है और मनुष्य की इच्छा एवं मनुष्य की गन्धार्थों से परे है। राज्य में वन का प्रयोग बहुत कम होना चाहिए और अनिवार्य होने पर उमठा प्रयोग उन्हीं समय किया जाना चाहिए जब न्याय और नीति के सिद्धान्तों को कार्यान्वित करने के लिए यह अपरिहार्य हो।”¹

सिंसरो ने प्राकृतिक कानून को रोमन इतिहास के दो प्रसिद्ध उदाहरणों द्वारा पुष्ट किया है। पहला उदाहरण उस समय का है जब रोम पर एट्रस्कन लोगों का आक्रमण हुआ। उस समय होरेशस कॉकल्स (Horatious Cocles) ने अपने दो अन्य साथियों के साथ एक पुल पर सम्पूर्ण शत्रु सेना को उस समय तक रोक दिया, जब तक कि शत्रुओं के नगर-प्रवेश को रोकने के लिए रोमन सेना ने इस पुल को नष्ट नहीं कर दिया। सिंसरो के अनुसार होरेशस को पुल पर शत्रुओं के विरोध के लिए कानून द्वारा कोई लिखित आदेश नहीं मिला था। यह उसे अपनी मातृभूमि की रक्षा के लिए प्रकृति से मिला हुआ था निम्नो दमन उस समय का प्रस्तुत करता है जब रोमन राजा टारक्विनियस के बेटे सेवटस द्वारा न्यूक्लेशिया का सतीत्व भंग किया गया। सिंसरो का कहना है कि उस समय तक बलात्कार के विरुद्ध कोई लिखित कानून न था लेकिन इसका यह तात्पर्य नहीं कि उस समय ऐसे किसी नियम का सर्वथा ही अभाव था। उसने अपने इस कार्य द्वारा बलात्कार न करने के शाश्वत अथवा ईश्वरीय या प्राकृतिक नियम को भंग किया था।

सिंसरो के विचारों का राजनीतिक दर्शन में महत्व

सिंसरो के विचारों में मौलिकता न होते हुए भी उनका राजनीतिक विचारों के क्षेत्र में असाधारण महत्व है जिसे सेबाइन ने बड़े ही तार्किक ढंग से प्रस्तुत किया है—

“सिंसरो के राजनीतिक दर्शन के दो विचार प्रमुख थे। सिंसरो इन विचारों को बहुत महत्व देता था लेकिन उसके युग में इन विचारों का केवल ऐतिहासिक महत्व ही रह गया था। ये विचार थे—“मिश्रित सविधान की श्रेष्ठता में विश्वास और सविधानों के ऐतिहासिक चक्र का सिद्धान्त”। सिंसरो ने इन दोनों विचारों को पोलिवियस से और सम्भवतः पानोटियस से ग्रहण किया था। हाँ, उसने इन विचारों को रोमन इतिहास के सम्बन्ध में अपने ज्ञान के सन्दर्भ में सशोधित करने की अवश्य कोशिश की। वास्तव में सिंसरो की योजना बहुत अच्छी थी लेकिन इस योजना को कार्य रूप में परिणत करने के लिए उसके साथ दार्शनिक क्षमता नहीं थी। सिंसरो का उद्देश्य एक पूर्ण राज्य (मिश्रित सविधान) के सिद्धान्त का निरूपण करना था। वह इसके सिद्धान्तों को रोमन सविधान (चक्र सिद्धान्त के अनुसार) के विकास के सन्दर्भ में स्थापित करना चाहता था। सिंसरो का विचार था कि रोम का सविधान सबसे अधिक स्थायी और पूर्ण सविधान था। इस सविधान का निर्माण विभिन्न व्यक्तियों ने

विभिन्न परिस्थितियों में ज्यों-ज्यों राजनीतिक समस्याएँ उठती गई थीं, उनके समाधान के लिए किया था। राज्य के विकास का वर्णन कर और उसके विविध अंगों का एक-दूसरे के साथ सम्बन्ध बताने से राज्य के एक सिद्धान्त का निर्माण सम्भव है, जिसमें कल्पना का पुट कम से कम रहे। लेकिन दुर्भाग्यवश सिसरो ने रोमन अनुभव के अनुसार एक ऐसा नया सिद्धान्त निकालने की क्षमता नहीं थी जो उसके यूनानी स्रोतों की अद्वैलता करता हो। संविधान के चक्र के सम्बन्ध में पोलिवियस ने भी एक सिद्धान्त प्रस्तुत किया था। उसका कहना था कि अच्छा और बुरा संविधान बारी-बारी से चलता रहता है। राजतन्त्र के बाद अत्याचारी शासन आता है; अत्याचारी शासन के बाद कुलीनतन्त्र, कुलीनतन्त्र के बाद अल्पजनतन्त्र, अल्पजनतन्त्र के बाद सौम्य-प्रजातन्त्र और फिर सौम्य-प्रजातन्त्र के बाद भीड़ का शासन आता है। तर्क दृष्टि से यह चक्र ठीक था, तथापि यह विचार मुख्यतः नगर राज्यों के अनुभव के ऊपर आधारित था। सिसरो को यह अच्छी तरह ज्ञात था कि यह विचार रोम के इतिहास के सम्बन्ध में उस के विचारों से मेल नहीं खाता। फल यह हुआ कि वह संविधानों के चक्र के सिद्धान्त की प्रशंसा तो करता रहा तथापि उसने उसकी तार्किक सुन्दरता को भी नष्ट कर दिया। इसी तरह सिसरो मिश्रित संविधान के गुणों की प्रशंसा करता था। उसका ख्याल था कि रोम की वीनसी संस्थाएँ मिश्रित संविधान के किस तत्त्व को प्रकट करती हैं? इस सम्बन्ध में उसका विवरण टाइटसुस की इस व्यंग्योक्ति को सच्चा सिद्ध कर देता है कि मिश्रित संविधान की प्रशंसा करना उसकी कार्यान्वित करने की अपेक्षा आसान है। रोम की संस्थाओं के इतिहास के सन्दर्भ में राज्य के एक सिद्धान्त को प्रस्तुत करना बहुत श्रेष्ठ कार्य था लेकिन इसे एक व्यक्ति नहीं कर सकता था जिसने अपना सिद्धान्त यूनानी स्रोतों से बना बनाया ले लिया और रोम के इतिहास के विवरण पर लागू किया।”

राजनीतिक दर्शन के इतिहास में सिसरो का वास्तविक महत्त्व यह है कि उसने स्टेइको के प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त की ऐसी व्यवस्था की जो उसके समय से उत्तीसवीं शताब्दी तक सम्पूर्ण पश्चिमी यूरोप में सबको ज्ञात रही। यह व्याख्या सिसरो के पास के रोम के विधि-वेत्ताओं के पास गई और वहाँ से चर्च के सत्यापकों के पास। इस व्याख्या के महत्त्वपूर्ण अंशों को सम्पूर्ण मध्य युग में अनेक बार दोहराया गया। यह ध्यान देने योग्य है कि यद्यपि “रिपब्लिका की मूल पुस्तक 12वीं शताब्दी के बाद खो गई थी और उसका पता केवल 19वीं शताब्दी में ही चला, उसके महत्त्वपूर्ण अंश ग्रॉगस्टाइन और लैकटान्टियस की पुस्तकों में समाविष्ट हो गए थे। इस तरह से सबको ही उसकी जानकारी हो गई थी। यद्यपि सिसरो के विचार मौलिक नहीं थे लेकिन सिसरो ने उन्हें उत्कृष्ट साहित्यिक शैली में प्रस्तुत किया था। सिसरो की रचनाएँ लेकिन साहित्य की अक्षय निधि हैं। पश्चिमी यूरोप में सिसरो के विचारों के प्रसार का एक प्रमुख कारण उसकी साहित्यिकता भी है। जो कोई भी व्यक्तिवाद की शताब्दियों के राजनीतिक दर्शन का अध्ययन करना चाहता है, उसे सिसरो के श्रेष्ठ अवतरणों को अवश्य ध्यान में रखना चाहिए।”

पुनः सेवार्डन महोदय का कथन है कि—“शासन के ये सामान्य सिद्धान्त कि सत्ता का आधार जनहित होना चाहिए, उसका प्रयोग कानून के अनुसार होना चाहिए और उसका औचित्य केवल नैतिक आधार पर ही सिद्ध किया जा सकता है—सिसरो के रचना काल के कुछ समय बाद ही सर्वत्र स्वीकार कर लिए गए। ये कई शताब्दियों तक राजनीतिक दर्शन के सामान्य सिद्धान्त रहे। सम्पूर्ण मध्ययुग ने इन सिद्धान्तों के बारे में कोई मतभेद न था। ये राजनीतिक विचारों की समान सम्पत्ति बन गए थे। यह अवश्य सम्भव है कि इन सिद्धान्तों के प्रयोग के बारे में, लोगों में, उन लोगों में भी जिनकी इन सिद्धान्तों में दृढ़ आस्था थी, कुछ मतभेद रहा हो। उदाहरण के लिए इस बात से भी सहमत है कि अत्याचारी विरिष्कार के योग्य होता है। उसका अत्याचार जनता के ऊपर भारी अत्याचार है लेकिन सिसरो यह स्पष्ट नहीं कर पाता कि लोग अत्याचारी शासन की स्थिति में क्या करें या लोगों की ओर से कौनसे व्यक्ति कार्य करें या यह अत्याचारी कितना निरूप्य होना चाहिए जबकि इसके खिलाफ कोई

कार्यवाही की जाए। सिसरो यह अवश्य मानता था कि राजनीतिक शक्ति जनता से प्राप्त होनी चाहिए लेकिन उसके इस कथन का अभिप्राय वे राजनीतिक धारणाएँ नहीं थी जो आजकल प्रचलित की गई हैं। सिसरो ने हमें यह नहीं बताया है कि जनता का कौन प्रतिनिधि है, यह जनता का प्रतिनिधि कैसे बन जाता है, यह वह जानता ही कौन है जिसका यह प्रतिनिधित्व करता है। ये सारे प्रश्न व्यावहारिक दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। राजनीतिक सत्ता का स्रोत जनता है—प्राधुनिक प्रतिनिधि शासन प्रणालियों को समझाने के लिए इस प्राचीन सिद्धान्त का प्रयोग, एक पुराने विचार का नई स्थिति में ग्रहण करना भर था।”

③ सेनेका (Seneca)

सेनेका ने सिसरो के प्रायः एक शताब्दी के बाद रोमन साम्राज्य के प्रारम्भिक दिनों में रचनाएँ कीं। वह स्टोइक विचारों एवं सिद्धान्तों का बहुत बड़ा प्रचारक और रोमन सम्राट नीरो (54-68 ई.) का गुरु था। सेनेका का आविर्भाव ऐसे समय हुआ था जब रोम में निरकुश सम्राटों का बोलवाला था और उनके अत्याचार दिन-प्रतिदिन बढ़ते जा रहे थे। सेनेका के समय राज्य जनता के नैतिक विकास का साधन नहीं रहा था, अपितु स्वार्थ-लाभ और भ्रष्टाचार का घर बन गया था। नागरिक सद्गुणों का अभाव हो गया था। राज्य निरकुश हो चुका था तथा जनता भी उतनी ही पतित हो चुकी थी, जितना कि शासक। राजनीतिक और व्यक्तिगत जीवन से साधुता मिटती जा रही थी। सेनेका को राजनीतिक और सामाजिक जीवन के इस नैतिक पतन को देखकर निराशा होती थी। यही कारण है कि हमें उसके लेखों में उस समय आच्छादित निराशावाद का प्रतिबिम्ब स्पष्ट देखने को मिलता है। यह एक नई तान है जो हमें सिसरो में नहीं सुनाई पड़ती। जहाँ सिसरो ने इस नैतिक उद्देश्य को लेकर रचनाएँ की थीं रोमनों के परम्परागत नागरिक सद्गुणों को जीवन मिले, वहाँ सेनेका इसे स्वप्न मानता हुआ यह अनुभव करता था कि श्रेष्ठ व्यक्ति किसी सार्वजनिक पद पर बैठकर देशवासियों का अधिक हित नहीं कर सकता।

सेनेका 8 वर्ष तक सम्राट नीरो का परामर्शदाता रहा, लेकिन जब नीरो के अत्याचार बढ़ते गए तो सेनेका ने इस पर असन्तोष प्रकट किया। परिणाम यह हुआ कि नीरो ने अपने गुरु सेनेका पर घट्यन्त्र रचने और राजद्रोह का कुचक्र चलाने का आरोप लगाया। उसने रियायत केवल यही की कि गुरु की पहली सेवाओं का ध्यान में रखते हुए गुरु को (सेनेका को) स्वयं आत्महत्या करने का दण्ड दिया। सेनेका ने भी स्टोइक सिद्धान्तों का पालन करते हुए बड़े धैर्य से अपनी नाडियाँ यह कहते हुए काट डाली, “मेरी परवाह मत कीजिए। मैं सांसारिक सम्पत्ति की अपेक्षा अधिक मूल्यवान सद्गुणों जीवन का उदाहरण आपके लिए छोड़कर जा रहा हूँ।”¹

सेनेका के राजनीतिक विचार (Political Philosophy of Seneca)

सेनेका इस उक्ति का समर्थक था कि—“सरकार के रूप के लिए केवल मूर्ख झगड़ते हैं, सर्वोत्तम सरकार वही है जो सर्वोत्तम ढंग से चलाई जाए।” इस सम्बन्ध में सेवाइन सेनेका के विचारों को प्रकट करते हुए लिखते हैं—“सेनेका ने विभिन्न शासन-प्रणालियों के अन्तरो को महत्त्वहीन माना है। ये शासन-प्रणालियाँ प्रायः एक-सी अच्छी-बुरी हैं। कोई भी शासन-प्रणाली विशेष कार्य नहीं कर सकती फिर भी सेनेका का यह दृष्टिकोण कदापि नहीं है कि बुद्धिमान व्यक्ति समाज से विरक्त हो जाए। सिसरो की भाँति उसने भी इस बात का आग्रह किया कि श्रेष्ठ व्यक्ति को किसी न किसी क्षमता में अपनी सेवाएँ अवश्य प्रदान करनी चाहिए। सिसरो की भाँति सेनेका ने भी एपीक्यूरिज्म विचारकों के इस दृष्टिकोण को अस्वीकार कर दिया है कि व्यक्ति को सार्वजनिक हितों की उपेक्षा कर अपने व्यक्तिगत सन्तोष का प्रयत्न करना चाहिए, लेकिन सिसरो के विपरीत और अपने में पहले के ममन्त सामाजिक

और राजनीतिक विचारकों के विपरीत, सेनेका ने एक ऐसी सामाजिक सेवा की कल्पना की है जिसके अनुसार न तो राज्य में कोई पद धारण करना ही आवश्यक है और न कोई राजनीतिक कार्य करना ही आवश्यक है। स्पष्ट है कि आदिकालीन 'सिनिक्स' तथा 'स्टोइक्स' की भाँति सेनेका ने सामाजिक जीवन का परित्याग करने की सलाह नहीं दी। स्टोइकों का प्राचीन सिद्धान्त यह था कि प्रत्येक व्यक्ति दो राज्यों का सदस्य होता है—सिविल राज्य का जिसकी यह प्रजा होती है तथा बृहत्तर राज्य का जो समस्त बुद्धिमान् व्यक्तियों से मिलकर बनता है। व्यक्ति इस राज्य का सदस्य अपनी मानवता के कारण होता है। सेनेका ने स्टोइकों के इस प्राचीन सिद्धान्त को एक नवीन रूप देते हुए बताया कि "बृहत्तर राज्य एक राज्य नहीं, प्रत्युत् एक समाज है। इस समाज के बन्धन नैतिक अथवा धार्मिक हैं, कानूनी अथवा राजनीतिक नहीं। इस सिद्धान्त के अनुसार बुद्धिमान् और श्रेष्ठ व्यक्ति अपने हाथ में राजनीतिक शक्ति रखने पर ही मानवता की सेवा करता है। वह अपने साथियों के साथ नैतिक सम्बन्ध होने के कारण या केवल अपने दार्शनिक चिन्तन के द्वारा ही करता है। अपने सद्विचारों के कारण मानव जाति का शिक्षण होने वाला व्यक्ति राजनीतिक शासक की अपेक्षा अधिक भद्र और अधिक प्रभावशाली होता है। ईसाई विचारकों का कहना है कि मनुष्य की उपासना ही ईश्वर की सच्ची सेवा है। सेनेका का भी इसी सिद्धान्त में विश्वास था।"

उपरोक्त व्याख्या से स्पष्ट है कि सेनेका के हाथ में जाकर स्टोइकवाद ने एक धार्मिक दर्शन का रंग ग्रहण कर लिया। सेवाइन महोदय का भी लिखना है कि "एक शताब्दी बाद मारकस आरेलियस (Marcus Aurelius) के स्टोइसिज्म की भाँति सेनेका का स्टोइसिज्म भी एक धार्मिक विश्वास था। उसने इस ससार में शक्ति और सतोष प्रदान करने के साथ-साथ आध्यात्मिक चिन्तन का भी द्वार उन्मुख किया। ईसाई धर्म मूर्तिपूजक समाज में विकसित हुआ था। उसमें सांसारिक और आध्यात्मिक स्वार्थों को अलग माना जाता था। उसका विचार था कि "शरीर आत्मा के लिए जंजीर और अंधकार है अतः आत्मा को शरीर के भार से निरन्तर सघर्ष करते रहना चाहिए।" आध्यात्मिक संतोष की बढ़ती हुई आवश्यकता ने धर्म को मनुष्य के जीवन में उच्चतर स्थान दिया और इसे लौकिक स्वार्थों से अलग रखा। उन्होंने इसे ऊँची वास्तविकताओं से सम्बन्ध स्थापित करने का एकमात्र साधन माना। अब प्राचीन काल के लौकिक जीवन की एकता टूट रही थी। धर्म निरन्तर स्वतन्त्र स्थान प्राप्त करता जा रहा था। उसका महत्त्व राजनीतिक जीवन से अधिक था। धर्म के अर्थ उसकी अपनी एक संस्था में व्यक्त होने लगे थे। वह पृथ्वी पर ऐसे अधिकारों और कर्तव्यों को प्रकट करता था जिनका मनुष्य को स्वर्गिक नगर का सदस्य होने के नाते पालन करना पड़ता था। यह संस्था मनुष्य की निष्ठा पर अधिकार रखती थी। इस सम्बन्ध में वह राज्य को हस्तक्षेप करने की विलकुल अनुमति नहीं देती थी। दो राज्यों के सम्बन्ध में सेनेका की यह व्याख्या ईसाइयों के सिद्धान्तों से मिलती-जुलती है। सेनेका और ईसाई विचारकों में और भी कई बातों में साम्य है। इन समानताओं के कारण प्राचीन काल में यह कल्पना की जाने लगी थी कि सेनेका तथा सन्तपाल (St Paul) के बीच पत्र-व्यवहार हुआ था, लेकिन यह बात गलत है।"

सेनेका की विचारधारा के दो पक्षों का उसके दर्शन के धार्मिक तत्त्व से सम्बन्ध था—एक ओर तो उसकी मान्यता थी कि मनुष्य तत्त्वतः पापी है अथवा उसकी प्रकृति में ही पाप भरा हुआ है दूसरी ओर उसका नीति शास्त्र मानववाद की प्रकृति लिए था। सेनेका का विश्वास था कि बुद्धिमान् व्यक्ति आत्म-निर्भर होता है किन्तु मानव-दुष्टता का भाव उसे बारम्बार ग्रसता बनाता है। इस दुष्टता की प्रवृत्ति से कोई भी व्यक्ति बच नहीं सकता। सेवाइन के ही शब्दों में, "सेनेका का विश्वास था कि वास्तविक सद्बुद्धि मुक्ति को प्राप्त करने में नहीं, प्रत्युत् मुक्ति के लिए अनन्त सघर्ष करने में है।" पुनश्च: "सेनेका ने पाप और दुःख की चेतना की सार्वदेशिक अनुभूति के कारण, सी मानवी सहानुभूति और उदारता को बहुत महत्त्व दिया।"

पाप धीरे-धीरे को देखाकर ही मेनेका ने एक 'स्वर्णिम युग' (Golden Age) की कल्पना की, जिसमें मनुष्य नागरिक समाज का प्राविर्भाव होने से पहले रहता था। स्वर्णिम युग से मनुष्य घातक-पशु, मर्त्य एवं निष्पाप जीवन यापन करते थे। उनमें एक अच्छा व्यक्ति उनका शासक था। ज्ञानन की वागदोर बुद्धिमान् व्यक्तियों के हाथ में ही जो निरालों की सक्तिशालियों से रक्षा करते थे, प्रजा की नव आवश्यकताओं की पूर्ति तथा मकदो का निवारण करते थे। कोई व्यक्ति किसी प्रकार का घरा हाई नहीं करता था किन्तु मनुष्यों में नीम उत्पन्न होने से उस स्वर्ण युग का अन्त हो गया। मेनेका का स्वर्ण युग का वर्णन घातक में नीरो के शासन काग में रोमन समाज के पतन के सम्बन्ध में उनके विचारों की अभिव्यक्ति मान है। मेनेका के अनुसार स्वर्ण युग का अन्त मनुष्य स्वभाव में स्वार्थ-भाजना प्राने में हुआ। स्वार्थ की प्रवृत्ति ने सम्पत्ति की भावना को पैदा किया, सम्पत्ति को लेकर विवाद और मर्त्य हुए जिनके परिणामस्वरूप राज्य का जन्म हुआ। उस तरह राज्य की उत्पत्ति मनुष्यों में आने वाली बुराई के कारण हुई। मेनेका ने कहा कि राज्य का प्रथम कर्तव्य निषेधात्मक या प्रतिबन्धात्मक है परान् यह देना है कि कोई व्यक्ति किसी के अधिकारों को छीने नहीं, किसी की सम्पत्ति को हड़पे नहीं और किसी की स्वतन्त्रता का अपहरण न करे। मेनेका के ये विचार मौलिक नहीं थे। स्टोइक्स उन्हें पहले ही कह चुके थे। उन्हीं को लेकर ईसाई पादरियों ने राज्य की उत्पत्ति का विवेचन किया और उसे एक आवश्यक बुराई बताया।

मेनेका के राज्य की उत्पत्ति का सिद्धान्त बहुत अधिक विरुद्धित नहीं है। उसकी मूल और प्रारम्भिक प्रवृत्तियों को देखते हुए यह कहा जा सकता है कि उसने राज्य की उत्पत्ति के परम्परागत सिद्धान्त का ही विवेचन किया था। कोई मौलिक विचार न देने के कारण ही उसे महत्वपूर्ण विचारक नहीं समझा जाता।

रोमन कानून (The Roman Law)

'रोमन कानून' (Roman Law) राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में रोम की एक महान् देन है। रोमन लोगों ने प्राचीन विश्व में सर्वाधिक तर्कसम्मत और पूर्ण कानूनी पद्धति (Legal System) का विकास किया था। "राजनीति शास्त्र के विद्याधियों के लिए रोम का अर्थ कानून और विधिशास्त्र है।"¹

रोमन कानून की विशेषताएँ

(1) भावात्मक कानून का विचार (The Idea of Positive Law)—रोमन लोगों ने यूनानियों के समान आकाश में उड़ान नहीं की। उन्होंने कानून को आकाश से धरती पर लाकर उसे लौकिक (Secular) रूप दिया। यूनानी कानून की भावात्मक (Positive) व्याख्या नहीं करते थे। वे नैतिक दृष्टिकोण से विचार करते हुए उसे ईश्वर की आज्ञा मानते थे लेकिन रोमन विचारकों ने कानून पर व्यावहारिक एवं रचनात्मक दृष्टिकोण से विचार करते हुए उसे धर्म एवं राजनीति के बन्धन से मुक्त किया। रोम एक विशाल साम्राज्य था जिसमें विभिन्न धर्मों के अनुयायी रहते थे, अतः रोमन लोगों के लिए यह सम्भव न था कि वे इनमें से किसी एक के धर्म और नीतिशास्त्र के साथ कानून का समन्वय करते।

रोमन विचारधारा में कानूनों को सार्वभौमिक मान कर उनकी रचना की गई। कानूनों को शासक और शासितों का समझौता माना गया। साम्राज्य के नागरिक कानूनों का पालन करने के लिए बाध्य थे, पर इसलिए नहीं कि कानून न्यायसंगत, धर्मसंगत अथवा उचित थे, बरन् इसलिए कि वे जनता की इच्छा को प्रकट करने वाली सर्वोच्च राजनीतिक शासन-सत्ता के आदेश थे।

स्मरणीय है कि भावावात्मक कानून के इन विचार का विकास धीरे-धीरे हुआ। शुरू में कानून का आधार धर्म शास्त्र और रीति-रिवाज रहे। लगभग 450 ई. पू. में रोमन रीति-रिवाजों पर आधारित कानूनों को संहिताबद्ध किया गया। यह काम-12 पट्टिकाओं (Twelve Tables) में हुआ। इनमें न केवल प्रचलित रीति-रिवाजों को लिखित रूप दिया गया बल्कि कुछ नवीन कानूनी तरकों का भी समावेश हुआ। अब 'राज्य के विरुद्ध अपराधों को देवनाओं के विरुद्ध किया गया पाप समझने का और कानून के धार्मिक होने का विचार समाप्त हो गया।' 12 पट्टिकाओं के रूप में संहिताबद्ध कानून में संशोधन जनता की इच्छा से ही हो सकता था और सीनेट, कन्सुलेट तथा शासकों के सविधानों में जनता की इच्छा प्रकट होती थी अब रीति-रिवाज कानून का स्रोत नहीं रहे थे। कानून का राज्य की इच्छा समझा जाने लगा था। कानून के इस विकास-क्रम में अन्त में जाकर यह सिद्धान्त दृढ़तापूर्वक स्थापित हो गया कि कानून राजकीय आदेश के अतिरिक्त कुछ नहीं है। इसे राज्य द्वारा ही बनाया जाता है और राज्य द्वारा ही उसका पालन कराया जाता है।

(2) वैयक्तिक अधिकारों का सिद्धान्त और राज्य को कानूनी रूप प्रदान करना—रोमन लोगों ने अपने नागरिकों को कानून के सामने समानता का अधिकार दिया। कानूनी अधिकारों की प्रगति धीरे-धीरे राज्य की ओर से की गई। इनका निर्धारण कौन्सुलों (Consuls), न्यायाधीशों (Practors), ट्रिबूनों (Tribunes), सीनेट के सदस्यों एवं अन्य राजकीय उच्च अधिकारियों ने किया। यूनानी 'अधिकारों' को कानून से स्वतन्त्र और पूर्ववर्ती समझते थे। उनके अनुसार अधिकार में दो बातें सम्मिलित थी—भलाई का विचार और किसी व्यक्ति या समूह से सम्बन्ध रखने वाले विशेषाधिकार। रोमन लोगों ने दूसरे विचार को अधिक महत्त्व दिया और अधिकार को कानून का वंशवर्ती बना दिया। अब प्रत्येक व्यक्ति के कुछ विशेष अधिकारों को स्वीकार किया जाने लगा तथा राज्य और व्यक्ति की पृथक्ता रखते हुए दोनों के अधिकार और कर्तव्य बतलाए गए। रोमन लोगों ने राज्य के स्थान पर व्यक्ति को अपने कानूनी विचारों का केन्द्र बनाया। राज्य की सत्ता का मुख्य प्रयोजन व्यक्ति के अधिकारों की रक्षा का माना गया। "इस प्रकार राज्य सुनिश्चित सीमाओं के भीतर ही अपनी सत्ता का प्रयोग कर सकती थी और नागरिक भी ऐसे अधिकार रखने वाला व्यक्ति माना जाता था, जिनकी रक्षा अन्य व्यक्तियों से तथा सरकार के अवैध अपहरण (Encroachment) में की जानी चाहिए।" 1

(3) प्रभुसत्ता का विचार (The Idea of Sovereignty)—रोम में काफी पहले से यह मान्य था कि राज्य की सर्वोच्च व अन्तिम सत्ता का स्रोत जनता है, और निरंकुश सम्राट को भी सत्ता जनता से ही प्राप्त है। कौन्सुल या सम्राट अपनी सत्ता का प्रयोग जनता की ओर से ही करते हैं। रोमन विचारों की इस मान्यता से ही लोकप्रिय सम्प्रभुता (Popular Sovereignty) के सिद्धान्तों को महत्ता मिली, जो आज के लोकतन्त्रीय राज्यों की आधारशिला है। रोमन लोगों ने यह भी कहा कि जनता की यह सर्वोच्च शक्ति प्रसीमित और अनिश्चित है जिस पर किसी प्रकार का बन्धन नहीं हो सकता।

(4) विभिन्न प्रकार के कानूनों का विकास—रोम में शनैः-शनैः तीन प्रकार के कानूनों के विकास का विकास हुआ—

- (1) जस सिविली (Jus Civilis),
- (2) जस जेन्टियम (Jus Gentium) एवं
- (3) जस नेचुरली (Jus Naturalae)।

'जस सिविली' रोम का दीवानी कानून था जो 12 पट्टिकाओं पर आधारित था। यह दीवानी अथवा म्युनिसिपल कानून (Civil or Municipal Law) रोमन नागरिकों के पारस्परिक

कानूनी सम्बन्धों को नियन्त्रित करता था। यह केवल उन विवादों में ही लागू किया जाता था जहाँ विवाद के पक्ष रोम के नागरिक हों।

रोमन साम्राज्य का विस्तार होने पर एक अधिक व्यापक कानून की आवश्यकता हुई। न्यायिक समस्याएँ बढ़ जाने से नागरिक या दीवानी कानून (Jus Civile) अपर्याप्त अनुभव किए जाने लगे। विदेशियों में संघर्ष होने की स्थिति पर उनके विवादों का दीवानी कानून से निर्यात करना उचित नहीं समझा गया अतः विदेशियों के मामलों पर विचार एवं निर्यात करने के लिए न्यायाधीश कानून के ऐसे सिद्धान्तों का विकास करने लगे जो रोमन लोगों और विदेशियों पर सामान्य रूप से लागू किए जा सकें। इस प्रकार नव विकसित कानून को 'जस जैन्शियम' अर्थात् सार्वभौमिक कानून का नाम दिया गया जिसका आशय उन सिद्धान्तों से है जो विभिन्न जातियों के कानून तथा परम्पराओं के लिए सामान्य थे और इसलिए जो साधारणतः सभी को मान्य थे। 'जस जैन्शियम' कानून को विकसित करने का प्रधान श्रेय न्यायाधीश प्रेरिगिनस को दिया जाता है।

'जस जैन्शियम' रोम के दीवानी कानून अर्थात् जस सिविली से कई बातों में भिन्न था। "यह जातियों के सामान्य आचरणों और परम्पराओं पर आधारित नियमों का संग्रह था, यह निरा रोमन न था, जैसा कि नागरिक कानून था, इसलिए यह सम्पूर्ण मानव जाति के लिए सामान्य था। इसका निर्माण किसी व्यवस्थापिका द्वारा नहीं होता था और न ही इसका आधार जनसाधारण की इच्छा थी। इसकी रचना न्यायिक और प्रशासनिक पदाधिकारियों द्वारा होती थी। यह वास्तव में निराकरण न्याय के सिद्धान्तों का साकार रूप था।" विख्यात रोमन कानून-वेत्ता गेयस (Gaius) के अनुसार, "यदि किसी जनता ने अपने लिए कोई कानून निश्चित किया है और वह केवल उसी तक सीमित है तो उसे जस सिविली (Jus Civile) या उस राज्य का विशेष कानून कहेंगे। दूसरी ओर जिसे प्राकृतिक बुद्धि ने सब मनुष्यों में प्रतिष्ठित किया है और जिसका पालन समान रूप से सब देशों (जनताओं) में होता है उसे जस जैन्शियम (Jus Gentium) कहा जाएगा।" 'जस जैन्शियम' का एक भाग वास्तव में स्टोइक दर्शन से लिया गया था। इस कानून में प्रमुखतः इन नियमों का समावेश था—राष्ट्र की सीमाओं एवं युद्ध सम्बन्धी नियम, खेतों, घरों, यातायात, क्रय-विक्रय, किराए पर वस्तुओं के देने-लेने के नियम आदि।

कानून का तीसरा और सबसे प्रमुख प्रकार प्राकृतिक कानून (Jus Naturalae) है। इसका विकास भी धीरे-धीरे ही हुआ। साम्राज्य के विशाल होने के साथ-साथ कानूनी विवाद भी बढ़ते गए और सम्राट के पास सभी प्रदेशों से जटिल कानूनी प्रश्नों के निर्यातों के लिए अपील आने लगी। सम्राट ऐसे मामलों में कानूनी विवेचकों से सलाह लेता था जिनसे यह आशा की जाती थी कि वे ऐसे सार्वभौम सिद्धान्तों का प्रतिपादन करें जिन्हें सम्पूर्ण साम्राज्य पर लागू किया जा सके। अतः विधि शास्त्रियों ने कानून, अधिकारों और न्याय की सूक्ष्म मीमांसा करके सब देशों एवं जातियों और सम्पूर्ण प्रकृति में पाए जाने वाले सामान्य तत्त्वों के आधार पर प्राकृतिक कानून की कल्पना को जन्म दिया। विख्यात कानूनवेत्ता उल्पियन (Ulpian) ने प्राकृतिक कानून के स्वरूप को दर्शाते हुए लिखा है कि "यह प्रकृति द्वारा सब प्राणियों को दी जाने वाली शिक्षा है। यह कानून मनुष्यों पर नहीं अपितु पृथ्वी, आकाश और समुद्र में पाए जाने वाले सभी प्राणियों पर समान रूप से लागू होता है। इसी से नर-नारी का संयोग, सतान का उत्पादन, पालन और प्रशिक्षण होता है क्योंकि हम देखते हैं कि मनुष्य तथा पशु इस कानून से परिचित हैं।"

स्पष्ट है कि जहाँ जस नेचुरली सभी पर लागू होता है वहाँ जस जैन्शियम केवल मनुष्यों पर लागू होता है, किन्तु इस प्रसंग में यह ध्यान देने योग्य है कि प्राकृतिक कानून अर्थात् जस नेचुरली की दृष्टि में दास प्रथा अनुचित है जबकि सार्वभौमिक कानून अर्थात् जस जैन्शियम की दृष्टि से यह प्रथा प्रचलित थी। प्राकृतिक कानून का विकास हो जाने पर इसे किसी देश विशेषों के कानूनों से श्रेष्ठ समझा

जाने लगा। उसे वह कमीटी समझा गया जिस पर वास्तविक राज्यो के कानून को कसा जाना चाहिए और जिसके अनुसार उनकी आलोचना होनी चाहिए।

जस्टीनियन द्वारा रोमन कानून का संकलन—रोमन कानून के संकलन वर्गीकरण और स्पष्टीकरण का महत्वपूर्ण कार्य करने की दिशा में रोमन सम्राट जस्टीनियन (Justinian) ने छठी शताब्दी में महत्वपूर्ण कदम उठाया। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए नियत किए गए कानून-शास्त्रियों ने कानूनों का जो विशाल संग्रह किया वह विधि संहिता (Code) या जस्टीनियन की संहिता (Code of Justinian) कहलाता है। रोमन कानून का यह प्रामाणिक संकलन है जिसने परवर्ती राजनीतिक विचारधारा पर एक व्यापक प्रभाव डाला है। आज के विश्व का कोई भी राष्ट्र रोम के इस अनुदाय से अछूता नहीं रहा है। जस्टीनियन संहिता के प्रमुख अंग ये हैं—

(क) डाइजेस्ट (The Digest)—इसमें रोम के प्रसिद्ध कानून विशेषज्ञों के विचार दिए गए हैं। इसमें विभिन्न विषयों पर उन लोगों के विस्तृत उद्धरण हैं। ऐसा कहा जाता है कि इसे 16 कानून विशेषज्ञों ने तीन वर्ष में तैयार किया था। इसमें तीसरी से छठी शताब्दी तक के रोमन विचारों का सुन्दर परिचय मिलता है।

(ख) इन्स्टीट्यूट्स (The Institutes)—इसमें रोमन कानून के सिद्धान्तों का संक्षेप में वर्णन किया गया है। विद्यार्थियों की सुविधा की दृष्टि से यह रोमन कानून के सिद्धान्तों की सुन्दर संक्षिप्त मीमांसा है।

(ग) नोवेली (The Novelli)—यह सम्राट जस्टीनियन के कानूनों का संग्रह है।

रोमन प्रभु-शक्ति की धारणा (The Roman Concept of Imperium)

यूनानी विचारक प्रभुत्व की धारणा से अपरिचित थे। रोमन लोग ही ने पहले विचारक थे जिन्होंने इस धारणा को जन्म दिया। उनमें पहले से यह विश्वास चला आया था कि लगभग प्रत्येक समुदाय में ऐसी अलंघनीय एवं जन्मजात शक्ति निहित रहती है जिसके द्वारा वह अपने सदस्यों को आदेश देता और उनसे आज्ञा पालन करवाता है। इस आदेश देने का पालन करने के लिए बाध्य करने की सत्ता को वे इम्पीरियम (Imperium) कहते थे, जिसका अर्थ लगभग वही था जो आजकल प्रभुसत्ता या प्रभुत्व (Sovereignty) का है। रोमन लोगों ने इम्पीरियम के सिद्धान्त का यद्यपि सुव्यवस्थित ढंग से परिवर्द्धन नहीं किया, फिर भी इसके आधार पर उन्होंने विधि-व्यवस्था का श्रेष्ठ महल अवश्य खड़ा कर दिया। रोम में राजतन्त्र के आरम्भ से ही यह माना जाता था कि प्रभु-शक्ति जनता में निहित है और किसी व्यक्ति को शासन करने का अधिकार वंश-परम्परा या दैवीय विशेषताओं के कारण नहीं बल्कि जनता द्वारा निर्वाचन से प्राप्त होता है और एक बार अधिकार प्राप्त कर लेने पर वह शासक आजीवन उसका उपभोग करता है। उस शासक की मृत्यु पर यह अधिकार वापस जनता के पास लौट आता है जो नए राजा को चुनती है। रोमन गणराज्य में यही सिद्धान्त दृढ़ हुआ कि अन्तिम सत्ता जनता के हाथ में है जिसे वह अपनी इच्छा से किसी एक अथवा बहुत से लोगों को दे सकती है।

गणतन्त्रीय व्यवस्था के समाप्त होने पर जब राज्य की शक्ति सम्राटों के हाथों में आई उस समय भी इम्पीरियम या प्रभुसत्ता का सिद्धान्त चलता रहा, यद्यपि व्यवहारतः उसका कोई महत्व नहीं था। सम्राट अपनी इच्छानुसार आदेश जारी करते और आज्ञा का पालन करवाते थे। साम्राज्यवाद के इस युग में लोग दैवीय अधिकारों पर आधारित निरंकुशवाद का समर्थन करते थे लेकिन साथ ही इस परम्परागत सिद्धान्त के अनुयायी भी थे कि अन्तिम रूप से सत्ता सम्पूर्ण जनता में निवास करती है। गेयस (Gaius) ने दूसरी शताब्दी ई में लिखा था कि सब प्रकार की कानूनी सत्ता का स्रोत जनता (Populus) है। रोमन साम्राज्य स्थापित हो जाने के बाद भी गणराज्य का पुराना ढाँचा और आवरण बना रहा था। सम्राट के (जिसे प्रथम नागरिक कहा जाता था) शासन सम्बन्धी अधिकारों

के बारे में रोमन कानून शास्त्रियों का यह विचार था कि अपने एक विशेष कानून (Lex Regia) द्वारा जनता सम्राट को सर्वोच्च शासन शक्ति (Imperium and Protesta) प्रदान करती है। उनके मतानुसार सम्राटों को अपनी मत्ता नागरिकों से मिलती थी और वे उन्हीं के प्रति जवाबदेह माने जाते थे। सम्राट को विशेष कानून (Lex Regia) द्वारा जीवन-काल तक के लिए ही प्रभु-शक्ति दी जाती थी। सम्राट के मरने के बाद उसके वंशजों को स्वतः ही कोई अधिकार प्रदान नहीं किया जाता था लेकिन यह सब कुछ केवल सिद्धान्तिक था। व्यवहार में सम्राट निरंकुश शासक बन गए थे। उपरोक्त मत को मानने वाले भी यह स्वीकार करते थे कि सम्राट की इच्छा में वही शक्ति है जो कानून में है। सम्राट अपनी आज्ञास्तियों द्वारा जनता के कार्यों को रद्द कर सकता था। वही एक मात्र विधि-कर्त्ता था।

जनता की महमति द्वारा शक्ति या इम्पीरियम के हस्तान्तरण का आधार संविदा का विचार था। रोमन विधिशास्त्री राज्य की उत्पत्ति इस समझौते से मानते थे, किन्तु उनके राजनीतिक चिन्तन में उस सामाजिक समझौते सिद्धान्त का कोई स्थान न था जिसके अनुसार लोगो ने अपने प्राकृतिक अधिकारों को त्याग कर एक राज्य की स्थापना की थी। रोमन विचारकों ने जिन सरकारी संविदा के सिद्धान्त का विकास किया, -उसके अनुसार जनता ने अपनी मत्ता अधिकारों को सौंप दी थी। इस समझौते के सम्राट को एक बार अधिकार मिलने के बाद इसका अपहरण नहीं हो सकता था। जब एक बार जनता ने किसी अधिकारी या शासक को चुन लिया तो अपने कर्तव्यों की वैध परिवर्ति के भीतर उस अधिकारी या शासक की शक्ति पूर्ण थी। फिर जनता को यह अधिकार नहीं रह जाता-था कि वह दी हुई शक्तियों को वापिस ले। वास्तव में रोमन विचारकों ने सम्राटों के स्वेच्छाचारी शासन को न्याय-संगत ठहराने के लिए ही इस संविदा सिद्धान्त का प्रतिपादन किया था। रोमन विचारकों ने क्रान्ति के अधिकार को स्वीकार नहीं किया था। उनका सरकारी संविदा का यह सिद्धान्त हॉब्स के मत से साक्ष्य रखता था न कि लॉक के मत से। इस सिद्धान्त से स्पष्टतः यही अर्थ निकलता था कि एक बार जनता द्वारा सम्राट को प्रभु-शक्ति देने के बाद अब वह किसी के प्रति उत्तरदायी नहीं रहा था। अब उसकी स्थिति कानून से ऊपर हो गई थी। वास्तव में यह एक विचित्र और मनोरंजक विरोधाभास है कि एक ओर तो रोमन कानून सम्राट की निरंकुश राजसत्ता का समर्थन करता है और इच्छा को ही कानून मानता है तथा दूसरी ओर यह भी जानता है कि सम्राट को इम्पीरियम अथवा प्रभुशक्ति जनता द्वारा मिलती है।

रोमन राजदर्शन का योगदान ।

(Contribution of Roman Political Thought)

ग्रีก चिन्तन के विपरीत रोमन राजदर्शन में हमें राजनीतिक चिन्तन की अनेक आधुनिक विशेषताओं की झलक मिलती है। रोमन लोगो ने इहलौकिक समृद्धि पर बल दिया और वैधानिक उपलब्धियों को अधिक प्राथमिकता दी। उन्होंने व्यक्ति को राज्य की वेदी पर बलिदान नहीं किया बल्कि उसे राज्य से अलग रह कर भी अपना पूर्णत्व प्राप्त करने को प्रोत्साहित किया। राज्य को नैतिकता की दृष्टि से उन्होंने उतना ऊँचा नहीं उठाया कि वह अयथार्थ बन जाए। इसके अतिरिक्त उन्होंने राजतन्त्र, वर्गतन्त्र और जनतन्त्र की शक्तियों का एक सन्तुलित तथा सामञ्जस्यपूर्ण मिश्रण प्रस्तुत किया। शक्तियों के क्षेत्र में उन्होंने नियन्त्रण और सन्तुलन का सिद्धान्त प्रतिपादित किया। रोमन लोगो ने ही पहली बार राज्य और समाज में अन्तर प्रकट किया। उन्होंने विजय को केवल कानून ही नहीं दिया प्रत्युत वैधानिक तर्कवाद की शिक्षा देकर उन्होंने कानूनवेत्ताओं को कानून की गहराई तक पहुँचने की प्रेरणा भी दी। दासता की प्रथा पर भी प्रहार किया गया। कम से कम नैदान्तिक रूप में दासों का मनुष्यों की श्रेणी में मान लिया गया और उन्हें समानता का अधिकारी भी स्वीकार किया। निनोरो, पोलिवियस तथा मेनेका ने स्वतन्त्रता, समानता और बहुत्व के लोकतन्त्रीय तत्त्वों का प्रचार इस प्रकार - रोमन राजनीतिक चिन्तन में जो कुछ प्रकट हुआ उसका अधिकांश मामूनी हेर-फेर के साथ आज के राजदर्शन में भी समाहित है।

आधुनिक लोकतान्त्रिक प्रणाली में द्वि-सदनीय व्यवस्था बहुत कुछ रोमन सीनेट और कमेटिआ की ही नकल कही जा सकती है। प्रिन्सेप्स का पद अधिक वैधानिक रूप में ब्रिटिश सम्राट और निर्वाचित प्रिन्सेप्स अन्य देशों में राज्य का प्रमुख माना जा सकता है। विधि-निर्माण का अधिकार लगभग सभी देशों में दोनों सदनों को प्राप्त है और व्यवहार में प्राथमिकता (अमेरिकन व्यवस्था को छोड़कर) लोकसभा अथवा प्रतिनिधि सदन को दी जाती है। रोमन शासन के गणतन्त्रात्मक युग में 'कमेटिआ' का स्थान आज के प्रतिनिधि सदन जैसा ही था। जब रोम में पुनः राजतन्त्र की स्थापना हुई तब भी सम्राट स्वयं को निर्वाचित अधिकारी और जनता का अपना अधिकारी कहलाना ही पसन्द करता रहा। इस प्रकार निरंकुश होते हुए भी सम्राट ने जनता की सत्ता के प्रति असम्मान प्रकट नहीं किया औपचारिक रूप से सीनेट द्वारा उसे सत्ता का हस्तान्तरण होता रहा। जनता को शक्ति का स्रोत स्वीकार करने की यह मान्यता बहुत ही महत्वपूर्ण बात थी जो आधुनिक लोकतन्त्र की आधारशिला बन चुकी है।

रोमन प्रशासन के स्वरूप ने भी विरासत में बहुत कुछ छोड़ा। रोमन साम्राज्य लगभग एक हजार वर्ष से भी अधिक समय तक सम्पूर्ण यूरोप और पश्चिमी एशिया पर छाया रहा। रोमन सम्राट ने कठोर तथा व्यापक नौकरशाही व्यवस्था द्वारा विशाल प्रशासन यन्त्र को संगठित और सक्षम बनाए रखा। जब रोमन साम्राज्य विनष्ट हो गया तब भी यह नौकरशाही परम्परा के रूप में यूरोप के राज्य में चलती रही और आज नौकरशाही का प्रशासन के क्षेत्र में जो स्थान है वह किसी से छिपा नहीं है। रोमन कानून-वेत्ताओं ने कठोर परिश्रम से कानून की जिस क्रमबद्ध और वैज्ञानिक प्रणाली का निर्माण किया उससे आधुनिक विश्व ने बहुत-कुछ सीखा और मार्ग-दर्शन प्राप्त किया है। कानूनों की जटिलताओं को सुलझाने के लिए रोमन विधि-शास्त्रियों के प्रयास अति मूल्यवान सिद्ध हो रहे हैं। कानून के समान ही एक सुदृढ़ न्याय-व्यवस्था का संगठन भी रोमन लोगों की महत्वपूर्ण देन है। रोम की इस देन को भुलाया नहीं जा सकता कि उससे नागरिकों को कानून के समक्ष समता (Equality before Law) का अधिकार दिया।

'इम्पीरियम का सिद्धान्त' (Theory of Imperium) भी रोमन राजनीति की एक बहुत ही आधुनिक और महत्वपूर्ण देन है। इसका वर्तमान नाम सम्प्रभुता का सिद्धान्त है। रोमन विचारकों ने बतलाया था कि राज्य की वास्तविक सत्ता जनता में निहित है और प्रशासक तथा न्यायाधीश सभी जनता की इस शक्ति के आधार पर ही अपने पदों पर जनता की ओर से कार्य करते हैं। रोमन विचार ये तत्त्व आधुनिक लोकतन्त्रों में बहुत ही विकसित रूप में विद्यमान हैं।

रोम ने राज्यीय और औपनिवेशिक प्रशासन के बहुमूल्य सिद्धान्त (Principles of Colonial and Municipal Administration) प्रदान किए। साम्राज्य के अन्तर्गत प्रान्तों को पर्याप्त मात्रा में सुशासन का अधिकार दिया गया और रोम की इस व्यवस्था से आगे की पीढ़ियों ने बहुत कुछ सीखा। पुनश्च, रोम की सार्वभौम शक्ति तथा स्टोइक-ईसाई लोगों के सब मनुष्यों के भ्रातृत्व के विचार ने आधुनिक दृष्टिकोण की नींव रखी। यह आदर्श रोम के पतन के बाद भी जीवित रहे। पुनर्जागरण से इन्हे नवजीवन मिला और फ्रेंच क्रान्ति के दिनों में बनाई गई राजनीतिक सद्धाओं में इन्हे मूर्तरूप प्राप्त हुआ।

वस्तुतः रोमन साम्राज्य नष्ट-भ्रष्ट हो चुका है किन्तु रोम की देन आधुनिक विश्व-राज्यों के लिए आज भी बरदान है।

पान्चात्य राजनीतिक विचारों के विकास में एपीक्यूरीयनवाद की अपेक्षा स्टोइकवाद ने अधिक महत्त्वपूर्ण योग दिया। यह विचारधारा सिनिक और एपीक्यूरीन दोनों से न केवल अधिक प्रबल मिश्र हुई बरन् इसका प्रभाव भी तबसे बाद तक पड़ा। इनका प्रवर्तन 300 ई. पू. में जीनो (Zeno) ने किया जो एक फोनेशियन (Phonucian) था। उनके माता-पिता में से एक सेमिटिक (Semitic) था। निसरो, सेनेका (Seneca), मार्कस ऑरिलियस (Marcus Aurelius) तथा कृपिकट्टिम जैसे विचारक इस विचारधारा के समर्थक थे। इसको क्रमबद्ध रूप क्रिसिपस स्टोआ (Chrysipus the Stoa) ने दिया जिसके कारण इसका व्यापक प्रभाव पड़ा। स्टोइकवाद अनेक शताब्दियों तक मानव विचारों को प्रभावित करता रहा। दूसरी शताब्दी के शिक्षित रोम निवासी इससे बलविक प्रभावित हुए।

जिन प्रकार एपीक्यूरीयन दार्शनिकों का विश्वास जीवन में अधिकाधिक सुख-एव आनन्द की प्राप्ति था, उसी प्रकार स्टोइक दार्शनिकों का लक्ष्य भी आनन्द की प्राप्ति थी किन्तु इनका आनन्द और उसको प्राप्त करने की प्रक्रिया एपीक्यूरीयन विचारों से भिन्न थी। स्टोइक्स दर्शन के प्रणेता जीनो के बारे में कहा जाता है कि वह 'सिनिक' (Cynic) मण्डली के नेता क्रेटीज (Crates) का शिष्य था अतः स्टोइकवाद सिनिकवाद (Cynicism) का ही एक विकसित रूप कहा जा सकता है। सिनिकवाद की मूल धारणाएँ पूर्ण आत्म-संयम, प्रकृति के अनुकूल जीवन, पूर्ण आत्म-निर्भरता, परिस्थितियों से स्वतन्त्र और स्वयं-सन्तुष्टता हैं। ये तत्त्व अथवा मूल धारणाएँ ही स्टोइकवाद का आरम्भ-बिन्दु भी हैं, किन्तु जहाँ सिनिकवाद के सिद्धान्त निपेधात्मक और शून्यवादी हैं वहाँ स्टोइकवाद उपरोक्त मूल धारणाओं की एक विधेयात्मक और रचनात्मक व्याख्या करता है।

स्टोइकवादी दर्शन के मुख्य विचारों को हम निम्नलिखित रूप में प्रकट कर सकते हैं—

(1) प्राकृतिक विधियाँ

(Law of Nature)

स्टोइक दार्शनिकों के विचार का केन्द्र प्रकृति है। उनके लिए प्रकृति ही जीवन की अधिष्ठात्री है और यही समस्त कार्यों की प्रेरक है। स्टोइक्स के मत में "प्रकृति के अनुसार जीवन का आशय यह है कि जीवन को ईश्वर की इच्छा पर छोड़ दिया जाए, मानवी शक्ति से परे की एक ऐसी शक्ति पर भरोसा किया जाए जो न्यायपूर्ण है तथा मन को ऐसे रखा जाए जो ससार की श्रेष्ठता और औचित्य में विश्वास रखने से उत्पन्न होता।" प्रकृति को सर्वोत्कृष्ट निर्देशक मानते हुए उनका कहना है कि "प्रकृति उस एक एवं अविभाज्य शक्ति की प्रतीक है जो इस विश्व के प्रत्येक भौतिक पदार्थ में उपस्थित है और जिनके द्वारा समस्त पदार्थ एक दूसरे से सम्बन्धित हैं और जिनका आधार समुचित विवेक बुद्धि है।" स्टोइक दर्शन का केन्द्र बिन्दु 'प्रकृति' उनकी उपास्य देवी है। यह उनकी समस्त कामनाओं का लक्ष्य है, उनकी समस्त क्रियाओं का स्रोत है। उनकी मान्यता है कि "मानव जीवन का चरम लक्ष्य

प्रकृति के साथ तदाकार हो जाना है, उसी में अपना विलय कर देना है। प्रकृति में जीवन और विकास के सम्बन्ध में हम जिन नियमों और विधियों का अनुसरण देवते हैं, वही मानव के भी जीवन-रक्षक हैं और यदि सर्वोत्कृष्ट जीवन को प्राप्त करना है तो 'प्रकृति' के सकेतो के अनुसार आचरण करना पड़ेगा। किसिपस ने अपनी कृति 'ऑन दि लॉ' (On the Law) में प्राकृतिक विधि का वर्णन करते हुए लिखा है—“यह विधि देवताओं और मनुष्यों दोनों के सभी कार्यों की निधामक है। क्या सम्माननीय है और क्या अधम है—इस सम्बन्ध में यह विधि ही हमारी पथ-प्रदर्शक है। यह विधि विश्व की निदेशक, संचालक और मार्ग दर्शक शक्ति है तथा न्याय और अन्याय का मापदण्ड है। जो प्राणी प्रकृति से सामाजिक है उन्हें यह विधि इस बात का उपदेश देती है कि वे क्या करें और क्या न करें।”

स्टोइक दार्शनिकों की मान्यता है कि प्रकृति और कुछ नहीं है, केवल उस असीम विराट सत्ता की अभिव्यक्ति मात्र है। विवेक को प्राकृतिक नियमों से पुष्टि मिलती है अतः मनुष्य का कर्तव्य है कि वह उस असीम विराट सत्ता के प्रतिकूल कोई आचरण न करे। प्रकृति के नियम सुनिश्चित, सामान्य, सार्वभौम और दैवी बुद्धि पर आधारित है। ये अटल और अपरिवर्तनीय हैं जिन्हें मनुष्य अपनी बुद्धि द्वारा जान सकता है अतः मनुष्य को सदा विवेक का सहारा लेकर प्राकृतिक नियमों, अथवा विधियों का पालन करना चाहिए। स्टोइक्स का विश्वास है कि प्रकृति आकस्मिक घटित होने वाली घटनाओं का जमघट नहीं है वरन् एक बुद्धिसंगत व्यवस्था है जिसमें विलक्षण नहीं, बल्कि क्रमवद्धता है। प्रकृति में देव और मानव दोनों सम्मिलित हैं। इस पर दैविक बुद्धि शासन करती है। 'प्रकृति' सार्वभौमिक कानून का साकार रूप है। 'प्रकृति' के अनुकूल जीवन का अर्थ है—बुद्धि के अनुसार जीवन। चूंकि बुद्धि कानूनों के अनुसार कार्य करती है अतः प्रकृति के अनुसार जीवनयापन का स्पष्ट अर्थ हुआ—कानून के अनुसार जीवन। मनुष्य का कर्तव्य है कि वह अपना जीवन प्राकृतिक नियमों के अनुसार बिताए। “प्रकृति सर्वोच्च सार्वभौम कानून का मूर्तरूप है तथा आदर्श जीवन इस सार्वभौम कानून का अनुसरण करता है।”

(2) सार्वभौम विश्व जनित राज्य का सिद्धान्त अथवा

सार्वदेशिकता या विश्व नागरिकता

(World State or Cosmopolitanism)

स्टोइक दर्शन का दूसरा प्रमुख विचार सार्वदेशिकता अथवा विश्व नागरिकता का था। सर्वप्रथम सिनिक दार्शनिकों ने कहा था कि वे किसी नगर विशेष के नागरिक न होकर विश्व के नागरिक हैं, लेकिन तत्कालीन राजनीतिक परिस्थितियों में यह विचार पनप नहीं सका। बाद में मैसिडोन और रोम का साम्राज्य स्थापित होने पर राजनीतिक परिस्थितियाँ विश्व नागरिकता के विचार के अनुकूल हो गईं इसलिए जब स्टोइक दर्शन के जन्मदाता जीनों ने विश्व नागरिकता के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया तो यह बड़ा लोकप्रिय हुआ। डनिंग (Dunne) के अनुसार “जब यूनानी और बर्बर जातियों को पृथक् करने वाली दीवार टूट गई, एथेन्स, अँस, एशिया और मिस्र में रहने वाले व्यक्ति वस्तुतः एक राजनीतिक पद्धति के सदस्य बन गए तो विश्व की नागरिकता का विचार चिन्तनशील मनुष्यों के लिए आह्व हो गया।”²

स्टोइक दार्शनिकों का विचार था कि “मानव-मानव में कोई अन्तर नहीं है अर्थात् मानव-प्रवृत्ति में समानता है। बुद्धि सार्वभौमिक है अर्थात् एक ही बुद्धि सर्वत्र व्याप्त है और उसका प्रत्येक वस्तु पर नियन्त्रण है। स्पष्ट है स्टोइक विचारक सम्पूर्ण विश्व पर एक ही सार्वभौम सत्ता का शासन मानते हुए इस परिभाषा पर पहुँचे कि विभिन्न जातियों और राष्ट्रीयताओं के होते हुए भी मनुष्य समान हैं, अतः उन्हें पृथक्-पृथक् राज्यों में रहना छोड़कर एक ही प्रभु के शासन का अंग बनाना चाहिए।”

1 Phyllis Doyle op cit, p 41.

2 Dunne, A History of Political Theory, p 104-105.

सेवादन मनुष्य के मनुमार स्टोइक लोगो का विचार था कि "संसार के समस्त प्राणियों में सबसे मनुष्य ही सामाजिक जीवन अत्यंत कर सकता है। उसके लिए सामाजिक जीवन आवश्यक भी है। मनुष्य ईश्वर के पुत्र है, प्रतः वे एक-दूसरे के भाई हैं। स्टोइस की दृष्टि में ईश्वर में रहने का मनुष्य सामाजिक प्रयोजनों में और इस बात में कि मनुष्य का इन सामाजिक प्रयोजनों के प्रति कुछ कर्त्तव्य है, विश्वास रखता है। इन विश्वास ने स्टोइकवाद को एक नैतिक और सामाजिक शक्ति बना दिया है।" स्टोइस के इन विचारों का विश्लेषण करते हुए सेवादन ने आगे लिखा है कि "स्टोइस के अनुसार एक विश्व-राज्य है। ईश्वर और व्यक्ति दोनों ही इसके नागरिक हैं। इसका एक सविधान है जो उचित विवेक है। यह व्यक्ति को इस बात की शिक्षा देता है कि क्या करना चाहिए और क्या नहीं। उचित विवेक प्राकृतिक कानून है और यह हर जगह उचित तथा न्यायपूर्ण है उसके सिद्धान्त अपरिवर्तनीय हैं। वह सब मनुष्यों, पानियों और प्राणियों पर समान रूप से लागू होता है।"

स्टोइस का मन था कि प्राकृतिक कानून का पालन करने का भाव सब व्यक्तियों को एक महान् समाज में संगठित करता है। उन्हें उन सभी लोगों को एक विश्व-नगर राज्य का सदस्य मानना चाहिए जिनका एक ही जीवन मार्ग है और एक ही व्यवस्था है। स्टोइस ने यूनानी और बर्बर, मुनीन और जनसाधारण, दास और स्वतन्त्र, श्रीमन् और गरीब सबको समान बतलाया और उनकी नावर्देहिता का मिढान्त प्रस्तुत किया। इस सिद्धान्त द्वारा उन्होंने व्यक्ति को नगर-राज्य की सकीर्ण सीमाओं में ऊँचा उठा कर विश्व-नागरिक बना दिया। स्टोइकवाद ने न केवल व्यक्तियों के बीच सामाजिक भेद-भावों को कम किया बल्कि राज्यों के बीच एकता का विकास किया।

(3) मानव-स्वभाव

(Human Nature)

मानव-स्वभाव के बारे में स्टोइस का विचार था कि मानवता को यदि सामूहिक-रूप में देखा जाए तो ऐसा प्रतीत होगा कि वह अदृश, स्वार्थी और वासनाओं की दास है। पर यदि मानव-स्वभाव का व्यक्ति के अनुरूप विश्लेषण किया जाए तो अन्तिम तत्त्व यही निकलेगा कि वह स्वहिताकांक्षी है, वह अपनी भलाई का इच्छुक है तथा वह अपना स्वार्थ पूरा करना चाहता है। स्टोइक यह मानते थे कि मानव-स्वभाव स्वतः दुष्ट है क्योंकि वह अपनी वासनाओं की पूर्ति में लगा रहता है।

स्टोइक विचारों का यह भी कहना था कि मनुष्य को व्यक्तिगत धानन्द और अपनी सुख-सालसा की पूर्ति के लिए समाज से सम्बन्ध तोड़ लेना चाहिए। वस्तुतः स्टोइक दार्शनिकों का धर्म व्यक्ति का धर्म है, समाज या लोक धर्म नहीं। वे व्यक्तियों को श्रेष्ठतर स्थिति में पहुँचा कर उसके स्वभाव को समाज की समस्त गतिविधियों के प्रति तटस्थ बनाना चाहते हैं। उनके अनुसार व्यक्ति ही इकाई है और उसका स्वभाव अपनी मंगल कामना का है। अपनी हित कामना के इस स्वभाव से प्रेरित होने के कारण ही मनुष्य स्वयं ही समाज में अपने व्यक्तिगत विकास तथा उन्नति की ओर अधिक ध्यान देता है।

समाज और राज्य के प्रति व्यक्ति के सम्बन्धों का विवेचन करते हुए स्टोइक दार्शनिकों ने बताया कि व्यक्तिगत स्वतन्त्रता यद्यपि आवश्यक है किन्तु फिर भी व्यक्ति समाज से सर्वथा मुक्त नहीं हो सकता। इसलिए उस समाज को और कालान्तर में राज्यों को भी एक आवश्यक बुराई के रूप में स्वीकार करना चाहिए।

स्टोइक दर्शन की आलोचना

स्टोइक दर्शन की अनेक आधारों पर कटु आलोचना की गई है। कार्नेडीज (Carneades) के अनुसार यह दर्शन अप्राकृतिक और अमानवीय है क्योंकि उसकी 'उपलब्धि असम्भव है। मनुष्य में

भावुकता और इच्छा-पूर्ति की-वाला एक ऐसी भूख होती है जिसकी पूर्ति स्टोइक दार्शनिकों की कल्पनिक करिब-निष्ठा और धारक-संयम में सम्भव नहीं है। कान्टोडो की दूसरी आलोचना के अनुसार स्टोइक दर्शन द्वारा प्रतिपादित सार्वभौमिक विधि स्वयं में एक कल्पना के सिवाय और कुछ नहीं। इस भौतिकवादी ण्ण में व्यक्ति के विश्वासों और कार्यों में बड़ा अन्तर है। न्याय व्यक्ति के स्वातंत्र्य-कार्यों की एक 'सम्मानित उपाधि' है। यदि इस संसार में प्राकृतिक न्याय होता तो हमें न्याय और अन्याय में इतना बड़ा अन्तर नहीं दिखाई देता।

प्रो. सेबाइन के मतानुसार स्टोइक दर्शन राजा के दैवी अधिकार के सिद्धान्त की मूर्ति स्वरूप बनाने वाला सिद्ध हुआ। रोमन युग के स्टोइक विचारकों ने मूल दर्शन में संशोधन करके रोमन साम्राज्य के प्रसार का मार्ग प्रशस्त किया और अन्ततोगत्वा सम्राट पूजा (Worship of Emperors) को स्टोइक दर्शन में शामिल किया जाने लगा। लोगों की एकता राजा द्वारा सम्भव मानी जाने लगी। स्टोइक विचारकों ने राजा की शक्ति को दैविक शक्ति की मना दी, अतः धरती पर राजा को इस शक्ति का प्रतिनिधि स्वीकार किया जाने लगा और अन्त-तः राजा के दैवी अधिकार के सिद्धान्त ने जोर पकड़ लिया। प्रो. सेबाइन का यह भी आरोप है कि स्टोइक दर्शन बहुत ही स्पष्ट है क्योंकि कभी तो वह विरक्त जीवन का उपदेश देता है और कभी अत्यन्त क्रियाशील जीवन का निर्माण करना चाहता है। हम यह स्पष्ट नहीं कर पाते कि स्टोइक दार्शनिक साधुवाद चाहते हैं या कर्म की प्रशानता के इच्छुक हैं। इतना ही नहीं स्टोइक विचारधारा में चिनिक दर्शन की अपूर्णताओं का भी मेल है।

प्रो. डर्निंग ने प्रारम्भिक स्टोइक दर्शन (The Early Stoicism) को अध्यात्मिक और निरर्थक बतलाया है जिन्हें प्लेटो के रिपब्लिक के अनुसार ही कल्पनाओं का संसार बना है। उक्त विश्व-नागरिकता का विचार केवल एक पाखण्ड है। डर्निंग ने यह भी कहा कि स्टोइक दर्शन का सार्वभौमिकतावाद (Cosmopolitanism) बर्ण तान्त्रिक है। विश्व नागरिकता के सिद्धान्त में भौतिक शक्ति के विरुद्ध एक बौद्धिक प्रतिक्रिया परिणत होती है।¹

प्रो. टोयनेबी (Toynbee) के मत में स्टोइक दर्शन वास्तव में असफल रहा क्योंकि जीवन के प्रति उसमें कोई उत्साह नहीं था।

-- यद्यपि स्टोइक दर्शन की उपर्युक्त सभी आलोचनाएँ उचितपूर्ण हैं तथापि इस बात की उपेक्षा नहीं करनी चाहिए कि स्टोइक दर्शन भारतीय दर्शन के समकक्ष है जो अनुभवजन्य है तथा प्रागुक्त होने के कारण व्यक्तिगत है जबकि पाश्चात्य विचारधारा के अनुसार जिस संसार में सुखवाद अथवा दुःखवाद हो वह असांस्कृतिक है। स्टोइक दर्शन वस्तुतः आध्यात्मिक दर्शन या जिसका उद्देश्य राजनीतिक नहीं बरन् आनन्दमय जीवन की प्राप्ति था। चूँकि किसी भी दर्शन का प्रसार बिना राजकीय संरक्षण के सम्भव नहीं हो पाता, अतः स्टोइक विचारकों ने भी रोमन साम्राज्य का सहारा लिया और तत्कालीन राजनीति से लाभ उठाने की चेष्टा की। यदि इस वस्तुस्थिति को ध्यान में रखा जाए तो स्टोइक दर्शन की आलोचना कुछ निपिन अवश्य पड़ जाएगी।

स्टोइक दर्शन का प्रभाव

जो भी आलोचना की जाए, हम इससे इन्कार नहीं कर सकते कि स्टोइक दर्शन ने कठिणपथ क्षेत्रों में अपनी विशेष छाप छोड़ी। इस बात से समानता, स्वतन्त्रता और आतृत्व के आदर्शों को जन्म मिला तथा प्राकृतिक नियम के स्पष्ट विचार सामने आए। बुद्धि, न्याय और प्राकृतिक नियम पर स्टोइक विचारकों ने पर्याप्त बल दिया। उन्होंने मानव-प्रकृति को सुधारने तथा उसका विकास करने में भारी सहयोग दिया। सार्वभौमिक प्राकृतिक कानून, सार्वदेशिकता, मानव की प्रकृति सम्मान, सार्वभौमिक नागरिकता आदि के आदर्शों का प्रतिपादन करके इस विचारधारा ने परवर्ती दार्शनिकों को बड़ा

प्रभावित किया। इस दर्शन का प्रभाव प्राचीन यूरोप के उन लोगों पर पड़ा जिनके हाथों में शासन शक्ति थी। जॉन वाउल के शब्दों में, “इसने-कर्तव्य-निष्ठा की भावना को बढ़ाकर उस अनुपात में राजनीति पर प्रत्यक्ष प्रभाव डाला जिसने कितने ही रोमन प्रयासों के नैतिक उत्साह को बढ़ाया तथा रोमन कानून की आत्मा को ऊँचा उठाया। सिसरो जैसा रोमन दार्शनिक इस सिद्धान्त से विशेष रूप से प्रभावित हुआ। पाल और उल्पियन (रोमन साम्राज्य के प्रधान विधिशास्त्री) ने प्राकृतिक कानून तथा सब मनुष्यों के साथ समान रूप से न्याय करने के सिद्धान्तों को मूर्त रूप दिया।” इसी प्रकार डनिंग के शब्दों में “ईसाईयत ने रोमन साम्राज्य में सिद्धान्त और व्यवहार की दृष्टि से स्वीकार किए जाने वाले इन विचारों को ग्रहण किया और गम्भीरतम परिणामों के साथ इन्हें वर्तमान युग को प्रदान किया।”

राजनीतिक विचारों के क्षेत्र में यूनान की देन (Contribution of the Greeks to Political Thoughts)

(1) स्वतन्त्रता का विचार—यूनानियों को स्वतन्त्रता से बड़ा प्यार था। जब सप्तरा पांसियो के शोषण से दबा हुआ था तब भी मुट्ठी भर यूनानियों ने समार के सामने स्वतन्त्रता का आदर्श प्रस्तुत किया और स्वशासन की सत्याओं को जीवित रखा। प्रत्येक यूनानी का आग्रह था कि नगर-राज्य की स्वतन्त्रता और नगर-राज्य के भीतर स्वयं की स्वतन्त्रता सुरक्षित रहे। एथेंसवासियों को इस बात का गर्व था कि उनका कोई राजा या स्वामी नहीं है लेकिन गौरवमय होते हुए भी यूनानियों की स्वतन्त्रता की वह भावना दोषरहित नहीं थी। यह इतनी उग्र थी कि प्रत्येक नगर-राज्य की ‘अपनी-अपनी हफली, अपना-अपना राग’ की स्थिति थी। अपने इस अनियन्त्रित स्वातन्त्र्य प्रेम के कारण यूनानी परस्पर सगठित न रह सके और उन्हें पराधीन हो जाना पड़ा। यूनानियों की स्वतन्त्रता आवश्यकता से अधिक उग्र होने के साथ ही सकीर्ण भी थी। एथेंस भी जो कि एक सर्वश्रेष्ठ नगर-राज्य था, दासों से भरा हुआ था। राज्य के अल्पसंख्यक वर्ग को ही स्वतन्त्रता प्राप्त थी। बहुसंख्यक दास और विदेशी व्यापारी इससे वंचित थे। स्त्रियों को तथा अधीन नगर-राज्यों को स्वतन्त्रता नहीं थी। एथेंस के पराभव का यह भी मुख्य कारण था कि वह दूसरे नगर-राज्यों का निरंकुश शासक बनना चाहता था। इस तरह गेटेल के शब्दों में यह कहना उचित होगा कि “यूनान ने वर्तमान जगत् को स्वतन्त्रता का विचार मात्र ही प्रदान किया है।”¹

(2) विचार और अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता—यूनानियों की दूसरी देन विचार एवं अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता है जिसे एथेंस ने सदा ही प्रोत्साहन दिया। सुकरात ने अपना बलिदान देकर भी इस अधिकार का समर्थन किया और यह शिक्षा दी कि व्यक्ति को अपनी अन्तरात्मा के अनुसार स्वतन्त्र विचार रखने एवं तदनुसार आचरण करने का अधिकार है।

(3) समानता—यूनान की स्टोइक विचारधारा ने मनुष्यों की समानता और समान अधिकारों पर बल दिया। स्टोइक दार्शनिकों ने प्राकृतिक नियम तथा विश्व-बन्धुत्व के सिद्धान्तों का पोषण किया। समानता के इस विचार को लेकर ही भविष्य में हंसो और अन्य दार्शनिकों ने समानता के अधिकार को विशेष महत्त्व दिया जो वर्तमान राजदर्शन का भी यह एक प्रमुख लोकतान्त्रिक तत्त्व है।

(4) कानून की सर्वोच्चता—यूनानी कानून का बहुत अधिक सम्मान करते थे। प्लेटो ने ‘लॉज’ में और अरस्तू ने ‘पॉलिटिक्स’ में कानून की सर्वोच्चता का पृष्ठ पढ़ाया। प्लेटो ने अपने दार्शनिक सम्राट के दूसरे नम्बर पर राज्य के कानूनों को स्थान दिया। अरस्तू ने मानव-प्रभुता के ऊपर कानून की प्रभुता को रखा। वास्तव में कानून ही यूनानी नगर-राज्य के ढाँचे को जमाने वाला सीमेन्ट रहा। सुकरात ने कानून की रक्षा के लिए ही हँसते-हँसते जीवन की बलि दे दी। आज भी विश्व के सभी सभ्य राज्यों में कानून की सर्वोच्चता की यूनान परम्परा को सुनिश्चित मान्यता दी गई है।

(5) लोकतन्त्र का विचार—यूनान के नगर-राज्यों में उनकी भौगोलिक स्थिति और जनसंख्या के कारण प्रत्यक्ष लोकतन्त्रीय प्रणाली प्रचलित थी। पाश्चात्य जगत् लोकतन्त्र के इस दान के लिए यूनानियों को ऋणी है। यूनानियों का यह विश्वास आज भी मान्य है कि राज्य के कार्यों में प्रत्येक व्यक्ति को भाग लेना चाहिए।

(6) नीतिशास्त्र और राजनीति का सुन्दर मिश्रण—यूनानियों की छड़ी महत्त्वपूर्ण देन राजनीति और नीतिशास्त्र का समन्वय है। प्लेटो न्याय और नैतिकता के उच्च आदर्शों में विश्वास रखता था। अरस्तू भी जीवन को पूर्ण बनाना ही राज्य का लक्ष्य मानता था। इन दोनों ही महान् दार्शनिकों ने नीतिशास्त्र और राजनीति के गठबन्धन द्वारा राज्य को आध्यात्मिकता के उच्च स्तर पर लाने का प्रयत्न किया। आज भी राज्य के अधिकाधिक व्यक्तियों के कल्याण सम्बन्धी सिद्धान्त निरन्तर प्रमुखता पाते जा रहे हैं।

(7) देशभक्ति—नगर-राज्यों के प्रति अपने अगाध प्रेम द्वारा यूनानियों ने देशभक्ति के आदर्श का प्रसार किया। उन्होंने राज्य को अत्यधिक महत्त्व दिया। इस अभाव में व्यक्ति के जीवन की कल्पना ही इसके लिए कठिन थी। आज भी राज्य का यह सर्वस्पर्शी स्वरूप हमारे समक्ष दिन-प्रतिदिन अधिकाधिक स्पष्ट होता जा रहा है।

(8) राज्य और व्यक्ति की एकता—यूनानियों ने राज्य और व्यक्ति की एकता, तथा राज्य के जैविक सिद्धान्त (Organic Theory) का प्रतिपादन किया। प्लेटो एवं अरस्तू दोनों ने बड़े बलशाली ढंग से यह बताया कि राज्य व्यक्ति का विराट रूप है और इन दोनों के हितों में किसी प्रकार का भेद नहीं हो सकता। अरस्तू ने यह घोषणा की कि यदि कोई व्यक्ति राज्य के बिना रहता है तो वह या तो देवता होगा या पशु। यूनानी विचारकों की राज्य और व्यक्ति की एकता की यही धारणा आधुनिक फासिस्टों और आदर्शवादियों ने स्वीकार की है।

(9) मध्यवर्ती मार्ग का विचार (Theory of Golden Means)—यूनानी दार्शनिकों ने मध्यवर्ती मार्ग का बड़े प्रभावशाली ढंग से प्रतिपादन किया। प्लेटो और अरस्तू ने इस सत्य को बारम्बार दोहराया कि सम्पत्ति की अत्यधिक असमानता प्रकल्याणकारी है तथा अति सम्पन्न और अति विपन्न व्यक्तियों वाला राज्य शान्त एवं स्थिर नहीं रह सकता। यह क्रान्तियों को जन्म देता है। यूनानियों की यह धारणा आज भी जितनी सत्य और स्पष्ट है, उसे लिखने की आवश्यकता नहीं। इसके अतिरिक्त प्लेटो और अरस्तू का मिश्रित संविधान का सिद्धान्त भी आधुनिक विषय को एक महत्त्वपूर्ण देन है।

स्पष्ट है कि यूनानी राजदर्शन की आधुनिक चिन्तन को अनेक बहुमूल्य देन हैं। प्लेटो और अरस्तू जैसे यूनानी दार्शनिक जितने आधुनिक अपने समय में थे, उतने ही आधुनिक आज भी हैं और कल भी रहेंगे।

प्रारम्भिक ईसाईयत का राजनीतिक

चिन्तन : सन्त अम्ब्रोज, सन्त

ऑगस्टाइन, ग्रेगरी महान्

(Political Thought of Early Christianity : St. Ambrose,
St Augustine, Gregory the Great)

ईसाई धर्म का अश्रुदय और विकास

(The Rise and Growth of Christianity)

पश्चिमी यूरोप के इतिहास में, राजनीति और राजनीतिक दर्शन दोनों की दृष्टियों से, ईसाई धर्म का अश्रुदय सबसे महत्वपूर्ण घटना थी। उस धर्म का अश्रुदय रोम साम्राज्य में हुआ था। रोमन सम्राट ऑगस्टस (29 ई पू से 14 ई तक) के समय, जब रोमन साम्राज्य चरम उत्कर्ष पर था, रोमन प्रान्त पैन्टेस्टाइन के यहूदियों में 4 ई पू में महात्मा ईसा का जन्म हुआ। 30 वर्ष की अल्प अवस्था में ही महात्मा ईसा ने तत्कालीन यहूदी धर्म में प्रचलित बुराइयों को दूर करने के लिए विभिन्न प्रदेशों में घूमते हुए प्रचार आरम्भ किया। इस प्रचार से क्षुब्ध होकर यहूदियों ने उन्हें पकड़वा कर रोमन राज्यपाल पाउलेट के नामने प्रस्तुत किया। राजद्वीह का अभियोग लगा। 29 ई. में इस महात्मा को जेरुसलेम की एक पहाड़ी पर सूनी पर चढ़ा दिया गया। महात्मा ईसा के बलिदान ने सुधार आन्दोलन में नए प्राण फूँक दिए। ईसा के 12 शिष्यों (Apostles) ने अपने गुरु की शिक्षाओं का प्रचार जारी रखा और रोमन साम्राज्य के पतन के साथ-साथ ईसाई धर्म का अश्रुदय तेजी से होने लगा।

ईसाई धर्म का ध्वज फहराने में 'सर्वाधिक महत्वपूर्ण' कार्य टारसन निवासी सन्त पॉल (लगभग 16-64 ई) ने किया। सन्त पॉल पहले यहूदी थे और ईसाईयत के घोर विरोधी थे। किवदन्ती के अनुसार एक बार दमिश्क के पास दोपहर के समय उन्हें आकाश में अत्यन्त तीव्र दिव्य प्रकाश में महात्मा ईसा के दर्शन हुए और यह आकाशवाणी सुनाई दी कि 'ईसाई धर्म ही सर्वश्रेष्ठ है अतः उसे सब जातियों और देशों में फैलाया जाए'। सन्त पॉल ने अब यह मानते हुए कि ईसाई धर्म से ही विश्व का कल्याण हो सकता है, अपने साथियों के साथ 20 वर्ष तक रोमन साम्राज्य के विभिन्न भागों में इस धर्म का प्रसार किया। सन्त पॉल ने कहा कि ईसा की दृष्टि में सब व्यक्ति समान हैं। उन्होंने विभिन्न स्थानों पर चर्च स्थापित किए और इनका एक सुदृढ संगठन बनाया। उनके श्रवण प्रयत्नों के फलस्वरूप ईसाई धर्म बड़ा व्यापक हो गया। रोमन साम्राज्य की परिस्थितियों ने ईसाई धर्म के प्रसार में काफी सहायता दी। एक तरफ तो साम्राज्य भर में फैली सड़कों ने ईसाई प्रचारकों को सर्वत्र आने-जाने की सुविधापूर्ण परिस्थितियाँ प्रदान कीं और दूसरी तरफ रोम के पुराने प्रतिभापूजक धर्म (Paganism) के बाह्य आडम्बर और कर्म-काण्ड ने सामान्य जनता को सरल एवं सुबोध ईसाई मत की ओर आकर्षित किया। रोमन शासन के करो से लदी आर्थिक पीड़ा से ग्रस्त जनता के लिए यह सम्भव न था कि ईसाई धर्म जैसे सुन्दर, स्पष्ट और समानता के पोषक धर्म को सामने पाकर भी वह व्यय-साध्य और आडम्बर-प्रधान उपासनाओं से चिपकी रहती। ईसाई धर्म के सरल और सुगम सिद्धान्तों ने दलित तथा निम्न वर्गीय समाज में नवीन आशा का संचार किया। यह समाज बड़ी तेजी से इस धर्म को स्वीकार करने लगा। चौथी शताब्दी में बहुत बड़ी संख्या में रोमन सैनिकों ने ईसाई

धर्म ग्रहण कर लिया और उन्होंने सम्राट की उपासना करने से इन्कार कर दिया। इस जटिल राजनीतिक समस्या और सकट से उभरने के लिए विवश होकर सम्राट कॉन्स्टैंटाइन (Constantine) ने नवीन धर्म (ईसाई धर्म) को स्वीकार कर लिया। इसी प्रकार राजनीतिक कारणों से दबकर 380 ई. पू. में रोम सम्राट थियोडोसिस (Theodosius) ने ईसाईयत को साम्राज्य का एक मात्र कानून निहित धर्म घोषित कर दिया। इस तरह ईसाई धर्म ने अन्य धर्मों एवं सम्प्रदायों को हराकर अपनी विजय-पताका फहरा दी तथा भविष्य में महान् शक्ति और सम्मान पाने का मार्ग प्रशस्त कर दिया।

ईसाई धर्म की इस अनुपम सफलता के मूल में प्रसिद्ध ऐतिहासिक गिबेन (Gibben) के अनुसार मुख्यतः ये कारण थे—(1) ईसाई प्रचारकों का अदम्य उत्साह, (2) भावी जीवन का सिद्धान्त, (3) चर्च के आरम्भ के व्यक्तियों की चमत्कारपूर्ण शक्तियाँ, (4) ईसाईयों का सुन्दर एवं पवित्र आचरण, तथा (5) ईसाईयों की एकता, अनुशासन और चर्च का मजबूत संगठन।

ईसाईयत की विजय के परिणाम

(The Effects of Triumph of Christianity)

ईसाई धर्म द्वारा अन्य प्रतिद्वन्द्वी धर्मों को पराजित कर देना और साम्राज्य का एकमात्र राजकीय धर्म के रूप में प्रतिष्ठित हो जाना वास्तव में एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण ऐतिहासिक घटना थी। ईसाई धर्म की इस ऐतिहासिक विजय के बड़े दूरगामी परिणाम हुए। इसने साम्राज्य तथा स्वयं ईसाई धर्म में गम्भीर परिवर्तन किए।

(1) ईसाई धर्म में जटिलता और कट्टरता आ जाना—ईसाई धर्म अपने अभ्युदय काल में जितना सरल और पवित्र था अब वैसा नहीं रहा, उसमें जटिलता और कट्टरता आ गई। राजकीय धर्म के रूप में अपना लिए जाने पर ईसाई धर्म को मानना एक फैशन हो गया; पर लोगों का यह धर्म परिवर्तन केवल बाहरी था। उन्होंने ईसाई धर्म को इसलिए ग्रहण किया था क्योंकि उसे राजनीतिक संरक्षण प्राप्त था। इस तरह उनका धर्म-परिवर्तन किसी हृदय-परिवर्तन का परिणाम नहीं था और उनमें ईसाई धार्मिक सिद्धान्तों के प्रति कट्टर निष्ठा या तो थी ही नहीं या इसका बहुत कम प्रभाव था। उनके मन और मस्तिष्क में प्रधानतः गैर-ईसाई विचार और व्यवहार घर किए थे जिससे ईसाई धर्म की मौलिक सरलता और पवित्रता को प्रबल आघात लगा। अब व्यवहार में ईसाई धर्म का वह स्वरूप नहीं रहा जो ईसा और उनके शिष्यों ने जनता के सामने प्रस्तुत किया था। विजय उस ईसाई धर्म की हुई जिसका प्रसार ईसा तथा उनके शिष्यों ने किया था, बल्कि उस ईसाई चर्च की हुई जो मैक्स (Maxey) के शब्दों में—“एक ‘मानुमती का कुन्वा’ था जिसमें ईसाईयत के कुछ शेष तत्त्व उन सभी गैर-ईसाई धर्मों में से उधार ली हुई बातों के साथ मिले हुए थे जिन्हें इसने पराभूत कर दिया था।”

(2) ईसाई धर्म का एक धार्मिक-राजनीतिक शक्ति बन जाना—ईसाई धर्म अब एक व्यापक धार्मिक आन्दोलन न रहकर एक धार्मिक-राजनीतिक शक्ति बन गया। जब यह राज्य-धर्म बन गया तो अनेक परिस्थितियों ने इसके विचारों और संगठन अर्थात् ईसाई मठों (Christian Churches) को शक्ति प्रदान की। रोम के मठ न केवल ईसाई धर्म के प्रणेता रहे बल्कि उनका संगठन भी रोमन साम्राज्य के राजनीतिक संगठन से सामर्थ्य रखने लगा क्योंकि रोम के राजनीतिक संगठन व ईसाई मठों के संगठन का आधार प्रजातान्त्रिक ही था। इन मठों के प्रधान और राजनीतिक सस्थाओं के प्रधान का चुनाव बहुमत द्वारा होता था।

राजकीय धर्म बन जाने पर मठों अथवा चर्चों का सम्मान बढ़ गया। राज्य में प्रवेश करने के उपरान्त चर्च केवल धार्मिक परिधि तक ही सीमित न रहा बल्कि राजनीति के सभी मामलों में हस्तक्षेप करने लगा। इसका कारण यह था कि राज्य के उत्तराधिकारी निर्वल एवं शक्तिहीन शासक थे।

जबकि इन सभों के नेता योग्य थे। राजनीतिक सत्ता की दुर्बलता का स्वाभाविक परिणाम यह हुआ कि धार्मिक नेता सत्ता पर अधिकार की चेष्टा करने लगे। चर्चें राज्य का एक विभाग बन गया और उसके प्रमुख सदस्य अर्थात् विधायक सरकार के माने हुए अधिकारी बन गए। चर्चों के ये अधिकारी अधिकाधिक मात्रा में राजनीतिक शक्ति को अपनाते लगे। सामन्त प्रणाली (Feudal-System) में भूमिपति होने के नाते विधायक, एडल एवं न्याय पादरीगण राज्य के सेवक बन गए। चर्चों ने विशाल सम्पत्ति प्राप्त कर ली। पादरी लोग तत्कालीन राजनीति के तूफान में इतने फँस गए कि साम्राज्य के उत्तराधिकारी के प्रश्न उठ खड़े होने पर वे शाही चुनाव के षड्यन्त्रों और दावपेचों से भी अछूते नहीं रहे। अब राज-सत्ता के साथ-साथ धार्मिक उसमें भी बढ़कर ईसाई चर्चों ही रोमन विचारों का प्रतिनिधित्व करने लगे। इस तरह ईसाई मत का स्वरूप धार्मिक आन्दोलन का नहीं रहा, बल्कि उसमें धार्मिक और राजनीतिक शक्तियों का समन्वय हो गया।

(3) रोम के पोप की सत्ता अथवा पोपशाही (Papacy) का विकास—ईसाईयत के राजधर्म बनने से रोम के पोप की सत्ता का तेजी से विकास होने लगा। पहले ईसाई चर्चों का संगठन लोकतन्त्रात्मक था। उसमें ऐसी कोई केन्द्रीय शक्ति नहीं थी जो स्थानीय एवं प्रांतीय शाखाओं पर नियन्त्रण रखती। रोमन साम्राज्य के सभी बड़े-शहरों में चर्चें स्थापित थे जिनके विधायकों पर पर्याप्त स्वतन्त्रता थी। नगर में चर्चों के विधायकों का प्रांतीय विधायकों पर अवश्य कुछ नियन्त्रण था, किन्तु स्वयं नगरीय विधायकों में सभी दर्जा लगभग बराबर-सा था, अर्थात् कोई एक-दूसरे के अधीन न था।

ईसाईयत के राजधर्म बन जाने पर चर्चों के स्वरूप में बड़ा अन्तर आने लगा। अब रोम का विधायक सम्राट के धार्मिक सलाहकार के रूप में कार्य करने लगा। साथ ही सम्राट के वैधानिक सलाहकार के रूप में भी उसका सम्मान बढ़ने लगा। वही ऐसा माध्यम बन गया, जहाँ से सभी प्रकार के धर्म एवं चर्चों-सम्बन्धी मामलों सम्राट के पास सुनवाई के लिए जाते थे। लोगों के इस विश्वास से भी कि रोम के चर्चों की स्थापना महात्मा ईसा के प्रमुख शिष्य सेंट पीटर द्वारा हुई थी, रोम के चर्चों का आदर अन्य चर्चों से अधिक होने लगा और उक्तका विधायक ईसामसीह का साक्षात् उत्तराधिकारी-समझा जाने लगा। चौथी-पाँचवीं शताब्दी में एक कौंसिल बुलाई गई जिसने निर्णय किया कि विधायक सम्बन्धी विवादों में न्याय की सुनवाई का सर्वोच्च अधिकारी रोम का विधायक होगा। 5वीं शताब्दी में रोम के पोप की प्रभुता में और भी वृद्धि हुई। पश्चिम के रोमन सम्राट वेनेटान्तिनियन अथवा वेलिंग्निगन तृतीय (425-455 ई.) ने रोम के विधायकों को चर्चों का सर्वोच्च अधिकारी बना दिया और यह घोषणा की कि रोम का विधायक अन्य विधायकों के ऊपर है। अब रोम का विधायक साम्राज्य के सभी भागों से आने वाले धार्मिक विवादों की अपनी सुनने वाले सर्वोच्च कानूनी न्यायालय के कर्तव्य समझाने लगे। इस प्रकार उसे एक बड़ी सीमा तक अन्य विधायकों पर प्रभुता प्राप्त हो गई। रोम ईसाई धर्म का केन्द्रीय स्थान बन गया। चर्चों का संगठन पहले लोकतन्त्रात्मक था किन्तु अब केन्द्रीकरण की दिशा में तेजी से बढ़ने लगा।

कालान्तर में रोमन साम्राज्य की राजधानी रोम से हटकर कुस्तन्तुनिया (Constantinople) जा पहुँची। तद्नंतर रोमन साम्राज्य दो भागों में बँट गया। पूर्वी भाग की राजधानी कुस्तन्तुनिया बनी। पश्चिमी भाग का केन्द्रीय स्थान रोम बना रहा। ईसाईयत को राजधर्म बनाने वाले कॉन्स्टेन्टाइन के शासन से 476 ई. तक पश्चिम में रोमन साम्राज्य के पतन तक के लगभग 150 वर्षों में अनेक कारणों से रोम के विधायकों की प्रभुता बढ़ती रही। दर्वर जातियों के आक्रमणों का प्रतिरोध करने में दुर्बल और अयोग्य रोमन सम्राटों की अपेक्षा इनोसेंट प्रथम (402-417) एवं लिओ प्रथम (440-461 ई.) जैसे पोपों ने विनयन योग्यता और सामर्थ्य का परिचय दिया। पोप लिओ प्रथम का हूणों पर अच्छा प्रभाव था। उसके कहने से ही 452 ई. में हूण नेता एटिला (Attila) ने रोम की शाश्वत नगरी (Eternal City) को अपने आक्रमणों में अछूता रखा और केवल उट्टनी में विनाश का ताण्डव मचा कर वापस हगरी नोट गया। इससे मारे सन्ध जगत पर पोप का प्रभाव छा गया। इसके अतिरिक्त रोमन

चर्च ने सत एम्ब्रोज, जेरोम और ऑगस्टाइन जैसे योग्य और विलक्षण महापुरुषों को जन्म दिया। एम्ब्रोज ने अनेक-बार सभा के आदेशों को सफल प्रतिरोध करके, जेरोम ने 'ईसाई' भिक्षुओं के आदर्श नियमों को स्थापित करके और ऑगस्टाइन ने 'ईश्वर की नगरी' (City of God) में चर्च की सर्वोच्च सत्ता का प्रतिपादन करके पोपशाही को अधिक प्रभाव-सम्पन्न बनाया। 476 ई. में सम्राट ऑगस्टस (Augustus) के गद्दी से उतारे जाने के बाद रोम का पश्चिमी साम्राज्य छिन्न-भिन्न हो गया और रोम के विशप की प्रभुता में बहुत वृद्धि होने लगी। इस समय पश्चिम के बर्बर राज्यों में वही एकमात्र सभ्यता और सस्कृति का प्रतीक रह गया। रोमन साम्राज्य की राजधानी से कुस्तुन्तुनिया से बहुत दूर होने के कारण रोमन विशप नगर में सबसे महत्वपूर्ण अधिकारी रह गया। फलस्वरूप उसे अपनी स्वतन्त्र सत्ता विकसित करने का स्वर्ण अवसर मिला। अन्ततः पूर्वी चर्च और पश्चिमी चर्च (जो क्रमशः यूनानी कैथोलिक चर्च के नाम से विख्यात हुए) एक-दूसरे से पृथक् हो गए जिससे रोमन विशप पश्चिमी चर्च का सर्वोच्च हो गया। इस तरह पोपशाही का जन्म हुआ। 6^{ठी} शताब्दी में इटली पर लम्बाई जाति के आक्रमण से इटली की रक्षा करने में सम्राट के असमर्थ होने पर पोप ग्रेगरी प्रथम (590-604 ई.) ने सम्राट की ओर से लम्बाई के साथ समझौता किया। इसी समय से पहले रोम का और बाद में इटली का राजनीतिक प्रभुत्व वस्तुतः पोपों के हाथ में आ गया। धार्मिक क्षेत्र में पोपशाही के एक स्वाधीन धार्मिक सत्ता के रूप में प्रतिष्ठित होने में अधिकांशतः पूर्वी सम्राटों की असमर्थता ने बड़ी सहायता दी।

राजनीतिक रूप में पर्याप्त शक्तिशाली हो जाने पर भी पोप रावेन्ना (Ravenna) में स्थित सम्राट के सीमावर्ती प्रदेशों के शासक (Exarch) की नाममात्र की प्रभुता स्वीकार करते रहे। लेकिन 7^{वीं} सदी में रोम से उनका प्रभाव विलुप्त हो गया क्योंकि उन्हें अपनी सारी शक्ति रोम पर हुए इस्लामी आक्रमण पर लगानी पड़ी। इसी समय रावेन्ना विजय के लिए लम्बाई जाति ने इटली पर पुनः आक्रमण करना आरम्भ कर दिया। चूंकि रोमन सम्राट ने पोप को सहायता 'मिलने' की कोई आशा नहीं थी अतः इटली की ओर अपनी रक्षा के लिए सन्त पीटर के नाम पर पोप ने शक्तिशाली फ्रैंक जाति के नेता चार्ल्स मार्टल से प्रार्थना की जिसने लम्बाई को भगाकर इटली का एवं रोम का शासन पोप को दे दिया। पोप ने इसके बदले में पेपिन (Pepin) को, जो चार्ल्स मार्टल का पुत्र था, फ्रैंक जाति का राजा स्वीकार किया। बाद में पेपिन के पुत्र चार्ल्समेन (Charlmainen) अथवा चार्ल्स महान् (768-814 ई.) द्वारा अधिकांश पश्चिमी यूरोप को जीत लेने पर पोप तृतीय (795-816) ने उसे पुराने रोमन सम्राटों का उत्तराधिकारी मानने का निश्चय किया और 800 ई. में रोम के सेंट पीटर के गिर्जे में क्रिसमस के दिन उसके सिर पर सम्राट का मुकुट रख दिया। इस प्रकार अब उस रोमन साम्राज्य (Holy Roman Empire) का प्रारम्भ हुआ जिसके बारे में 18^{वीं} शताब्दी में वाल्टेयर ने यह लिखा था कि "वह न तो प्रविष्ट है, न रोमन है और न साम्राज्य है।" पोप लिओ तृतीय द्वारा चार्ल्स महान् का अभिषेक किया जाना वास्तव में एक-दूसरे के प्रति सम्मान प्रकट करने का नाटक था, क्योंकि चार्ल्स अपनी शक्ति से साम्राज्य जीत चुका था। लेकिन इस घटना से आगे चलकर यह सिद्धान्त विकसित हुआ कि पोप द्वारा शासन-सत्ता सम्राट को प्रदान की गई है, अतः पोप के आदेशों का पालन करना सम्राट का कर्तव्य है। बाद में जब सम्राटों द्वारा सिद्धान्त को अस्वीकार किया जाने लगा तो पोपों और सम्राटों के मध्य तीव्र झूझ का उदय हुआ। इन भावी घटनाओं का उल्लेख यथास्थान किया जाएगा। यहाँ इतना ही जान लेना पर्याप्त है कि पोप पाश्चात्य सभ्यता में सर्वोच्च धर्मगुरु बन गया। धार्मिक मामलों में राजा भी उसके अधीन हो गया। इटली में पोप का सुदृढ़ शासन स्थापित हो गया और शत्रुओं से रक्षा के लिए उसे सम्राट जैसा भिन्न भी अस्थायी तौर पर मिल गया।

(4) पश्चिम के विकास को प्रभावित करना—ईसाई धर्म की विजय का अन्तिम उल्लेखनीय परिणाम यह हुआ कि इसने अनेक शताब्दियों तक पश्चिम के विकास को प्रभावित किया। साम्राज्य का एकमात्र और कानूनी धर्म बन जाने पर विभिन्न धर्मों के सह-अस्तित्व के उदार दृष्टिकोण से ईसाई धर्म विमुख हो गया और इसने साम्राज्य के भीतर अन्य धर्मों को स्वीकारने से इन्कार कर दिया। अब मुख्य

इस आधार पर गैर-ईसाई धर्मों का नियमित एवं क्रमबद्ध उत्पीड़न आरम्भ हुआ कि ईसाई धर्म ही परमात्मा द्वारा स्थापित सच्चा धर्म है, अतः 'राज्य' का पावन कर्तव्य है कि वह प्रत्येक ऐसे धर्म को कुचल दे जो मनुष्य को परमात्मा के विमुख करने वाला है। 'ईस' सिद्धान्त की आड में राज्य द्वारा गैर-ईसाईयों को कुचलने की प्रवृत्ति लगभग एक हजार वर्ष तक प्रबल रही। इस लम्बी अवधि में "मानव-बुद्धि कट्टरता" की जमीरो में जकड़ी रही और दर्शन-आस्व ईसाई चर्च के हाथ की कठपुतली बना रहा।" यही कारण है कि मध्य युग को ग्रन्थकार-युग तक कह दिया जाता है, क्योंकि उस युग के मानसिक वातावरण ने ज्ञान की उन्मुक्त कीड़ा का प्रश्न ही नहीं था।

ईसाई धर्म का प्रारम्भिक राजनीतिक चिन्तन (Early Political Ideas of Christianity)

सेवाडन ने लिखा है कि—“पश्चिमी यूरोप के इतिहास में राजनीति और राजनीतिक दर्शन दोनों की दृष्टियों से ईसाई चर्च का अमृदय सबसे महत्वपूर्ण घटना थी।”¹ ईसाई मत के प्रारम्भिक राजनीतिक दर्शन की सुन्दर झलक हमें 'न्यू टेस्टामेंट' (New Testament) एवं 'महात्मा' ईसा के 12 शिष्यों (Apostles) की शिक्षाओं में मिलती है। ईसाईयत आरम्भ में कोई राजनीतिक सिद्धान्त या आन्दोलन न होकर केवल एक धार्मिक आन्दोलन था। दर्शन अथवा राजनीतिक सिद्धान्त के सम्बन्ध में ईसाईयों के विचार पैगनों (Pagans) से मिलते-जुलते थे। स्टोइको की भाँति, ईसाई विचारक भी प्राकृतिक-विधि (Law of Nature), ससार के ईश्वरीय शासन, न्याय के सम्बन्ध में विधि और शासन के दायित्व तथा ईश्वर की दृष्टि से सभी मनुष्यों की समानता में विश्वास रखते थे। इस प्रकार के विचार ईसाई धर्म के उदय के पूर्व ही व्यापक रूप से प्रचलित थे। 'न्यू टेस्टामेंट' के अनेक अवतरणों से ज्ञात होता है कि ये विचार ईसाई धर्म में एकदम से समाविष्ट कर लिए गए थे। प्राकृतिक विधि, मानव समानता और राज्य में न्याय की आवश्यकता के सम्बन्ध में चर्च के संस्थापक सिसरो (Cicero) और सेनेका से सहमत थे। यह सही है कि पैगन लेखक उस अन्तःप्रेरित विधि से अपरिचित थे, जो ईसाईयों के विचार से यहूदी या ईसाई धर्मग्रन्थों में निहित है, लेकिन अन्तःप्रेरणा का विश्वास इस विश्वास से असंगत नहीं था कि प्राकृतिक विधि ईश्वरीय विधि है। ईसाई धर्म के संस्थापकों ने ईसाईयों के लिए यह भी आवश्यक ठहरा दिया था कि वे विहित सत्ता का आदेश शिरोधार्य करें।

ईसाईयत ने स्टोइक आदर्शों से समानता रखने वाले मानवीय समानता, विश्व-बन्धुत्व, सार्वभौम, प्राकृतिक नियम, राज्य के प्रादुर्भाव आदि के सम्बन्ध में जो अपने सखिप्त राजनीतिक विचार रखे वे रोमन साम्राज्य के उच्च वर्ग में पहले ही मान्य हो चुके थे और निम्न वर्ग में इनका प्रचार होने पर वे सर्वमान्य हो गए।

इस सखिप्त भूमिका के बॉद यह देखना उपयुक्त होगा कि 'न्यू टेस्टामेंट' में ईसाईयत के किस प्रारम्भिक चिन्तन के दर्शन होते हैं—

(1) प्राकृतिक नियम का विचार—ईसाई धर्म के नेताओं ने प्रकृति के नियम का विचार स्टोइक से लिया था। ईसाईयों ने राज्य द्वारा निर्मित नियम और प्राकृतिक नियम में भेद स्थापित किया और बतलाया कि प्राकृतिक नियम मानव की 'निष्पक्ष' बुद्धि के द्वारा प्रदर्शित होता है। यह निश्चित एवं अपरिवर्तनशील है। प्राकृतिक नियम को ही ईश्वरीय नियम (Divine Law) समझा जाना चाहिए।

(2) समानता और दासता सम्बन्धी विचार—ईसाई धर्म ने मानव समानता और विश्व-भ्रातृत्व में आस्था प्रकट की लेकिन दास-प्रथा के उन्मूलन का समर्थन नहीं किया। दासता की जड़ तत्कालीन समाज में इतनी गहरी घुमी हुई थी कि ईसाई धर्म के प्रारम्भिक समर्थक 'दासता' की संस्था के विरुद्ध प्रचार करने का साहस नहीं कर सके। ईसाई धर्म के ठेकेदारों ने यह घोषित करके ही

आत्म-सन्तोष कर लिया कि वास्तविक जीवन आन्तरिक था जबकि दास-प्रथा केवल भौतिक बन्धनों को प्रदर्शित करती थी। सन्त पीटर और सन्त पॉल जैसे नेताओं को भी यह विश्वास नहीं था कि समाज की रग-रग में व्याप्त दास-प्रथा का उन्मूलन किया जा सकता है। अतः उन्होंने इसे प्राकृतिक नियम के विरुद्ध घोषित नहीं किया वरन् केवल यही प्रचार किया कि दासों के साथ दया का व्यवहार किया जाए। सन्त पॉल ने कहा कि दास-प्रथा दो कारणों से उचित है—(1) इस प्रथा का उद्देश्य समाज में बुराई का निरोध करना है। मनुष्य अपने पापों के कारण दास बनता है। कोई भी पापी समाज को हानि न पहुँचा सके, इसलिए उसे अपने स्वामी के अधीन रहना चाहिए। (2) स्वतन्त्रता अथवा बन्धन मन एवं आत्मा की आन्तरिक दशाएँ हैं। दाम्पत्य केवल भौतिक बन्धन है। यदि आत्मा शुद्ध है तो यह बन्धन सहस्रवहीन है। इस बन्धन का यह मानकर स्वागत किया जाना चाहिए कि परमात्मा आत्मा की परीक्षा ले रहा है।

(3) राज्य का स्वरूप एवं औचित्य—ईसाई मत के राज्य सम्बन्धी विचार ईसाई सन्तों द्वारा तो-को लिखे गए पत्रों (Epistles to the Romans) में दिए गए हैं। इनके अनुसार राज्य की न-व्यवस्था ईश्वर द्वारा की गई है। सन्त पॉल द्वारा रोमनों को लिखे गए एक पत्र के अनुसार—

“प्रत्येक आत्मा को उच्चतर शक्तियों के अधीन होना चाहिए। ईश्वर के अतिरिक्त कोई नहीं है। जो शक्तियाँ हैं वे ईश्वर से ही निकलती हैं। जो कोई शक्ति का विरोध करता है वह र के आदेश का विरोध करता है। जो विरोध करता है उसे दण्ड मिलेगा। शासक अच्छे काम के लिए आतंक नहीं है। वे मीरे बुरे कामों के लिए ही आतंक हैं। क्या आप शक्ति से नहीं डरेंगे? आप अच्छा कार्य कीजिए। इसके लिए आपकी प्रशंसा होगी। अच्छे काम के लिए वह ईश्वर का मन्त्री है लेकिन यदि आप बुरा काम करते हैं तो आप डरिए। उसके पास तलवार व्यर्थ के लिए नहीं है, वह ईश्वर का मन्त्री है। जो लोग खराब काम करते हैं, उन्हें वह दण्ड देता है इसलिए आपको उसके अधीन रहना चाहिए, केवल रोष के कारण नहीं, प्रत्युत अन्तरात्मा के कारण। इस कारण आप उसे भेंट भी दीजिए। वे ईश्वर के मन्त्री हैं। वे हमें यही कार्य करते रहते हैं। उनका जो कुछ भी प्राप्य हो उन्हें दीजिए। जिन्हें भेंट चाहिए उन्हें भेंट दीजिए। जिन्हें शुल्क चाहिए उन्हें शुल्क दीजिए और जिन्हें डर चाहिए उन्हें डर दीजिए एवं जिन्हें इज्जत चाहिए उन्हें इज्जत दीजिए।”

इस तरह ईसाई धर्म के अनुसार राज्य का उद्देश्य न्याय करना है। न्याय का सिद्धान्त पवित्र होने के कारण जो भी न्याय न्याय को लागू करती है वह भी पवित्र है, अतः राज्य के अधिकारियों की आज्ञा मानी जानी चाहिए। प्रागैतिक ईसाईयों द्वारा राज्य की इस दैवी व्यवस्था का प्रतिपालन करना आवश्यक भी था, क्योंकि यदि वे ऐसा त करते तो राज्य शुरू में ही उल्टे, कुचल देता। लेकिन साथ ही यह भी है कि राजकीय आज्ञा-पालन के कर्तव्य को इससे अधिक वन और प्रभावशाली भाषा में व्यक्त भी नहीं किया जा सकता। ईसाई धर्म की उपर्युक्त शिक्षा में वस्तुतः एक क्रान्तिकारी परिणाम निहित है। इसमें यह बतलाया गया है कि मनुष्य का कर्तव्य दोहरा है—एक राज्य के प्रति दूसरा ईश्वर के प्रति। दोनों में सघर्ष की स्थिति में एक-सच्चे ईसाई का धर्म ईश्वर के प्रति अपने कर्तव्य को निभाना है। राज्य-भक्ति पर सैद्धान्तिक रूप से बल देने के बावजूद इस शिक्षा में एक ऐसे तत्त्व के दर्शन होते हैं जो राज्य की निरकुश सत्ता का विरोधी है। ईसाई धर्म का यह कथन है कि “लौकिक विषयों में राजा की और पारलौकिक विषयों में ईश्वर की आज्ञा का पालन करो”—यूनानी दार्शनिकों के इस सिद्धान्त पर करारा प्रहार है कि “व्यक्ति जीवन के समस्त मूल्यों की प्राप्ति राज्य की सदस्यता द्वारा ही कर सकता है।”

(4) सम्पत्ति विषयक विचार—‘न्यू टेस्टामेंट’ में ईसाई धर्म की सम्पत्ति की साम्यवादी विचारधारा मिलती है, परन्तु यह प्लेटो की साम्यवादी विचारधारा से भिन्न है। इसमें केवल यह कहा

मता है कि नृपति का वैदराज्य अधिक समानता के आधार पर होता चाहिए। उसे मनुष्य को वाध्य करने या राज करी शक्ति द्वारा सम्पत्ति पर राज्य द्वारा अधिकार करने की भावना नहीं है बरिक्त यह माना गया है कि धनियों के हस्त में समानता के साथ दान और सेवा के आधों पर आधारित होने चाहिए। ऐसा ने प्रथमो विधाया मे धनियो की धर्म निन्दा करत हुआ तथा कि "यह संभव है कि क्रैट मुई की लोक मे मे निकल जात किमु यः सम्भव है कि धनिक स्वर्ग के द्वार मे से निकलकर उसमे प्रविष्ट हो सके ।" पुरि महात्मा तैसा का मतः सम्प्रथम निर्धनों मे ही फैला था, अतः उनके शिष्यों ने प्रारम्भ मे वैश्व-सम्पत्ति मे रक्षित साम्प्रदायी समान ती सम्पत्ति और सम्पत्ति पर सामूहिक स्वाधिकार की कामना की थी पर ये उनकी समाचारकारिका की समझने थे उनीनिष् उनका कहना था कि धनी व्यक्तिओ का यह उत्तर है कि वे निर्धनों की सम्पत्ति का दान करेंगे । उन्होंने अपने मिद्धान्त की राज्य के माध्यम मे जानु करवाने का प्रयत्न नहीं किया । उनहीँ का यह प्रारम्भिक मिद्धान्त तत्र ग स्वरूप में बदल गया जहाँ धीरे-धीरे वक्ता ने सभी जन के पास विज्ञान सम्पत्ति एकत्रित होने लगी ।

(5) दोहरी प्रकृति (Dualistic Nature) का विचार—जहाँ नूतनी और रामन विचारको ने धर्म एवं राजनीति में बड़ा भेद नहीं किया तथा राज्य के आध्यात्मिक एवं लौकिक दोनों प्रकार के कार्य बनाना वही ईसाई मन ने उच्च भेद माना। ईसाईयों ने धार्मिक कार्यों के लिए चर्च का राज्य से पृथक् एवं स्वतन्त्र अस्तित्व स्थापित किया। उन्होंने चर्च को राज्य से उत्कृष्टता प्रदान की और यह विश्वास प्रकट किया कि पाप की और प्रवृत्ति मनुष्यों का उद्धार करने के लिए भगवान् पैगम्बरों की नेजता रहा है तथा ईमामसीह भी ऐसे ही एक पैगम्बर थे। अब उनके बाद यह कार्य उनके द्वारा स्थापित किए चर्च में हो रहा है।

(6) परिवार और पैतृक अधिकार को पुनर्जीवित करना—प्रारम्भिक ईसाईयो ने परिवार तथा पैतृक अधिकार को भी पुनर्जीवित किया क्योंकि इसमें उस नवीन सामाजिक व्यवस्था को एक दृढ़ आधार मिलता था जो उम समय जन्म ले रही थी। रोमन साम्राज्य के समय सन्तान पर पिता का नियन्त्रण राज्य के दबाव के कारण नष्ट प्रायः हो गया था। साथ ही विवाह को एक कानूनी समझौता माना जाने लगा था जिसे दोनों पक्ष स्वेच्छा से कभी भी तोड़ सकते थे। प्रारम्भिक ईसाईयो ने मिटते हुए पैतृक अधिकार और दुर्बल होते हुए पारिवारिक बन्धन को सम्बल प्रदान किया। उन्होंने दोनों को पुनर्जीवित करने का सफ़ल प्रयास किया। एक तरफ उन्होंने पिता के सन्तान पर पूर्ण नियन्त्रण रखने के अधिकार को मान्यता दी और दूसरी तरफ विवाह को ऐसा संस्कार माना जिसे भंग नहीं किया जा सकता। स्थिति यह हो गई कि "परिवार के ऊपर परिवार के प्रधान का अधिकार राज्य के अधिकार का-प्रतिद्वन्द्वी बन गया। अब प्रत्येक ईसाई-पुरुष राजनीतिक शक्ति को चुनौती दे रहा था क्योंकि उसका दृढ़ विश्वास था कि विवाह एक पवित्र संस्कार है और ईश्वर ने उसे परिवार का प्रधान बनाया है। इस पद पर अपने को ईश्वर द्वारा नियुक्त समझते हुए वह सरकारी अधिकारियों की ओर से कोई हस्तक्षेप सहन करने के लिए तैयार न था। प्रारम्भिक ईसाईयो द्वारा परिवार इकाई को पुनर्जीवित करना राजनीतिक समाज की एक नवीन व्यवस्था के निर्माण की ओर उनका पहला महत्त्वपूर्ण कदम था।"¹

1. सन्त एथनेशियस (लगभग 293-373 ई.),
2. सन्त अम्ब्रोज (लगभग 340-397 ई.),
3. सन्त जेरोम (लगभग 340-420 ई.),
4. सन्त ऑगस्टाइन (लगभग 354-430 ई) एवं
5. सन्त ग्रेगरी (लगभग 540-604 ई.) ।

इन आचार्यों ने पहली शताब्दी से लेकर सातवीं शताब्दी तक विभिन्न परिस्थितियों में विभिन्न राजनीतिक विचार प्रकट किए। ये विचार हमें ईसाई धर्म के प्रारम्भिक सिद्धान्तों में परिवर्तन के दर्शन कराते हैं। अतः उचित होगा कि प्रमुखतम आचार्यों के विचारों पर पृथक् प्रकाश डालते से, पूर्व, पहले सत्रे में इन सभी चर्च पिताओं द्वारा व्यक्त प्रमुख विचारों को जान लिया जाए—

(1) राज्य—ये चर्च पिता सैद्धान्तिक रूप से सन्त पॉल के अनुसार ही विश्वास करते थे कि राज्य एक ईश्वरीय सत्ता है तथा राजा को ईश्वर से शक्ति मिलती है परं राज्य की दैवी सत्ता मानते हुए भी ये आचार्य सरकार को आदम (Adam) के उस आदिम पाप (Original sin) का परिणाम मानते थे जिसके कारण मनुष्य में आसुरी प्रवृत्तियाँ उत्पन्न हुईं और जिनके निरोध के लिए सरकार की स्थापना की गई। इस विचार के फलस्वरूप चर्च को राज्य में अधिक उत्कण्ठ और महत्त्वपूर्ण मानने की प्रवृत्ति बढ़ी और बाद में पोप ने यह दावा करने लगा कि उसके कुछ अधिकार तो इतने पूर्ण हैं कि उनमें सम्राट हस्तक्षेप नहीं कर सकता। धीरे-धीरे स्थिति इतनी बदल गई कि दो पृथक् शासन-सत्ताओं का अस्तित्व माना जाने लगा—चर्च की सत्ता का और सम्राट की सत्ता का दोनों ही सत्ताएँ अपनी-अपनी श्रेष्ठता सिद्ध करने के प्रयत्न में सधेरे-रत हुईं। यह सधेरे अथवा विवाद मध्यकालीन राजनीतिक चिन्तन का एक प्रमुख विषय बना। मध्ययुग में पोप को निम्नर यही प्रयास रहा कि 'राज्य' चर्च के अधीन बना रहे।

(2) सम्पत्ति—चर्च के प्रारम्भिक दिनों में सम्पत्ति के सम्बन्ध में साम्यवादी विचार प्रचलित थे किन्तु शन-शन चर्च-पिता यह स्वीकार करने लगे कि जब तक सम्पत्ति का प्रयोग अपने ईसाई भाइयों के लाभ हेतु किया जाए तब तक व्यक्तिगत सम्पत्ति अधिकार में रखना वैध तथा न्यायोचित है। सन्त एम्ब्रोज ने कहा कि स्वार्थ एवं लोभ के कारण मनुष्य वस्तुओं पर व्यक्तिगत स्वामित्व स्थापित कर लेते हैं। यदि सम्पत्ति का उपयोग मानव-समाज के कल्याण के लिए हो तो उस पर व्यक्तिगत स्वामित्व न्यायसंगत है। सन्त ऑगस्टाइन का विचार था कि ईश्वर ने व्यक्ति पर विश्वास करके उसे सम्पत्ति का स्वामी बनाया है अतः इसका प्रयोग वैध रीति से करना चाहिए।

(3) दासता—दासता के सम्बन्ध में ईसाई आचार्यों ने मिस्रो (Cicero) तथा सन्त पॉल (St Paul) का मार्ग ग्रहण किया। उन्होंने घोषित किया कि प्रकृति ने मनुष्य को स्वतन्त्र बनाया है और सभी मनुष्य प्रकृति में समान हैं परं दास-प्रथा के सम्बन्ध में उनकी मान्यता अलग हो रही। दास-प्रथा के औचित्य को स्वीकार करते हुए उन्होंने केवल येही उपदेश दिया कि स्वामियों का अपने दासों के प्रति व्यवहार बहुत क्षमापूर्ण और उदार होना चाहिए। उन्होंने दास-प्रथा को पोप का दण्ड और इलाज बतलाया। सन्त अम्ब्रोज (St Ambrose), सन्त इसाडोर (St. Isadore) तथा ग्रेगरी (Gregory) ने यद्यपि दास-प्रथा का खण्डन किया, किन्तु वे इस प्रथा से मुक्त होने का कोई उचित साधन नहीं सुझा सके, अतः उन्हें भी इस प्रथा को सहन करना पड़ा।

वास्तव में ईसाई मत का विकास मध्यकालीन राजनीतिक चिन्तन में एक विस्फोट था जिसने चिन्तन की दशा में एक धमकाला दिया।

सन्त अम्ब्रोज (St Ambrose, 340-397 A.D.)

सिक्लीन का यह सन्त ईसाई विचारधारा के निर्माणकारी युग का व्यक्ति था। उसने चौथी शताब्दी के उत्तरार्द्ध में ईसाई चर्च की बढ़ती हुई आत्मचेतना एवं गति को अभिव्यक्त किया। उसने

ऐसे विचारों को व्यक्त किया जो ईसाई विश्वासों के आवश्यक अंश थे और जो चर्च एवं धर्म के सम्बन्धों के विषय में ईसाई विचारधारा के एक अभिन्न अङ्ग बन गए। सन्त अम्ब्रोज ने आध्यात्मिक मामलों में चर्च की स्वतन्त्रता पर बल दिया। उसने स्पष्ट रूप से कहा कि "आध्यात्मिक मामलों में चर्च का सभी ईसाईयों के ऊपर, सम्राट के ऊपर, भी अधिकार है। अन्य किसी की भाँति सम्राट भी चर्च का ही पुत्र है। यह चर्च के अन्दर है, चर्च के ऊपर नहीं।"¹

चर्च की स्वतन्त्रता और नैतिक बल की प्रभुता को प्रतिपादित करने के-किसी अवसर को सम्भवतः सन्त अम्ब्रोज ने हाथ से नहीं जाने दिया। जब सम्राट वलेंटिनियन (Emperor Valentinian) ने-किसी व्यक्ति-पर-मामले का विचार अम्ब्रोज के न्यायालय से हटा कर सम्राट के न्यायालय में भेजने की आज्ञा दी तो अम्ब्रोज ने इसका तीव्र प्रतिवाद करते हुए कहा, "धर्म के विषय में विशयो के लिए यह स्वाभाविक है कि सम्राटों का निर्णय किया करें, न कि सम्राट विशयो का।" उसने एक अन्य अवसर पर सम्राट को लिखा था कि, "कुछ मामलों में सम्राट को हस्तक्षेप करने का कोई अधिकार नहीं है। सम्राट कर ले सकता है, चर्च की भूमि ले सकता है, किन्तु वह भगवान् का मन्दिर या गिरजा नहीं ले सकता। महलों पर सम्राट का स्वामित्व है, चर्च पर विशयो का। जो वस्तु भगवान् की है, वह सम्राट की शक्ति के अधीन नहीं हो सकती।"²

सन्त अम्ब्रोज ने यह कभी नहीं कहा कि नागरिकता का आदेश नहीं मानना चाहिए पर उसने यह अवश्य कहा कि धर्माचार्यों को यह अधिकार और कर्तव्य है कि वे आचारों के सम्बन्ध में लौकिक शासकों का नियमन करते रहें। उसने इस व्यवस्था को न केवल शिक्षा दी बल्कि इसका पालन भी किया। एक अवसर पर उसने सम्राट थियोडोसियस (Emperor Theodosius) की उपस्थिति में यूकारिस्ट (Eucharist) का समारोह करने से इसलिए इन्कार कर दिया कि सम्राट ने थेसालोनिका (Thessalonica) में हत्याकाण्ड करवाया था। अम्ब्रोज ने सम्राट को एक पत्र लिख कर उसके अमानुषिक कार्य के लिए कड़ी निन्दा करते हुए उसे प्रायश्चित्त करने की प्रेरणा दी। सम्राट ने अम्ब्रोज परामर्श-को-स्वीकार-करते-हुए अपनी-राजकीय-पोशाक-उतारी और मिलात्र के गिर्जे में सार्वजनिक रूप से प्रायश्चित्त-किया-।³ वास्तव में यह नैतिक बल की विजय थी और इस कथन का सर्वोत्तम क्रियात्मक प्रदर्शन था कि कुछ विषयों में राज्य को चर्च के सम्मुख नतमस्तक होना चाहिए।

सन्त अम्ब्रोज ने यह कभी नहीं माना कि सम्राट के आदेशों का बलपूर्वक विरोध किया जाए। वह तर्क करने और आग्रह करने के लिए तैयार था लेकिन उसने जनता को विद्रोह करने के लिए कभी प्रेरित नहीं किया। उसने चर्च के अधिकार की रक्षा के लिए भी आध्यात्मिक साधनों का समर्थन किया, प्रतिरोध का नहीं। रसेल ने अम्ब्रोज का मूल्यांकन करते हुए लिखा है, "वह सन्त जेरोम की अपेक्षा घटिया दर्जे का विद्वान् और सन्त ऑगस्टाइन की अपेक्षा घटिया दर्जे का दार्शनिक था। किन्तु चर्च की शक्ति को चतुराई और साहस के साथ सुदृढ़ करने वाले राजनीतिक के रूप में वह प्रथम श्रेणी का व्यक्ति था।"⁴ डनिंग के अनुसार उसने यद्यपि धार्मिक विषयों में चर्च के प्रभुत्व का प्रभावशाली समर्थन किया लेकिन अभी तक उसका क्षेत्र बड़ा सीमित था। अभी राज्य को ही अधिक महत्त्वपूर्ण माना जाता था।⁵

सन्त ऑगस्टाइन (St Augustine, 354-430 A.D.)

इसी समीक्ष्य युग का सबसे महत्त्वपूर्ण ईसाई विचारक अम्ब्रोज का महान् शिष्य सन्त

1 सेवान्डन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 1, पृ. 175

2 Bertrand Russell . History of Western Philosophy, p 360

3 Bertrand Russell , History of Western Philosophy, p 360.

4 Dunning . A History of Political Theories, Part I, p 156.

ऑगस्टाइन था। उसका जन्म 354 ई. में अफ्रीका में टैगस्टे (Tagaste) नामक नगर में हुआ था। उसके पिता का नाम पैट्रिसियस (Patricius) तथा माता का नाम (Monica) था। जीवन के प्रारम्भिक बारह वर्षों तक उसने घर पर ही शिक्षा प्राप्त की। इसके बाद सर्वप्रथम उसे मदीरा (Madaura) नामक एक ग्रामर स्कूल में पढ़ने के लिए भेजा गया। लगभग पाँच वर्ष अध्ययन करने के उपरान्त अलकारशास्त्र (Rhetoric) की शिक्षा प्राप्त करने हेतु वह कार्थेज (Carthage) गया जहाँ पर वह मैनिकियन (Manichaeon) सम्प्रदाय का सदस्य बन गया और लगभग नौ वर्ष तक इसी के चक्कर में फँसा रहा। जब उसे कोई तथ्य नहीं दिखाई दिया तो वह इसकी सदस्यता त्याग कर रोम चला गया जहाँ काफी कठिनाइयों के बाद मिलना में वह अलकारशास्त्र का अध्यापक नियुक्त हुआ। यही उसकी सेंट सन्त अम्ब्रोज से हुई जिसकी शिक्षाओं के फलस्वरूप उसने ईसाई धर्म को स्वीकार कर लिया। तत्पश्चात् सन्त ऑगस्टाइन ने अनेक ग्रन्थों की रचना की जिनमें उसने अपने धार्मिक और आध्यात्मिक विचार प्रकट किए। 400 ई. में उसने सुप्रसिद्ध 'आत्मकथा' (Confessions) का प्रणयन किया और 412-427 ई. तक 'ईश्वर का नगर' (The City of God) नामक अमर ग्रन्थ की रचना की। मध्यकाल के इस महान् राजनीतिक विचारक की मृत्यु 430 ई. में मृत्यु हो गई।

सन्त ऑगस्टाइन का दर्शन—सन्त ऑगस्टाइन का दर्शन मुख्यतः उसके ग्रन्थ 'De Civitate Dei' निहित है जिसका अंग्रेजी अनुदित नाम 'द सिटी ऑफ गॉड' (The City of God) है। ऑगस्टाइन के विचारों के प्रतिष्ठापन के मुख्यतः तीन ध्येय थे—प्रथम, यह स्पष्ट करना कि रोम साम्राज्य का पतन ईसाई धर्म को अपनाने के कारण नहीं हुआ था; द्वितीय, ईसाई सभ को गतिशाली बनाना और उसका राज्य स्थापित करना तथा तृतीय ईसाई धर्म के विरुद्ध लगाए जाने वाले आरोपों का खण्डन करना और उसकी विपक्षियों से रक्षा करना। उसने अपने ग्रन्थ 'दी सिटी ऑफ गॉड' में मुख्यतः इन्हीं उद्देश्यों की पूर्ति के लिए की और प्रसंगवश अपने सभी दार्शनिक विचारों का विकास किया। यह ग्रन्थ 22 खण्डों में विभाजित है जिनमें सन्त के धार्मिक, सामाजिक एवं राजनीतिक सभी प्रकार के विचार निहित हैं। ग्रन्थ की प्रथम 10 पुस्तकों में ईसाई धर्म की पैगम्बरों की आलोचना के विरुद्ध रक्षा की गई है और शेष 12 पुस्तकों में ईश्वर की नगरी के स्वरूप की व्याख्या मिलती है। इस पुस्तक में ऑगस्टाइन ने यह बताने का प्रयत्न किया है कि ईसाईयत रोम को नष्ट किए जाने से नहीं बचा सकी तो कम से कम लोगों के कष्टों को कम करने में उसने अवश्य ही सहायता दी और युद्ध के भयानक कृत्यों को कम करने का प्रयत्न किया। ऑगस्टाइन ने यह भी कहा कि रोम पर आक्रमण ईश्वर की मर्जी से हुआ था, ताकि ईश्वर की नगरी की बुनियाद रखी जा सके। अग्रिम पंक्तियों में सर्वप्रथम ऑगस्टाइन के इस ईश्वरीय नगर की ही चर्चा की गई है।

दो नगरों का सिद्धान्त (सांसारिक नगर तथा ईश्वरीय नगर)—ऑगस्टाइन ने अपने ग्रन्थ में दो प्रकार के नगरों का विवरण दिया है—1. सांसारिक नगर, एवं 2. आध्यात्मिक या ईश्वरीय नगर। उसके अनुसार, "मानव प्रकृति के दो रूप हैं—आत्मा और शरीर। इसलिए मनुष्य इस संसार का नागरिक है और ईश्वरीय नगर का भी। मानव-जीवन का आधारभूत तत्त्व मानव हितों का विभाजन है। मनुष्य के लौकिक हित उसके शरीर से सम्बन्ध रखते हैं। मनुष्य के पारलौकिक हित उसकी आत्मा से सम्बन्ध रखते हैं।" इस तरह ऑगस्टाइन ने यह बताया कि मानव प्रवृत्ति द्विमुखी अर्थात् सांसारिक और आध्यात्मिक दोनों मानव के हित और स्वार्थ सांसारिक तथा आध्यात्मिक दोनों तरह के होते हैं अर्थात् उसमें भौतिक एवं आध्यात्मिक दोनों प्रकार की प्रवृत्तियों का समावेश होता है। इसी कारण मनुष्य सांसारिक तथा ईश्वरीय दोनों नगरों का नागरिक होता है। सांसारिक नगर का नागरिक व्यक्ति जन्म के कारण होता है। सांसारिक नगर का सम्बन्ध शरीर से होता है और ईश्वरीय

नगर का आत्मा से। सांसारिक नगर मनुष्य की यामनाओं पर आधारित है और उसमें ज्ञान का यामन होता है। उसके विपरीत ईश्वरीय नगर में फास्ट का शासन होता है। यह नगर उस समाज की प्रतिबिम्बित करता है जिसका वर्णन बाइबिल में मिलता है। (इस नगर) इसकी मूर्ति सर्वोत्कृष्ट है।

मन्त ऑगस्टाइन के उपरोक्त विचारों पर श्री जी एच सेवान ने बड़ा ही तार्किक विश्लेषण परट किया है जिसे उन्हीं के जवबों में उद्धृत करना उपयुक्त होगा—

“मन्त ऑगस्टाइन ने इन (उपरोक्त) भेद को मानव इतिहास का ज्ञान प्राप्त करने की कुञ्जी मान लिया है। मानव समाज मदैव ही दो समाजों के संघर्ष द्वारा नियन्त्रित होता है। एक श्रेष्ठ-समाज का नगर है। यह मनुष्य की अधोमुखी प्रकृति काम, क्रोध, मद, लोभ, मोह आदि के ऊपर आधारित है। दूसरी ओर ईश्वर का नगर है। वह स्वर्गीय शान्ति और आध्यात्मिक मुक्ति की आशा के ऊपर आधारित है। पहला ज्ञान का राज्य है। इनका इतिहास उन समय से प्रारम्भ होता है जब से ज्ञान ने देवदूतों की अवज्ञा प्रारम्भ कर दी। उनके मूल तत्व अमीरिया और रोम के पैगन साम्राज्यों में विशेष रूप में पाए जाते हैं। दूसरा साम्राज्य ईसा का है। वह पहले राष्ट्र में और फिर बाद में चर्च में तथा ईसाई धर्म की अंगीकृत करने वाले साम्राज्यों में निहित रहा है। इतिहास इन दो समाजों के संघर्ष की नाटकीय कथा है। प्रस्त में विजय ईश्वरीय नगर की ही होगी। शान्ति केवल ईश्वरीय नगर में ही सम्भव है। केवल आध्यात्मिक राज्य ही ईसाई है। रोम के पतन के सम्बन्ध में ऑगस्टाइन की यह व्याख्या है : सभी सांसारिक राज्यों का नाश होना जरूरी है। सांसारिक शक्ति नश्वर और क्षणनगुर है। यह मानव प्रकृति के उन पक्षों पर आधारित है जिनके कारण निश्चित रूप से लड़ाई तथा साम्राज्य-विस्तार की निम्ना उत्पन्न होती है।

6:58

तथापि इन सिद्धान्त की व्याख्या करते समय और विशेष रूप से इन ऐतिहासिक तथ्यों के ऊपर लागू करने समय एक सावधानी की आवश्यकता है। ऑगस्टाइन का यह मन्तव्य नहीं था कि सांसारिक नगर को अथवा ईश्वरीय नगर को वर्तमान मानव संस्थाओं के साथ ठीक ढंग में समीकृत किया जा सकता था। धार्मिक राजनीतिज्ञ जो नास्तिकता के दमन के लिए साम्राज्य की शक्ति का सहारा लेता था, शासन को ज्ञान के राज्य का प्रतिनिधि नहीं बना सकता था। समस्त ईसाईयों की भाँति ऑगस्टाइन का भी यह विश्वास था कि ‘ममस्त’ शक्तियाँ ईश्वर की दी हुई हैं। उसका यह भी विश्वास था कि शासन में बल का प्रयोग पाप के कारण आवश्यक हो जाता है और यह पाप का ईश्वर की ओर से निर्धारित उपचार है। इसी कारण ऑगस्टाइन ने दोनों नगरों को देखने में अलग-अलग नहीं माना। सांसारिक नगर ज्ञान का और सभी दुष्ट मनुष्यों का राज्य है। (स्वर्गीय) नगर इस लोक में और परलोक में मुक्त आत्माओं का समूह है। सांसारिक जीवन में ये दोनों समाज एक-दूसरे से मिले हुए हैं। वे केवल अन्तिम निर्णय के अवसर पर ही अलग-होगे।”

उपरोक्त मन्तव्यों में मन्त ऑगस्टाइन के ईश्वरीय राज्य अथवा नगर और चर्च का पारस्परिक सम्बन्ध कुछ अधिक स्पष्ट रूप से उल्लेखनीय है। ऑगस्टाइन चर्च को ईश्वरीय राज्य का प्रतिनिधि समझता था, ‘ईश्वरीय राज्य’ नहीं। ‘ईश्वरीय राज्य या नगर’ में देवगण और वे स्वर्गीय आत्माएँ भी सम्मिलित हैं जो इस पृथ्वी को छोड़ चुकी हैं अतः इस दृष्टि से चर्च की अपेक्षा ‘ईश्वरीय नगर’ की नदस्यता अधिक व्यापक है। यद्यपि ये दोनों एक रूप नहीं हैं, फिर भी इनमें घनिष्ठ सम्बन्ध है क्योंकि ‘ईश्वरीय राज्य या नगर’ का सदस्य सामान्यतः चर्च की शिक्षाओं का पालन करके ही बना जा सकता है। पुनः ‘ईश्वरीय राज्य’ एक अमूर्त कल्पना है, वह कोई ऐतिहासिक तथ्य नहीं है, ईसाई चर्च को उसका साकार रूप समझा जा सकता है। चर्च और ईश्वरीय राज्य के पारस्परिक सम्बन्ध को फोस्टर ने इस भाँति प्रकट किया है—“चर्च ‘ईश्वरीय नगर’ का बड़ा भाग है जिसमें वे सब सदस्य सम्मिलित

है, जो अभी अपनी विश्व-यात्रा ही कर रहे हैं और जिसमें वे सब (या लगभग सब), जो ईश्वरीय राज्य के सदस्य हैं, गुजर चुके हैं।”¹

ऑगस्टाइन को ‘ईश्वरीय राज्य’ आवश्यक है। यह कभी भी नष्ट नहीं होता। इसके विपरीत सांसारिक राज्य अवश्य ही नश्वर है।

ईश्वरीय नगर की विशेषताएँ (न्याय एवं शान्ति) — सन्त ऑगस्टाइन के ‘ईश्वरीय नगर’ की उपरोक्त व्याख्या से प्रकट है कि इसकी दो प्रमुख विशेषताएँ हैं—(क) धर्म या न्याय, (Justice), एवं (ख) शान्ति (Peace)।

ऑगस्टाइन के मत में धर्म एक ऐसा प्रतिफल है जो व्यक्ति को अपने कर्तव्य-पालन के उपरान्त मिलता है। जो व्यक्ति अपने कर्तव्यों का पालन भली प्रकार करता है वही धर्मज्ञान कहलाता है। ऑगस्टाइन धर्म अथवा न्याय को व्यवस्था (Order) का पर्यायवाची मानता है। उसके अनुसार धर्म या न्याय एक व्यवस्थित एवं अनुशासित जीवन का निर्वाह करने में निहित है। ऑगस्टाइन का यह धर्म-सिद्धान्त किसी काल या स्थान विशेष की सीमाओं से बंधा हुआ नहीं है। वह धर्म का क्षेत्र परिवार, समाज एवं राज्य तक व्यापक बलवान है।

ऑगस्टाइन ने अपने सार्वभौमिक समाज को शान्ति के साम्राज्य का प्रतीक माना है। नगर में शान्ति का साम्राज्य होता है। उसने शान्ति के दो रूप माने हैं—सांसारिक शान्ति और आध्यात्मिक शान्ति। सांसारिक शान्ति से तात्पर्य नियमित ढंग से जीवन का व्यवस्थापन है, अर्थात् सांसारिक व्यवहार में सामंजस्य का होना है, परन्तु आध्यात्मिक शान्ति का लक्ष्य ईश्वर एवं ईश्वर में समायोजन के साथ सामंजस्य स्थापित करना होता है। ऑगस्टाइन की मान्यता है कि आध्यात्मिक शान्ति सांसारिक शान्ति से अवश्य ही उच्च है। सांसारिक शान्ति का क्षेत्र सकुचित है जबकि आध्यात्मिक शान्ति का क्षेत्र विश्व-व्यापक है। सांसारिक शान्ति की प्राप्ति हेतु व्यक्ति को अपने विचार-स्वातन्त्र्य पर ताला-लगाना पड़ता है जबकि आध्यात्मिक शान्ति से वह स्वतः ही क्रियाशील रहता है। सांसारिक वस्तुओं द्वारा शान्ति-प्राप्ति का अनुवर्त प्रयत्न चर्चता रहता है। इससे केवल सांसारिक शान्ति ही प्राप्त नहीं होती बल्कि आध्यात्मिक शान्ति का सुख भी प्राप्त होता है और आत्मा की शुद्धि के बाद ही आत्मिक शुद्धि की प्राप्ति हो सकती है। यह आत्मिक शुद्धि मानव को दिव्यता की ओर अग्रसर करती है। ऑगस्टाइन की शान्ति सम्पूर्ण विश्व की एक ईश्वरीय व्यवस्था है क्योंकि सभी मनुष्य ईश्वर के अधीन हैं।

राज्य तथा सरकार के विषय में ऑगस्टाइन के विचार—सन्त ऑगस्टाइन इस परम्परागत ईसाई विचार को स्वीकार करता है कि राज्य को ईश्वर ने मनुष्य के पास के उपाचार के रूप में स्थापित किया है अतः उसकी आज्ञा का पालन होना चाहिए। मनुष्य की बुरी प्रवृत्तियों के विरोध के लिए ही भगवान् द्वारा इसका निर्माण किया गया है। राजा ईश्वर का प्रतिनिधित्व करता है। किन्तु दैवीय उत्पत्ति वाला न होने पर भी यह शैतान का राज्य है और इसकी सृष्टि का रहस्य यही है कि इसमें रहते हुए नागरिक कर्तव्य-पालन द्वारा अपने-आप की पाप-कालिमा से रक्षा कर सकें। इस तरह ऑगस्टाइन के अनुसार राज्य मनुष्य को पाप से मुक्ति दिव्यता का एक प्रमुख साधन है। ऑगस्टाइन दैवीय उत्पत्ति के कारण राज्य की आज्ञाओं को मानने का समर्थन करते हुए यह मत भी प्रकट करता है कि यदि वे आज्ञाएँ धर्म-विरुद्ध हों तो उनका पालन नहीं होना चाहिए।

यूनानी दार्शनिकों और सिसरो आदि के इस विचार से ऑगस्टाइन ने असहमति प्रकट की है कि ‘राज्य का आधार न्याय है।’ सांसारिक राज्य पर शैतान का स्वाभिव्यक्ति होने से उसमें न्याय नहीं रह सकता। सांसारिक राज्य अन्याय पर प्रतिष्ठित है, अन्य राज्यों के अधिकारों का अपहरण करने वाला है और ईश्वरीय अधिकारों का उल्लंघन करता है। ऑगस्टाइन के अनुसार राज्य गैर-ईसाई भी

विषय पर रोमन कैथोलिक ही नहीं, प्रत्युत प्रोटेस्टेंट भी सन्त ऑगस्टाइन के विचारों से प्रभावित रहे हैं।¹

सन्त ऑगस्टाइन ने शालीमिन तथा आदो महान् (Charlemagne and Otto the Great) के विचारों को आधार प्रदान किया जिसके ऊपर पवित्र रोमन साम्राज्य का भवन बना। उसने सार्वभौमिक सत्ता को मानकर सकीर्ण राज्य सत्ता प्रमुखी सीमा को लांघा। आज का सार्वभौमिक समाज उसके विचारों से विशेष रूप से प्रेरित है। ऑगस्टाइन ने अध्यक्ष रूप से चर्च की श्रेष्ठताओं का वर्णन किया और माथ ही राज्य एवं चर्च में पारस्परिक सहयोग पर बल दिया। वास्तव में रचनात्मक धर्म के इस महान् प्रणेता ने नवीन युग का प्रवर्तन किया। मध्य युग की अनेक परिभाषाएँ दी गई हैं। किन्तु दरअसल उनकी नवीनतम परिभाषा यही है कि "यह ऑगस्टाइन के विचारों के साथ प्रारम्भ होता है और उनकी समाप्ति के साथ ही इसका अन्त हो जाता है।"² ऑगस्टाइन की रचनाएँ और उसके विभिन्न विचार विद्वानों के लिए प्रेरणा के स्रोत बने रहे। विख्यात पोप ग्रेगरी मृत्यु (1073-1085 ई.), इन्नोसैंट तृतीय (1161-1216) तथा बेनीसेफ अष्टम् (1294-1303) ने उसके विचारों का अनुसरण किया। टॉमस एक्वीनास (1225-1274 ई.), दान्ते (1265-1321 ई.), विल्किफ (1327-1384 ई.), एवं ग्रेगियस आदि प्रसिद्ध विचारक बड़ी सीमा तक ऑगस्टाइन के ऋणी हैं। इगोडियस, कोलोना, मार्टिन लूथर एवं अन्य विद्वान् भी किसी न किसी रूप में ऑगस्टाइन के विचारों से प्रभावित हुए थे। 19 वीं शताब्दी में भी ग्लेडस्टोन (Gladstone) ने कहा था कि राज्य की भी आत्मा होती है जो झूठ और सच में अन्तर बताती है। ऑगस्टाइन के प्रभाव को दर्शाते हुए गेटेल (Gettell) ने लिखा है—"ऑगस्टाइन के कार्य का महत्त्व यह था कि उसने चर्च को उसके इतिहास के एक घोर संकट में एक सुनिश्चित और व्यवस्थित विचारधारा प्रदान की, उसके प्रस्तित्व को स्पष्टता और अपूर्वता दिया और उसके उद्देश्य को आत्म-चेतना-मूलक बनाया। जब चर्च ने अपने प्रशासकीय ढाँचे को विकसित करके मौलिक कार्यों की ओर अधिक ध्यान दिया तो उसके शक्ति के उस शिखर पर पहुँचना निश्चित हो गया जिसका प्रतिनिधित्व आगे चलकर पोप ने किया।"³

ग्रेगरी महान्

(Gregory the Great, 540-604 A D)

ग्रेगरी महान् चर्च-पिताओं की कटि में अन्तिम था। मृत अम्ब्रोज और सन्त ऑगस्टाइन ने चर्च की स्वायत्त-स्वाधीनता पर जोर दिया था—पोप-ग्रेगरी महान् ने इस परम्परा को कायम रखा। रोम के बिशप पद की शक्ति और सम्मान को अत्यन्त ऊँचा उठाने का श्रेय पश्चिमी रोमन चर्च के इसी दिग्गज धर्माचार्य को है। रोम के अत्यन्त सम्मानित और सम्पन्न कुल में जन्म लेने तथा कानून में सुशिक्षित होने के कारण आरम्भ में उसे रोम का प्रधान शासक (Prefect) बनने का सौभाग्य मिला। लेकिन अपने पिता की मृत्यु के बाद वह ईसाई साधु हो गया और उनमें अपनी सम्पूर्ण सम्पत्ति और भूमि 7 मठों (Monasteries) को स्थापित करने हेतु दे दी। 590 ई. में वह पोप चुना गया। उस समय इटली एवं पश्चिमी रोमन साम्राज्य की दशा अत्यन्त शोचनीय थी। इटली में लम्बाई लोग उत्पात मचा रहे थे और सम्राटों की दुर्बलता तथा मूर्खों के हमलों के कारण अफ्रीका अराजकता स्थल बना हुआ था। सेक्सन आक्रमणों के कारण इंग्लैण्ड का बुरा हाल था। वहाँ ईसाईयत मिटती-सी जा रही थी। बिशप नैतिक पतन के शिकार हो गए थे। फ्रांस भी उत्तरी एवं दक्षिणी राजाओं का क्रीडास्थल बना हुआ था।

ऐसी विकट घड़ियों में ग्रेगरी 13½ वर्ष तक रोम का कण्ठधार बना रहा। सन्त ग्रेगरी ने लम्बाई के खिलाफ इटली की रक्षा करने में अपूर्व सफलता प्राप्त की। पश्चिमी यूरोप एवं उत्तरी

1 Murray: The History of Political Science from Plato to the Present

2 Gettell: History of Political Thought, p. 103.

अफ्रीका में न्याय तथा सुशासन के समर्थक के रूप में उसकी स्थािति बहुत अधिक फैली। उसके प्रभाव के फलस्वरूप रोमन चर्च की प्रतिष्ठा बढ़ गई।

लौकिक शासकों की दुर्बलता ने ग्रेगरी महान् को इस बात के लिए विवश कर दिया कि वह राजनीतिक शासकों के कर्तव्यों को धारण करे। उसने मध्य इटली का शासन वास्तविक रूप से अपने हाथ में ले लिया तथा अपने पथों द्वारा इटली के पादरियों को धर्म के साथ अनेक लोक-कल्याणकार कार्यों को करने का प्रभावकारी परामर्श दिया। इटली में सम्राट राज्यपाल (Exarch) की प्रेरणा से रावेन्ना के आर्क बिशप ने पहले ग्रेगरी के आदर्शों को नहीं माना लेकिन कुछ समय बाद उसे यह निखना पड़ा—“मैं उस पवित्रतम पोप का विरोध कैसे कर सकता हूँ जो सार्वभौम चर्च को अपनी आज्ञाएं देता है।” वास्तव में ग्रेगरी ने पोप की प्रभुता और सत्ता का क्षेत्र बड़ा ही विशाल और सर्वमान्य बना दिया। ग्रेगरी के हाथ में एक बहुत बड़ी लौकिक एवं धार्मिक शक्ति थी तथापि उसने राज्य की चर्च के अधीन नहीं किया बल्कि राजा-शासक के कर्तव्य का समर्थन किया। सेबाइन का कहना है कि “धर्मचारियों में एकमात्र ग्रेगरी ही ऐसा विचारक है जो राजनैतिक शक्ति के आदेशों का सविनय भाव से पालन करने पर जोर देता है। ग्रेगरी का यह विचार-मालूम-पड़ता है कि दुष्ट शासक की आज्ञा का भी मूक होकर सविनय भाव से पालन करना चाहिए। इस बात को तो अन्य ईसाई लेखक भी स्वीकार कर लेते कि दुष्ट शासक की आज्ञा का पालन होना चाहिए लेकिन वह आज्ञापालन चुपचाप निष्क्रिय भाव से हो, इसको कोई स्वीकार नहीं करता। ग्रेगरी ने अपने ‘Pastoral Rule’ नामक ग्रन्थ में इस बात पर विचार किया है कि बिशप अपने अनुयायियों को किस प्रकार की शिक्षा दे ? इस पुस्तक में इसने यह भी जोर देकर कहा है कि प्रजाजनो को न केवल अपने शासकों की आज्ञाओं का पालन ही करना चाहिए प्रत्युत उन्हें अपने शासकों के जीवन की न तो आलोचना करनी चाहिए न उसके सम्बन्ध में कोई निर्णय ही देना चाहिए।”

“यदि शासकों के कार्य दोषपूर्ण हो तब भी उन्हें मुँह की तलवार से काटना नहीं चाहिए। यदि कभी गलती से जवान-उनकी आलोचना करने लगे तो हृदय-को-पश्चात्ताप-की भावना से तन हो जाना चाहिए ताकि जवान भी अपनी गलती मान ले। यदि जवान अपने ऊपर की शक्ति की आलोचना करती है तो उसे उस ईश्वर के निर्णय से भय खाना चाहिए जिसने उस शक्ति की स्थापित किया है।”

ग्रेगरी के द्वारा प्रतिपादित उपर्युक्त विचार आज की परिस्थितियों में बड़ा ही अस्वाभाविक लगता है। किन्तु शासन की यह पवित्रता का सिद्धान्त तत्कालीन युग की उन घड़ियों में अस्वाभाविक नहीं था जब सम्राटों द्वारा चर्च के नियन्त्रण की अपेक्षा अराजकता एक अधिक बड़े खतरे के रूप में मुँह बांधी थी। फिर भी ग्रेगरी प्रत्येक परिस्थिति में कोरा मूक दार्शनिक बनना स्वीकार नहीं करता। वह उन कार्यों का विरोध करता है—जिन्हें वह अधार्मिक-समझता है—लेकिन वह आज्ञा का पालन करने में मुँह नहीं मोड़ता। “उसका विचार यह प्रतीत होता है कि सम्राट का अवैध कार्य करने का भी अधिकार है बशर्त कि वह निन्दा करने के लिए तैयार हो। शासक की शक्ति ईश्वर की शक्ति है। सम्राट ने बड़ा केवल ईश्वर है और कोई नहीं। शासक के कार्य अन्तिम रूप में ईश्वर तथा उसकी अन्नरात्मा के बीच में है।”

दो तलवारों का सिद्धान्त (The Theory of Two Swords)

यूनानी और रोमन विचारकों ने व्यक्ति के जीवन की एकता पर बल देते हुए भौतिक और प्राध्यात्मिक जीवन को एक-दूसरे से पृथक् नहीं किया था और न ही यह कहा था कि दोनों प्रकार के

जीवन की पूर्णता के लिए दो अलग-अलग ढंग के सामाजिक संगठन होने चाहिए। उनका विचार था कि राज्य प्रत्येक दृष्टि से पूर्ण और पर्याप्त सत्ता है जिसके द्वारा मनुष्य का भौतिक एवं आध्यात्मिक दोनों ही प्रकार का जीवन पूर्ण हो सकता है। ईसाई चर्च की स्थापना से राजनीतिक विचारों के क्षेत्र में एक नई अन्तिम हो गई। चर्च के स्थापकों के युग में ईसाई विचारकों ने एक दोहरे संगठन की आवश्यकता प्रकट की। यह दोहरा संगठन दो प्रकार के मूल्यों की रक्षा के लिए आवश्यक था—लौकिक मूल्यों या हितों के लिए। उन्होंने कहा कि आध्यात्मिक हित और शाश्वत मुक्ति चर्च के विषय हैं और वे धर्माचार्यों की शिक्षा के अन्तर्गत आते हैं। सांसारिक हित अथवा लौकिक हित तथा शान्ति, व्यवस्था और रक्षा नागरिक शासन के विषय हैं और शासकों द्वारा उन उद्देश्यों की पूर्ति का प्रयास किया जाता है। उन्होंने स्पष्ट रूप से कहा कि मनुष्य की दोहरी प्रकृति है और उसका दोहरा जीवन-लक्ष्य है। अपने शारीरिक एवं भौतिक हितों तथा सांसारिक शान्ति एवं समृद्धि का उपभोग करने के लिए मनुष्य को राज्य का शासन स्वीकार करना चाहिए, अपनी आत्मिक उन्नति एवं मोक्ष प्राप्त करने के लिए उसे चर्च के अनुशासन में रहना चाहिए।

स्पष्ट है कि ईसाई विचारकों ने बतलाया कि मनुष्य दो विभिन्न शक्तियों के अधीन है, दो सत्त्वों के अधीन है क्योंकि तलवार शासन-शक्ति की प्रतीक है। इन प्रारम्भिक चर्च पिताओं ने कहा कि प्रथम सत्ता, जो समस्त शक्तियों का स्रोत है एक तलवार सम्राट को दी है और दूसरी पोप को। इससे प्रभु ईसा ने यह प्रदर्शित किया है कि सत्ता में दो प्रकार की सत्ताएँ या शक्तियाँ हैं—राज्य और चर्च। इन दोनों सत्ताओं के मध्य पारस्परिक सहायता का भाव रहना चाहिए किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि यदि चर्च में भ्रष्टाचार आ जाए तो राज-सत्ता हस्तक्षेप करे और यदि अराजकता उत्पन्न हो तो चर्च हस्तक्षेप न करे। वैसे सामान्यतः दोनों क्षेत्राधिकारों को अलग-अलग रहना चाहिए और उन्हें एक-दूसरे की मर्यादा की रक्षा करनी चाहिए। ईसा की इस उक्ति से कि 'लौकिक-विषयों में राजा का एवं आत्मिक विषयों में ईश्वर के आदेश का पालन करो' यह स्पष्ट है कि राज्य और चर्च में किसी प्रकार के संघर्ष की आशंका नहीं की जानी चाहिए और यह विश्वास किया जाना चाहिए कि दोनों में पूर्ण शान्ति और सहयोग रहे।

दो तलवारों अथवा सत्ताओं के उपर्युक्त सिद्धान्त को संत आगस्टाइन के बाद पाँचवीं शताब्दी के अन्त में पोप गिलेशियस प्रथम (Pope Gelasius I, 492-496) ने अत्यन्त प्रभावशाली और कानूनी भाषा में प्रतिपादित किया। उसने इस सिद्धान्त का प्रामाणिक विवेचन प्रस्तुत किया। उसकी धारणा थी कि धर्म-सिद्धान्त के विषय में सम्राट को अपनी इच्छा चर्च के आदेश के अधीन रखनी चाहिए। धार्मिक मामलों में सम्राट का कर्तव्य विषयो से कुछ सीखना है, उन्हें सिखाना नहीं। जहाँ तक सांसारिक विषयों का सम्बन्ध है विषयो को सम्राट द्वारा बनाए हुए कानूनों का पालन करना चाहिए। गिलेशियस ने सम्राट अनस्टेसियस (Anastasius) को जो शब्द लिखे, उनसे उसका मन्तव्य एकदम स्पष्ट हो जाता है—“महान् सम्राट, इस संसार पर दो शक्तियाँ—विशपगण तथा राजाओं का शासन है। इन दोनों में पादरियों का उत्तरदायित्व अधिक भारी है, क्योंकि उन्हें स्वयं राजाओं के कार्यों के लिए भी ईश्वर को हिसाब देना है।” “तुम्हें श्रद्धापूर्वक विशपगण के सामने सिर झुकाना चाहिए, जो धार्मिक विषयों के संचालन के लिए उत्तरदायी हैं, मुक्ति मार्ग पर चलने के लिए तुम्हें उनकी शरण में जाना चाहिए और समस्त धार्मिक स्मार्कों की प्राप्ति तथा प्रशासन में, तुम्हें यह स्वीकार करना चाहिए कि तुम्हारा धर्म आदेश देना नहीं बल्कि उनके आदेशों का पालन करना है।” “ऐसे समस्त विषयों में तुम्हें उनके निर्णय पर निर्भर रहना चाहिए और उनसे अपनी इच्छा का पालन कराने का तुम्हें कोई अधिकार नहीं है। समस्त लौकिक व्यवहार में धर्माधिकारीगण तुम्हारे कानूनों का पालन करते हैं, क्योंकि वे जानते हैं कि तुम्हें अपनी शक्तियाँ ऊपर से मिली हुई हैं।” गिलेशियस ने आग्रह किया कि जहाँ आध्यात्मिक मामलों का सम्बन्ध हो, धर्माचार्यों के लिए धार्मिक अदालतों में, मुकदमा चलना चाहिए, लौकिक अदालतों में नहीं।

सेवाइन का कहना है, कि "इस व्यावहारिक निष्कर्ष के पीछे जो दार्शनिक सिद्धान्त था, वह सन्त ऑगस्टाइन की शिक्षा के अनुसार था। सन्त ऑगस्टाइन के मत से आध्यात्मिक शासन और लौकिक शासन का भेद-ईसाई धर्म का एक आवश्यक अंग था। फलस्वरूप ईसाई धर्म का अनुसरण करने वाले प्रत्येक शासन के लिए यह एक नियम था। आध्यात्मिक और लौकिक सत्ता का एक ही हाथ में सम्मिश्रण ईसाई धर्म के विरुद्ध है। ईसा के अवतार के पूर्व तो यह सम्भवतः विविध-सम्मत हो सकता था, लेकिन अब-यह स्पष्ट रूप से शतानुशतान का कार्य है। मनुष्य की दुर्बलता और प्राकृतिक अभिमान तथा अहंकार को कुचलने के लिए ईसा ने दोनों शक्तियों को अलग-अलग कर दिया था। ईसा मसीह ने स्वयं राजकीय और आध्यात्मिक शक्ति का एक साथ प्रयोग नहीं किया। ईसाई धर्म के अनुसार एक व्यक्ति का एक ही समय में राजा और पादरी होना गैर-कानूनी है। हाँ, यह अवश्य है कि दोनों शक्तियों को एक दूसरे की जरूरत है।"¹

इस तरह स्पष्ट है कि सार रूप में दो तलवारों के सिद्धान्त का अभिप्राय यह है कि सम्पूर्ण मानव जाति एक समाज है, किन्तु उसकी दो प्रकार की (आध्यात्मिक एवं भौतिक) आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए ईश्वर ने दो सत्ताओं का सृजन किया है—एक आध्यात्मिक सत्ता, का और दूसरी लौकिक सत्ता का। दोनों का अपना अलग-अलग क्षेत्र है और अपनी-अपनी क्षेत्र में दोनों स्वतन्त्र हैं; किन्तु दोनों को एक दूसरे की सहायता करनी चाहिए और यह उचित है कि दोनों एक दूसरे के अधिकारों का सम्मान करें। हाँ, असाधारण परिस्थिति में एक सत्ता, दूसरी सत्ता के क्षेत्र में हस्तक्षेप कर सकती है।

मध्य युग में अनेक शताब्दियों तक इस सिद्धान्त की स्थिति इसी रूप में बनी रही और राज्य तथा चर्च में कोई पारस्परिक संघर्ष नहीं हुए किन्तु शनै-शनै, राज्य और चर्च के प्रति दोहरी निष्ठा के कारखाने अनेक विवाद उत्पन्न होने लगे। ग्यारहवीं शताब्दी के उत्तर-काल में पवित्र रोमन सम्राट हेनरी चतुर्थ और पोप ग्रेगरी सप्तम के मध्य अनेक विवाद उत्पन्न हो गए, जिनके मूल में दो तलवारों का सिद्धान्त ही था। चूंकि चर्च और राज्य दोनों एक ही समाज पर शासन करते थे, और दोनों के क्षेत्र पूर्णतः सुरक्षित नहीं थे, इसलिए झगड़े अनिवार्य हो गए। झगड़ा विशपो की नियुक्ति को लेकर हुआ। पहले से ही विशपो की नियुक्ति लौकिक शासक करते आए थे। विशपों लोग चर्च की भूमि का प्रबन्ध किया करते थे। उनकी स्थिति राजा के सामन्तों के बराबर समझी जाती थी लेकिन ग्रेगरी सप्तम ने यह मत स्थिर किया कि चर्च एक स्वतन्त्र संस्था है, अतः विशपो की नियुक्ति भी पोप द्वारा ही होनी चाहिए। यह विवाद अपनी चरम सीमा पर पहुँच गया—इतना कि पोप ने पवित्र रोमन सम्राट को ईसाई समाज से बहिष्कृत कर दिया और उसके ईसाई न रहने की घोषणा भी कर दी।

इस स्थिति का बड़ा ही अनर्थकारी परिणाम हुआ। सारी प्रजा ईसाई धर्म को मानने वाली थी, लेकिन अब वह गैर-ईसाई सम्राट की आज्ञाओं का पालन करने के लिए बाध्य नहीं थी। अब यदि वह ईसाई धर्म से बहिष्कृत सम्राट के आदेशों की अवहेलना कर देती तो भी इसे पाप नहीं समझा जाता। सम्राट ने इस स्थिति का विरोध किया और यह घोषणा की कि "मुझे मेरी सत्ता ईश्वर से मिली है, इसलिए मैं स्वतन्त्र हूँ। पोप मेरे अधिकार क्षेत्र में हस्तक्षेप नहीं कर सकता।"

राज्य और चर्च के मध्य विवाद बढ़ता ही गया। चूंकि पोप आध्यात्मिक जीवन का नियामक था, अतः वह सम्राट को उसके अवैध कार्यों के लिए धार्मिक दण्ड दे सकता था। इस अधिकार की आड़ लेकर पोप के समर्थकों ने एक कदम और आगे बढ़ाया। उन्होंने यह सिद्ध करने की कोशिश की कि राजा की सत्ता का अन्तिम स्रोत चर्च है और दोनों तलवारें वास्तव में चर्च की ही हैं। उन्होंने कहा कि चर्च ने ही अपनी तलवार (शक्ति) राज्य को अपनी ओर से प्रयोग करने के निमित्त दे रखी है जिसे जब चाहे तब वह राज्य से पुनः वापिस ले सकता है। पोप के अनुयायियों ने यह भी घोषणा की कि चर्च की सम्पत्ति राज्य के अधिकार क्षेत्र में नहीं है। जब फ्रांस के राजा ने चर्च की सम्पत्ति पर कर लगाना चाहा तो पोप के समर्थकों ने न केवल उपर्युक्त मत ही प्रकट किया, बल्कि यह भी कहा कि राजा की सम्पत्ति पर भी पोप का पूरा-पूरा अधिकार है और राजा द्वारा उसका प्रयोग करने के लिए

पोप की स्वीकृति प्राप्त करना आवश्यक है। - इस विवाद में और बाद में जाकर अवारिया के लुई एवं पोप के मध्य उठने वाले विवाद के दौरान राज्य की ओर से यह तर्क उपस्थित किया गया कि चर्च का सम्बन्ध केवल आध्यात्मिक जीवन से है अतः उसे केवल धर्म सम्बन्धी कार्यों तक ही अपने अधिकारों का प्रयोग करना चाहिए। इस सिद्धान्त का सर्वोत्तम प्रतिपादन ग्रिगोरियस पापे ने किया, जिसकी चर्चा आगे यथास्थान की जाएगी।

वास्तव में दो तलवारों के सिद्धान्त ने मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन पर तो गहरा प्रभाव डाला ही, लेकिन यूरोप की राजनीतिक विशेषताओं को निर्धारित करने में भी बड़ा योग दिया। "मध्य युग में मुख्य प्रश्न—दोनों सत्ताओं के—आपसी सम्बन्ध का था लेकिन इसका प्रभाव मुदूर व्यापी हुआ। आध्यात्मिक स्वतन्त्रता के विश्वास और आध्यात्मिक स्वतन्त्रता के अधिकार ने ही आधुनिक काल के व्यक्ति-अधिकार और व्यक्ति-स्वातन्त्र्य के विचारों को जन्म दिया।" **ईसाईयत की देन**

(The Contribution of Christianity)

(1) पाश्चात्य विचार एवं संस्कृति को ईसाईयत की प्रमुखतम देन यह है कि इसने मनुष्य के भौतिक एवं आध्यात्मिक हितों में एक स्पष्ट विभाजन किया है। इसके अनुसार मनुष्य का दो तत्वों से निर्माण हुआ है—शरीर और आत्मा। शरीर का हित आत्मा के हित से भिन्न होता है। शरीर के रूप में मनुष्य—इन्द्रिय सुख, सांसारिक शक्ति एवं समृद्धि आदि की कामना करता है। आत्मा के रूप में वह पाप से मुक्ति और मोक्ष की प्राप्ति चाहता है। प्रथम को वह भौतिक अथवा लौकिक समाज का सदस्य होकर एवं उसके आदेशों का पालन करके प्राप्त कर सकता है, जबकि दूसरे को ईसाई चर्च की सदस्यता एवं ईश्वर की अनुकम्पा द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है। यद्यपि दोनों के प्रति निष्ठा रखना व्यक्ति का कर्तव्य है, किन्तु कभी-कभी भक्ति और राज्य-भक्ति में संघर्ष की स्थिति हो जाती है। ऐसे संघर्ष में चर्च की भक्ति अथवा पारलौकिक हित का स्थान प्रथम होना चाहिए। सार यह है कि "रोमन साम्राज्य के केन्द्र-बिन्दु पर ही एक दैविक चर्च की स्थापना करके ईसाई धर्म ने एक नई बात उत्पन्न की। उसने एक ऐसे और सर्वथा नवीन समाज की धारणा को जन्म दिया जो राज्य के सामने खड़ा हुआ उससे स्वतन्त्र रहकर कार्य करने का दावा कर रहा था।"

(2) ईसाईयत ने जीवन के आध्यात्मिक मूल्यों की प्राप्ति को राज्य के कार्य-क्षेत्र से पृथक् कर दिया। ईसाईयत ने राज्य के कार्य-क्षेत्र को सीमित करते हुए कहा कि उसका कार्य केवल लौकिक या भौतिक कार्यकलापों की देखभाल करना है, मनुष्य की आत्मिक उत्थिति से उसका कोई सम्बन्ध नहीं है। इस क्षेत्र में उसकी सहायता के लिए धर्म है।

(3) ईसाईयत ने मानव के भौतिक हितों की अपेक्षा उसके आत्मिक कल्याण पर अधिक महत्त्व देते हुए यह शिक्षा दी कि आध्यात्मिक हितों की प्राप्ति किए बिना जीवन को शुभ नहीं कहा जा सकता।

(4) परमात्मा के पितृत्व और मनुष्य के भ्रातृत्व के अपने सिद्धान्त द्वारा ईसाईयत ने मानव-समानता के स्टोइक सिद्धान्त को साकार रूप दिया। उसने मनुष्य के व्यक्तित्व का सम्मान करने का सन्देश देते हुए मांग की कि उसे साध्य समझा जाना चाहिए, साधन नहीं। ईसाईयत का प्रेम-सिद्धान्त स्टोइकवाद तथा मानवतावाद दोनों का अतिक्रमण कर गया। उसका कल्याणशील तथा समता-प्रधान दृष्टिकोण सभी से पाश्चात्य संस्कृति का एक अभिन्न भाग बना हुआ है।

अन्ततः सेवान् के शब्दों में कहा जा सकता है कि, "ईसाई चर्च का एक ऐसी संस्था के रूप में जिसे मनुष्य के आत्मिक विषयों के ऊपर राज्य से स्वतन्त्र रहकर शासन करने का अधिकार है, अभ्युदय होना पाश्चात्य यूरोप के इतिहास में, राजनीति और राजनीतिक दर्शनों के दृष्टिकोण से, एक क्रांतिकारी घटना थी।"

मध्यकालीन राजनीतिक चिन्तन : इसकी पृष्ठभूमि और विशेषताएँ; चर्च एवं राज्य

(Medieval Political Thought : Its
Background and Chief Features;
The Church and the State)

मध्यकालीन राजनीतिक चिन्तन की पृष्ठभूमि (The General Background of Medieval Political Thought)

रोमन साम्राज्य की गीतों पर यूरोपीय इतिहास में जिस नवीन ग्रन्थाय का प्रारम्भ हुआ, राजनीतिक विचार की दृष्टि में उसे मध्य युग (Medieval Period) कहा जाता है। मध्यकाल के प्रारम्भ होने की तिथि विवादास्पद है। यहाँ हमारे लिए इतना जानना काफी है कि प्राचीनकाल के अन्त और मध्यकाल के प्रारम्भ की सूचना देने वाली घटना जर्मन एब न्यूटन जातियों की पश्चिमी रोमन साम्राज्य पर विजय है। मध्ययुग के 'प्रारम्भ' की अनिश्चितता के समान ही उसके 'अन्त' का भी ठीक-ठीक निश्चय नहीं हो पाया है, क्योंकि इस युग की भिन्न-भिन्न देशों में भिन्न-भिन्न समय पर समाप्ति हुई थी। फिर भी राजनीतिक विचार की दृष्टि से इसका अन्त सामान्यतः मैकियावेली (1469-1527) के साथ माना जाता है। मैकियावेली को राजदर्शन के विद्वान् मध्यकाल के अन्तिम और आधुनिक काल के प्रथम राजनीतिक विचारक की दृष्टि से स्वीकार करते हैं। ईसा के जन्म से मैकियावेली तक फैला हुआ लगभग 1500 वर्ष के इस युग का राजदर्शन के इतिहास में अपना विशेष महत्त्व है। प्रस्तुत प्रसंग में सर्वप्रथम हम उन प्रधान तत्त्वों का उल्लेख करेंगे जिन्होंने मध्ययुगीन राजनीतिक विचारों पर अपना प्रभाव डाला। ये तत्त्व निम्नलिखित थे—

1. न्यूटन (जर्मन) जातियों के विचार।
2. सामन्तवाद।
3. पोंप की शक्ति का विकास।
4. पवित्र रोमन साम्राज्य।
5. राष्ट्रीयता की भावना का अभ्युदय।

1. न्यूटन (जर्मन) जातियों के राजनीतिक विचार (The Political Ideas of the Teutonic People)

दुर्दान्त न्यूटन जाति ने न केवल अस्त होते हुए रोमन साम्राज्य के सूर्य को पूर्णतः अस्त कर दिया बल्कि पाश्चात्य जगत् को नवीन राजनीतिक विचार भी प्रदान किए। न्यूटन जाति अपने साथ जो कुछ लाई और रोमनों से उसे जो कुछ उत्तराधिकार में मिला, उन दोनों की परस्पर क्रिया-प्रतिक्रिया के कारण ही उस सामन्तवाद का जन्म हुआ जिसका वर्णन हम आगे करेंगे। रोमन साम्राज्य को पदाक्रान्त करने

के बाद द्यूटन जातियों ने जहाँ-कहीं भी शासन-सत्ता स्थापित की वही ये अपनी राजनीतिक परम्परा और संस्थाएँ लेते गए। इन द्यूटन जातियों में प्रमुख फ्रैंक, सैक्सन, एंगल तथा जूट, श्लैमन तथा वर्मेण्डियन, वडाल, सुएव तथा लम्बार्ड जातियाँ थी। पाश्चात्य यूरोप में जो वर्तमान राज्य पाए जाते हैं, उनमें से अधिकांश के निर्माण में इन्हीं जातियों का विशेष भाग रहा है और आज भी इन पर उनके राजनीतिक विचारों की स्पष्ट छाप परिलक्षित है।

- द्यूटन-जातियों ने, जिन प्रमुख राजनीतिक विचारों को पुष्पित किया वे संक्षेप में निम्नलिखित हैं—

(1) वैयक्तिक स्वतन्त्रता—द्यूटन (जर्मन) लोग राज्य की तुलना में व्यक्ति को गौरवपूर्ण स्थान प्रदान करते थे। इसका मुख्य कारण यह था कि लोग योद्धा थे और उनके लिए यह सम्भव नहीं था कि वे व्यक्ति की शौर्य-भावना का अनादर करें। आडम्बर के शब्दों में, “उनके हृदय में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता और राज्य की तुलना में व्यक्ति के मूल्य और महत्त्व का बहुत बड़ा सम्मान था।” वैयक्तिक महत्त्व का यह भाव उनकी न्याय-व्यवस्था में भी स्पष्टतः अभिव्यक्त होता था। वे अपराधी को सजा देने का कार्य राज्य का नहीं मानते थे। वे अपराधी को उस व्यक्ति को सौंप देते थे जिसके प्रति अपराध किया गया हो। इस तरह केवल वही व्यक्ति अपराधी को दण्ड देता था जिसे क्षति पहुँचती थी। यह विचार उस समय भी प्रचलित रहा जब अपराधी को दण्ड देना राज्य का धर्म माना गया, अर्थात् द्यूटनों ने अपराधियों को दण्डित करने का कार्य अपने हाथों में ले लिया। उस समय भी अपराधी को दण्ड दिए जाने वाले अर्थदण्ड का एक अंश उस व्यक्ति को दिया जाता था जिसे अपराधी ने पीड़ित या क्षतिग्रस्त किया हो।

द्यूटन जातियों की समस्त प्रारम्भिक सरकारों में लोकतन्त्र के तत्त्व मौजूद थे। सामाजिक जीवन की इकाई व्यक्ति था, राज्य नहीं। ईसाईयत भी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता और व्यक्ति के मूल्य पर बल देती थी। अतः उस समय यह आशा करना स्वाभाविक था कि इन दोनों विचारधाराओं में ताल-मेल बैठ जाएगा। लेकिन यह आशा फलीभूत नहीं हुई क्योंकि व्यक्ति के महत्त्व और मूल्य के विचार आधुनिक जनक रूप से शीघ्र ही लुप्त हो गए। मध्ययुग के नियम, श्रेणी, समुदाय अथवा धार्मिक सभ की सदस्यता ने व्यक्ति के स्वतन्त्र अस्तित्व को समाप्त कर दिया, परन्तु फिर भी सामन्ती व्यवस्था के राजनीतिक संगठन में व्यक्तिगत अधिकारों को कुछ अंशों तक सुरक्षित रहने का सौभाग्य मिला। इस तरह व्यक्ति की महत्ता के विचार का समूल लोप नहीं हो पाया। ‘पुनरुत्थान’ (Renaissance) तथा ‘सुधार’ (Reformation) के दो महान् आन्दोलनों से व्यक्ति के विचारों को पुनर्जीवन मिला। फलस्वरूप यह सिद्धान्त आधुनिक युग तक आ पहुँचा।

(2) प्रतिनिधि शासन-प्रणाली का विचार—यूरोप में प्रतिनिधि शासन-प्रणाली (Representative Government) के विचारों को भी पुष्पित करने का श्रेय भी वास्तव में द्यूटन जाति को ही है। प्रारम्भ में द्यूटन लोगों में दो प्रकार की सभाएँ थी—राष्ट्रीय सभा और स्थानीय प्रतिनिधि सभा। राष्ट्रीय सभा में जन-जाति के समस्त स्वतन्त्र सदस्य होते थे। यह सभा मुखियाओं का निर्वाचन करती थी, अपने सम्मुख पेश किए गए प्रस्तावों पर निर्णय देती थी और कभी-कभी विशेष मुकदमों की सुनवाई तथा उन पर निर्णय देने का कार्य भी करती थी। किन्तु राजतन्त्रों के स्थापित होने पर इस सभा का लोप हो गया। स्थानीय प्रशासन के क्षेत्र में, स्थानीय क्षेत्रों में, स्थानीय प्रतिनिधि सभाएँ होती थी। ये सभाएँ स्थानीय प्रश्नों को विचार तथा विवादों का निर्णय करती थी। ये संस्थाएँ यूरोप में मध्ययुग के अन्त तक मौजूद रही। पुनरुदित रोमन कानून के ऊपर आधारित एक नवीन न्याय प्रणाली ने इन्हें समाप्त कर दिया, किन्तु स्थानीय प्रतिनिधि-सभाओं का विचार विद्यमान रहा। इंग्लैंड में लोकसभा का विकास इसी प्रकार की सभाओं का आदर्श लेकर हुआ। परिवर्तन केवल इतना ही किया गया कि स्थानीय प्रतिनिधित्व के सिद्धान्त को सम्पूर्ण राष्ट्र की लोकसभा के लिए स्वीकार किया

गया। द्यूटनो की स्थानीय प्रतिनिधि सभाओं ने ही जिला (Borough)-और ग्राम (Country) परिषद् जैसी स्थानीय-संस्थाओं की स्थापना के लिए आधार प्रदान किया।

(3) वैध शासन—जर्मन जातियों में प्रारम्भ में राजा के निर्वाचन की व्यवस्था थी। बाद में यह पद वशानुगत बन गया तथापि सिद्धान्तिक रूप से राजा के चुनाव के विचार को स्वीकार किया जाता रहा। अनेक शताब्दियों तक सम्राट का निर्वाचन मण्डल द्वारा होता रहा। फ्रांस और इंग्लैंड में राजतन्त्रात्मक शासन होने पर भी यह विचार बना रहा कि जनता राजा को अपना कर्तव्य पालन न करने पर हटा सकती है। 1688 की क्रान्ति तथा हेनोवर वंश के सिंहासनारूढ होने पर यह सिद्धान्त स्पष्ट रूप से स्थापित हो गया कि जनता के प्रतिनिधियों को सिंहासन प्रदान करने का अधिकार है। इस प्रकार नाममात्र का राजतन्त्र वास्तव में गणतन्त्र में परिवर्तित हो गया। स्पष्ट है कि निर्वाचित राजतन्त्र के द्यूटोनिक सिद्धान्त ने वर्तमान वैध शासन प्रणाली के सिद्धान्त को विकसित करने में बड़ा सहयोग दिया।

(4) कानून का विचार—द्यूटन लोगो की मान्यता थी कि कानून का निर्माण अथवा सशोधन सम्पूर्ण जनता की इच्छा से होता है, अतः जनता की सहमति से ही लागू किया जाना चाहिए। व्यक्ति को कानूनी अधिकार केवल व्यक्ति होने के नाते प्राप्त हैं न कि राज्य का सदस्य होने के नाते। कानून सम्बन्धी यह धारणा रोमन कानून की धारणा से भिन्न थी। रोमन साम्राज्य में कानूनों-निर्माण की शक्ति जनता में निहित न होकर सम्राट में केन्द्रित थी। रोमन कानून का आधार क्षेत्रीय था जिसे साम्राज्य के अधीन सब लोगो पर लागू किया जाता था द्यूटोनिक कानून का आधार वैयक्तिक था। द्यूटन कानून प्रणाली में प्रत्येक व्यक्ति को यह अधिकार था कि वह अपने कानून के आधार पर न्याय प्राप्त करे। द्यूटन अथवा जर्मन जाति कानून को एक कबीले विशेष की वस्तु मानती थी। कानून कबीले विशेष का एकता-सूत्र था जो कबीले के साथ-साथ भ्रमण करता था। वास्तव में द्यूटन कानून रीति-रिवाजों पर आधारित होता था। राजा प्रायः प्रचलित रीति-रिवाजों को सहिताबद्ध कराके उन्हें कानून का रूप देता था और स्वयं को उनसे बँधा हुआ अनुभव करता था। वह अपनी इच्छा से किसी कानून में परिवर्तन नहीं करता था। द्यूटन शासन में कानून का पता लगाना, उसकी परिभाषा और उद्घोषणा करना न्यायालयों का कार्य था, जो स्थानीय सार्वजनिक सभाएँ होती थीं।

जब द्यूटन लोग रोम में बस गए तो वे रोमन कानून के अधीनस्थ नहीं हुए बल्कि उन्होंने अपने कानून और उसके अनुसार शासित होने के अधिकार को बनाए रखा। उन्होंने यूरोप में यह विचार सुदृढ़ किया कि कानून का मुख्य आधार जनता में प्रचलित रीति-रिवाज है और कानून का अन्तिम स्रोत जनता है। उन्होंने वैयक्तिक कानून के विचार भी पुष्ट किए।

इस तरह हमने देखा कि प्रतिनिधि स्थानीय सभाएँ, निर्वाचित राजतन्त्र तथा एक सामान्य कानून की प्रणाली—ये तीन लोकतन्त्री संस्थाएँ द्यूटन जाति द्वारा संसार को दी गईं, जिन्होंने यूरोप में स्वतन्त्र सांविधानिक शासन के भावी विकास पर गहरा प्रभाव डाला।

2. सामन्तवाद

(Feudalism)

मध्ययुगीन राजनीतिक विचारों पर प्रभाव डालने वाला दूसरा प्रधान तत्त्व सामन्तवाद था। यह प्राचीन रोमन व्यवस्था और नवीन द्यूटोनिक संस्थाओं की एक-दूसरे के ऊपर क्रिया-प्रतिक्रिया का परिणाम था। सेबाइन के अनुसार, “सामन्तवादी संस्थान मध्ययुग पर उतने ही पूर्ण रूप से छाए हुए थे जितने नगर-राज्य प्राचीन काल पर।”

सामन्त प्रथा ने केवल यूरोप के सामाजिक जीवन को ही प्रभावित नहीं किया, बल्कि जापान, भारत आदि देशों में भी खूब विकसित हुई। चार्लेमेन (Charlemane) द्वारा स्थापित रोमन साम्राज्य की समाप्ति पर जो अराजकता-पंदा हुई उसमें 9वीं से लगभग 13वीं शताब्दी तक सामन्तवाद विकसित होता रहा। इसके बाद व्यापार की उन्नति के कारण यह पतन की ओर बढ़ चला। वस्तुतः जब यूरोप

मे किसी सर्वमान्य सत्ता का अभाव था तब सामन्ती प्रथा ने शान्ति बनाए रखने और जन-जीवन का सुरक्षित करने का महत्त्वपूर्ण कार्य किया। सी. एफ स्ट्रांग के शब्दों में, "सामन्तवाद एक प्रकार का मध्यकालीन संविधानवाद था, क्योंकि यह कुछ हद 'सामाजिक और राजनीतिक संगठन के साधारणतः स्वीकृत' रूप में व्यवस्थित था। इसका मूल लक्षण भूमि का छोटी इकाइयों में विभाजन था, जिसका सामन्त सिद्धान्त यह था—प्रत्येक व्यक्ति का एक स्वामी होना चाहिए।"

सामन्तवाद का विकास पूर्व-मध्यकालीन युग की अव्यवस्था और अधुनिक राज्य की व्यवस्था की मध्यवर्ती खाई को पाटने के लिए एक अनिवार्य पुल के रूप में हुआ था। यह शासन-प्रणाली कहीं-कहीं राजतन्त्र में (उदाहरणार्थ इंग्लैंड में) परिवर्तित हो गई। पहले स्वेच्छाचारी राजतन्त्र और फिर वैधानिक राजतन्त्र की स्थापना हुई। केन्द्रीयकरण के सबसे बड़े प्रयत्न यूरोप के पश्चिमी छोर में हुए—विशेषकर इंग्लैंड एवं फ्रांस में। कुछ प्रयत्न स्पेन में भी हुए। राजाओं द्वारा विशाल सामन्तिक जमीनों को नियन्त्रित और समाप्त करके अपने हाथों में शक्ति का केन्द्रीयकरण करने की नीति के प्रभावशील प्रयत्न ग्यारहवीं शताब्दी से अपनाए गए।

सामन्तवादी पिरामिडाकार संगठन में शीर्ष पर राजा का स्थान था और उसके नीचे प्रधान सामन्त, उप-सामन्त आदि होते थे। प्रधान सामन्तों में ड्यूक काउन्ट, मार्ग्वे, आर्कबिशप, बिशप आदि उच्च पदासीन व्यक्ति थे। ये अपनी अधिकांश भूमि को, उन्हीं शर्तों के आधार पर काउन्ट, बाई-काउन्ट आदि उप-सामन्तों (Sub-Vassals) में बाँट देते थे जिन शर्तों पर राजा उन्हें अपनी भूमि विभाजित करता था। ये उप-सामन्त भी इसी प्रकार की शर्तों पर अपनी भूमि, नाइट्स कहलाने वाले छोटे सामन्तों में विभाजित कर देते थे।

इस प्रकार सामन्तवाद के प्रमुखतः दो प्रचलित रूप थे—एक राजनीतिक, दूसरा आर्थिक। ये दोनों रूप अलग-अलग होते हुए भी अपनी परिपक्व अवस्था में एकीकृत हो गए। राजनीतिक सामन्तवाद विवेन्डीकरण के रूप में प्रकट हुआ जिसके अन्तर्गत सुरक्षा, न्याय, सैनिक शक्ति की व्यवस्था आदि के महत्त्वपूर्ण कार्य राजा नहीं बल्कि उसके सामन्त करते थे। सामन्तवाद के इस शिखरोन्मुखी (Hierarchy) रूप में व्यक्ति अपने से ऊपर वाले स्वामियों के और ये स्वामी अपने से उच्चतर स्वामियों के अधीनस्थ थे। इस क्रम के अन्त में उच्चतम स्वामी राजा का सेवक होता था। सामन्तवादी व्यवस्था में राजा का जनता से कोई प्रत्यक्ष सम्बन्ध नहीं होता था, जनता की स्थिति सेवक की-सी थी जिसका प्रमुख कार्य अपने उच्च अधिकारी के आदेशों का पालन करना था। आर्थिक सामन्तवाद का अर्थ भूमि अधिकरण (Land Tenure) की ऐसी प्रणाली से था जिसके अन्तर्गत भूमि जोतने वाले उस भूमि को किसी दूसरे से जागीर (Fief) के रूप में प्राप्त करते थे। वे उस भूमि के वास्तविक स्वामी नहीं होते थे किन्तु उनके हित वैसे ही होते थे जैसे स्वामियों के थे। जब तक भूमिधर और शर्तों और कर्तव्यों का पालन करते थे तब तक भूमि पर उनका अधिकार बना रहता था, अन्यथा भूमि उनसे वापिस छीनी जाकर दूसरों को दे दी जाती थी। शर्तों का पालन किये जाने पर भूमिधरों से भूमि का अधिकार उनके उत्तराधिकारियों को हस्तान्तरित कर दिया जाता था। वैसे भूमि का सर्वोच्च स्वामी राजा होता था जो अपने प्रत्यक्ष अभिवेक्षण में स्वयं सम्पूर्ण भूमि पर खेती कराने में असमर्थ होने से भूमि को अनेक टुकड़ों में विभक्त करके बहुत से व्यक्तियों (सामन्तों आदि) में बाँट देता था। ये सामन्त उन्हीं शर्तों पर अपने से छोटे उप-सामन्तों और ये उप-सामन्त अपने से भी छोटे अन्य व्यक्तियों में उन्हीं शर्तों पर भूमि विभाजित कर देते थे। इस तरह भू-खण्डों के विभाग, उप-विभाग होते चले जाते थे।

साम्राट तथा सामन्त का सम्बन्ध

सामन्तवादी प्रथा में राजा या अधिपति और उसके सामन्तों का सम्बन्ध बराबर का नहीं था। सामन्त को अधिपति अर्थात् राजा या सम्राट के प्रति निष्ठावान रहना पड़ता था और उसकी आज्ञा भी माननी पड़ती थी। सामन्त का कर्तव्य था कि वह आवश्यकतानुसार अधिपति की सैनिक सेवा

गरे। वह अधिपति के दरबार में राजिर होना था और उसे अधिपति को भेंट देनी पड़ती थी। उन्हे अनेक प्रकार के भुगतान करने पड़ते थे। उसने ये विशिष्ट कर्तव्य निश्चित और सीमित थे। उदाहरणार्थ यह तय था कि किस-सामन्त को कितनी और किस प्रकार की सैनिक सेवा करनी है? अधिपति को भी अपने सामन्तों की मद्दयता और रक्षा करनी पड़ती थी। वह उन आचारो अथवा चार्टरों का पालन करता था जो सामन्तों के अधिकारों और सुविधाओं की व्याख्या करते थे।

सैद्धान्तिक रूप से सामन्त अपनी काश्त को छोड़कर अधिपति के प्रति अपनी पराधीनता में मुक्ति पा सकते थे लेकिन, व्यवहार में प्रायः बहुत ही कम होता था। यदि अधिपति सामन्त को उसके अधिकारों से वंचित करता तो सामन्त जमीन को अपने अधिकारों में रखते हुए अपने दायित्वों को निभाने में इन्कार कर सकता था। सेवान् के शब्दों में वस्तुतः "एक सामन्ती व्यवस्था में पारम्परिकता ऐच्छिक कार्य-सम्पादन और गमित नविदा एक ऐसा भाव था जो आधुनिक राजनीतिक सम्बन्धों में पूरी तरह लुप्त हो गया है। यह स्थिति कुछ ऐसी थी कि जब तक नागरिक की स्वतन्त्रताएँ मान्य न हों, वह एक निश्चित सीमा से आगे कर देना प्रसन्नोत्तर कर दे, निश्चित समय से परे सैनिक सेवा न करे या दोनों चीजों में इन्कार कर दे। इन दृष्टि से राजा की स्थिति सिद्धान्त में तो दुर्बल थी ही, वह व्यवहार में दुगुनी कमजोर थी। सामन्ती राजतन्त्र आधुनिक राज्य की तुलना में बहुत अधिक विवेन्द्रित प्रतीत होता है। दूसरी ओर सामन्ती भूमि व्यवस्था के अन्तर्गत कभी-कभी राजा या विशेष रूप से कोई परिवार वेदगुली जैसे विधिवुक्त उपायों द्वारा अपनी शक्ति में वृद्धि कर सकता था। फ्रांस के कैपेटियन वंश (Capetian Dynasty) की शक्ति स्वयं सामन्त के क्रियान्वयन के कारण ही शीघ्र ही बढ़ गई थी।"¹

सामन्ती दरबार (The Feudal Court)

अधिपति और उसके सामन्तों का दरबार एक विशिष्ट सामन्ती संस्था थी। यह ऐसी परिषद् थी जो सामन्ती-व्यवस्था के विभिन्न विवादों का निर्णय करती थी। अधिपति अथवा सामन्त जब कभी यह अनुभव करते थे कि उनके अधिकार का अतिक्रमण हुआ है तो वे दरबार के अन्य सदस्यों से उचित निर्णय की अपील करते थे। वह युग ऐसा था जब चार्टरों और परम्परागत अधिकारों की कठोरतापूर्वक रक्षा की जाती थी। ऐसा नहीं था कि राजा या अधिपति अपनी इच्छानुसार ही निर्णय कर ले।

सामन्ती दरबार सैद्धान्तिक रूप से प्रत्येक सामन्त को गारन्टी देता था कि विशेष करारों या चार्टरों और कानून के अनुसार उसके मामले की सुनवाई की जाएगी। दरबार द्वारा किए जाने वाले प्रत्येक निर्णय को दरबार के सदस्यों की सम्मिलित शक्ति द्वारा लागू किया जाता था। जहाँ अधिकांशतः निर्णय सामन्तों के विवादों के सम्बन्ध में दिए जाते थे, वहाँ कुछ मामलों में निर्णय राजा के विरुद्ध भी हो जाते थे। मैग्नाकार्टा की 61वीं धारा में राजा जॉन (John) के 25 बैरनों की एक समिति को चार्टर लागू करने का अधिकार दिया गया था। "यह समिति राजा के ऊपर आरोपित विवशता को वैध रूप देने की चेष्टा थी।"

वास्तव में आदर्श सामन्ती सभ में राजा 'समकक्षों में प्रथम' (Primus Interparēs) था। 'एसाइजेज ऑफ जेरुसलम' (Assizes of the Jerusalem) ने यह स्पष्ट रूप से निश्चित कर दिया था कि सामन्तगण अपनी उन न्यायपूर्ण स्वतन्त्रताओं की रक्षा के लिए अधिपति को बाध्य कर सकते हैं जो दरबार द्वारा निर्धारित कर दी गईं हैं। दरअसल दरबार स्वयं या राजा और दरबार दोनों मिलकर संयुक्त शासन करते थे जिसमें आधुनिक राज्यों के विधायी, कार्यकारी तथा न्यायिक—सभी प्रकार के कार्य सम्मिलित थे।

सामन्तवाद और राज्य (Feudalism and Commonwealth)

मध्ययुग में राजतन्त्र के बारे में दो विचार थे। प्रथम विचार के अनुसार राजा का अपने

सामन्तो के साथ सविदागत सम्बन्ध था। राजा स्वयं इसमें एक पक्ष था। द्वितीय विचार के अनुसार राजा राज्य का प्रधान था। लेकिन ये दोनों ही विचार परस्पर घुलमिल गए थे। एक ओर तो यह माना जाता था कि विधि से राजा का निर्माण हुआ है और वह विधि के अधीन है। दूसरी ओर यह भी माना जाता था कि राजा के विरुद्ध न तो कोई आदेश ही निकाला जाएगा और न उसे अपनी अदालतों की सामान्य प्रक्रिया द्वारा बाध्य किया जाएगा। सम्भवतः इन दोनों विचारों के सम्बन्ध में ही सामन्ती दरबार को एक ऐसा स्रोत बना दिया जिससे उत्तर मध्ययुग के सांविधानिक सिद्धान्त और सरथाएँ विकसित हुईं।

सामन्त प्रथा का मध्ययुगीन राजनीतिक विचारों पर प्रभाव

(1) राजा का नियन्त्रण—सामन्त-प्रथा के कारण राजा को प्रजा पर, 16वीं, 17वीं गताब्दियों के यूरोपियन राजाओं की भाँति निरंकुश अधिकार प्राप्त नहीं थे। उनकी शक्ति यद्यार्थ बहुत सीमित तथा नियन्त्रित थी। राज्य के अनेक कार्य सामन्तों द्वारा किए जाते थे। सेना की वृद्धि से राजा सामन्तों पर निर्भर था। सामन्तों का प्रभाव राजा के अस्तित्व तक को खतरे में डाल सकता था। राज्याभिषेक के समय सामन्त राजा से जनता के कानूनों और नीति-रिवाजों की रक्षा की प्रतिज्ञा करवाते थे। राजा की निरंकुशता पर एक नियन्त्रण मध्यकालीन कानून की वह धारणा थी जिसके अनुसार राजा रिवाज के रूप में चले आने वाले कानूनों के पालन के लिए बाध्य था और अपनी इच्छा से किसी कानून को नहीं बदल सकता था।

(2) अधिकार-कर्त्तव्य का सिद्धान्त या संविदा का विचार—सामन्ती व्यवस्था की एक बड़ी विशेषता अधिकारों एवं कर्त्तव्यों का उभयपक्षीय होना था; अर्थात् स्वामी तथा सेवक के सम्बन्ध समझौते से निश्चित होते थे। स्वामी के अधिकारों सेवक के कर्त्तव्यों थे तो इसी प्रकार सेवक के अधिकार स्वामी के कर्त्तव्य थे। राजा भी इन बन्धनों से बँधा था। कुछ विद्वानों के अनुसार इसी का विकसित रूप 'सामाजिक समझौते का सिद्धान्त' हुआ।

(3) सत्ता का विकेंद्रीकरण—सामन्त पद्धति में शासन-सत्ता राजा से निम्न वर्गों तक के सामन्तों और सरदारों में विभाजित थी जो अपने-अपने स्थानीय प्रदेश में सर्वोच्च अधिकारी होते थे। ऐसी दशा में सर्वोच्च प्रभुसत्ता (Sovereignty) के विचार को कोई स्थान न था।

(4) स्वामि-भक्ति का महत्त्व—इस व्यवस्था में स्वामि-भक्ति को बहुत उच्च स्थान दिया जाता था। सामन्तों में, चाहे वे छोटे हो या बड़े, आज्ञापालन तथा कर्त्तव्यपरायणता के भाव विद्यमान थे। इससे वर्तमान राष्ट्रीय राज्यों के विकास में बड़ी सहायता मिली। राजा ने सामन्तों की वफादारी का लाभ उठाकर विशाल साम्राज्य का निर्माण किया। युद्ध एवं शान्ति के दोनों ही समयों में सामन्तों को समुदाय और राजा की सेवा करनी पड़ती थी। अतः इस विचार को बल मिला कि प्रत्येक व्यक्ति का राज्य एवं समाज के प्रति कुछ कर्त्तव्य है जिनका पालन किया जाना चाहिए।

3. पोप की शक्ति का विकास

(Growth of the Papal Power)

मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन पर सबसे महत्वपूर्ण, प्रभाव पोप एवं उसके चर्चों का पड़ा। आक्रान्त बर्बरों-मे ईसाई धर्म, चर्चें पिताओं और चर्चें परम्पराओं के प्रति श्रद्धा थी। चर्चें ने भी विजेता जातियों की ईसाई धर्म के प्रति श्रद्धा का पूरा लाभ उठाया। उसने इन्हें ईसाई धर्मावलम्बी बना दिया और उनमें सभ्यता के अकुर बोए। सफ़्ट की छड़ियों में साहसपूर्वक डटते रहने के कारण ही चर्चें न केवल जीवित रहा प्रत्युत् उसने अपने को और भी अधिक सबल बनाया। चर्चों की शक्ति का इतना विकास हुआ कि मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन की रूपरेखा निश्चित करने में यह सबसे अधिक प्रभावपूर्ण साधन बन गया। लोग इसे पवित्र कैथोलिक चर्च (The Holy Catholic Church) कहकर पुकारते

के चक्कर में उलझता गया। सामन्तवादी प्रवृत्तियाँ इतनी शक्तिशाली थीं। कि ओटो-वशियो का शासन-अधिकार जर्मनी और इटली से आगे नहीं बढ़ पाया और न ही सम्राट का अधिकार वास्तविक राजसत्ता का रूप ले सका।

हेनरी तृतीय (1039-56) के समय पोप के पद के लिए जो तीन उम्मीदवार खड़े हुए, वे सभी भ्रष्टाचारी थे। हेनरी तृतीय एक धार्मिक व्यक्ति था अतः उसने रोम पर चढ़ाई करके 1046 ई. में बुलाए गए धर्म सम्मेलन द्वारा एक दूसरे ही व्यक्ति क्लेमेंट द्वितीय को पोप बनाया। पोप क्लेमेंट द्वितीय के बाद पोप लिओ नवम् (1048-54) ने सुधारवादी आन्दोलन को आगे बढ़ाया। उसने धार्मिक पदों के क्रय-विक्रय को बन्द करने का भरसक प्रयत्न किया। इस समय सम्राट और पोप के सम्बन्ध सहयोगपूर्ण रहे और और सम्राट का वशवर्ती बना रहा।

उपयुक्त स्थिति भी बनी नहीं रह सकी। हेनरी तृतीय और उसके द्वारा समर्थित पोप की मृत्यु के बाद रोम वालों ने साम्राज्य के घोर विरोधी फ्रेडरिक को पोप चुन लिया जिसने स्टीफन नवम् का नाम धारण किया। उसने अपने निर्वाचन पर स्वीकृति लेने के लिए अपने दूतों को जर्मन रानी एग्नेस (जो बालक हेनरी चतुर्थ की सुरक्षिका थी) के पास भेजा। रानी ने निर्वाचन पर अपनी सहमति प्रदान कर दी। यह बाह्य से साधारण बात होते हुए भी अपने-आप में एक महत्वपूर्ण घटना थी, क्योंकि इसके द्वारा ओटो प्रथम व हेनरी तृतीय द्वारा स्थापित यह परम्परा टूट गई कि पोप बनने वाले व्यक्ति को पहले सम्राट से मनोनीत होना चाहिए और बाद में उसका निर्वाचन किया जाना चाहिए। इस घटना से प्रोत्साहित होकर सन् 1059 ई. में पोप निकोलस द्वितीय ने घोषणा कर दी कि भविष्य में पोप "रोम की जनता और पादरियों द्वारा नहीं बल्कि कार्डिनल बिशपों अर्थात् रोम के चर्चों के पादरियों द्वारा निर्वाचित होंगे।" इस घोषणा द्वारा पोप के निर्वाचन पर न तो सामन्तों और न सम्राट का ही कोई नियन्त्रण रहा। साम्राज्ञी एग्नेस ने निकालने की आज्ञा को रद्द करने के लिए जर्मन बिशपों का सम्मेलन बुलाया और दूसरी तरफ निकोलस ने फ्रांसीसी राजा फिलिप प्रथम टस्कनी के गडफ़े को तथा दक्षिणी इटली के नॉर्मन लोगों को अपना मित्र बनाया। नॉर्मन नेता रॉबर्ट गिस्टार्क ने वचन दिया कि वह जर्मन सम्राट से पोप की रक्षा करेगा। इसके बदले पोप ने उसे ड्यूक बनाया और क्लैप्रिया तथा एपुलिया के प्रदेश देना स्वीकार किया जो स्पष्ट ही सम्राट-विरोधी कार्य था और साथ ही अवैधानिक भी, क्योंकि उस समय इटली की स्थिति जर्मन साम्राज्य के प्रदेश का सौदा करने का अधिकार न था। सम्राट और पोप के बीच बढ़ता हुआ यह संघर्ष पोप ग्रेगरी सप्तम् के समय चरम सीमा पर पहुँच गया। पोप ग्रेगरी सप्तम् और उसके उत्तराधिकारियों ने जर्मनी और इटली को संयुक्त करने के साम्राज्य के प्रयत्नों का घोर विरोध किया। ओटो तृतीय की मृत्यु के बाद साम्राज्य को इटली तक विस्तृत करने के विचार को त्याग दिया गया क्योंकि जर्मनी अनेक रियासतें बन गई जिन्होंने जर्मन राजा से अपनी स्वाधीनता की माँग की और जर्मन राज्य को झुकझोर दिया। यह पवित्र रोमन साम्राज्य अनेक संघर्षों का सामना करता हुआ कुछ समय तक चलता रहा सन् 1806 ई. में नेपोलियन ने इसका अन्तिम सत्कार कर दिया और पवित्र रोमन सम्राट के पद को मिटा दिया।

5. राष्ट्रीयता की भावना का विकास

मध्ययुग के राजनीतिक चिन्तन को राष्ट्रीयता की भावना के विकास ने भी प्रभावित किया। उस समय शक्तिशाली सामन्त विभिन्न स्थानों पर अपने राज्य स्थापित कर रहे थे। उन प्रदेशों में, जहाँ भाषा और संस्कृति की समानता थी, राजनीतिक शासन की स्थापना द्वारा राष्ट्रीय राज्यों के अग्रुर फूटने लगे। 1300 ई. तक इज्ज़लेण्ड और फ्रांस में राष्ट्रीय राज्य स्थापित होकर पोप की सत्ता को चुनौती देने लगे। इन देशों की जनता रोम के चर्चों को विदेशी मानती थी, अतः अपने राजाओं का पूर्ण समर्थन करते हुए वह पोप के प्रभाव से मुक्त होने को प्रयत्नशील होने लगी। इस प्रकार पोपशाही का सूर्य तेजी से अस्त होने लगा।

मध्ययुग का अनुदान और उसकी विशेषताएँ (Contribution & Chief Features of the Medieval Period)

मध्ययुग अराजनीतिक था
(Medieval Period was Unpolitical)

मध्यकाल के छठी शताब्दी से लेकर सोलहवीं शताब्दी तक के लगभग एक हजार वर्षों के लम्बे युग में सभ्यता की कोई ऐसी उल्लेखनीय प्रगति नहीं हुई जैसी उसके पूर्ववर्ती और उत्तर काल में हुई। इस युग में प्राचीन कला की प्रगति रुक गई। बर्बर जर्मन जातियों ने यूनानी-रोमन सभ्यता, कला और ज्ञान के एक बड़े भाग को नष्ट कर दिया क्योंकि उनमें यूनानी-रोमन सभ्यता को समझने तथा उसका मूल्यांकन करने की क्षमता नहीं थी। जर्मन शासकों ने आवागमन के साधनों के प्रति भी घोर उपेक्षा प्रदर्शित की, फलतः सड़कें, पुल, आदि नष्ट हो गए और वाणिज्य तथा व्यापार को गंभीर क्षति पहुँची। असभ्य और अनपढ़ जर्मन शासक, जो रोमनों के राजनीतिक उत्तराधिकारी बने, कानूनी और प्रशासकी योग्यता की दृष्टि से कोरे थे, अतः उनके शासनकाल में अशान्ति और अराजकता का प्रसार होता रहा। चिन्तन, साहित्य और कला भी शुष्क हो गई। केवल कैरोलिंगियन्स (Carolingians) के अल्पकालीन शासनकाल में स्थिति कुछ ठीक रही, अन्यथा ग्यारहवीं शताब्दी तक यूरोपीय चिन्तन कोई प्रगति नहीं कर सका। बौद्धिक जीवन पुराने लेखकों की रचनाओं की पुनरावृत्ति तक ही सीमित रहा। डॉयले (Doyle) के मागरमिन शब्दों में—“गिश्तुओं की भाँति नवीन राष्ट्र बौद्धिक वर्णमाला का ज्ञान अज्ञित कर रहे थे तथा अमपूर्वक प्राचीन गुरुओं की रचनाओं को समझने की प्रयत्नशील थे।” इस बौद्धिक सुषुप्तावस्था और अग्रगति की लम्बी अवधि को देख कर ही विद्वानों ने मध्ययुग को ‘अन्धकार युग’ (Dark Age) तक की संज्ञा दे डाली है और डनिंग (Dunning) ने इसे ‘अराजनीतिक’ (Unpolitical) कह कर पुकारा है।

‘मध्ययुग अराजनीतिक था’—इस कथन का अर्थ मूलतः इस सन्दर्भ में लिया जाता है कि इस युग में राजनीति-शास्त्र और दर्शन को अन्वेषण एवं शोध का स्वतन्त्र विषय नहीं समझा जाता था। इस युग का अपना कोई विशेष राजदर्शन न था। राजनीतिक दर्शन का अन्वेषण होना तो दूर रहा, राजनीति अराजकता ही अधिक छाई रही थी। लेखकों के दर्शनों का स्रोत एक तत्त्व पर आधारित न होकर अनेक तत्त्वों पर आधारित था। कुछ लोगोंने वाइकिल को आधार बनाया, कुछ ने रोमन कानून पर विचार किया, तो दूसरों ने अरस्तू की ‘पॉलिटिक्स’ को साधन बताया। यह युग धार्मिक अन्धविश्वास में अधिक अधिक डूबता गया और राजनीतिक तत्त्व गौण होते चले गए। इसके अतिरिक्त समाज पर दोहरा शासन और वह भी अस्त-व्यस्त रूप में चलता रहा। एक शासन राज्य का रहा तो दूसरा चर्च का। इस शासन के कारण राज्य चर्च हो गया और चर्चे राज्य बन गया। इसमें भी चर्चे राज्य का नियन्त्रक रहा क्योंकि चर्च का आत्मा तो राज्य को शरीर की संज्ञा दी गई। राज्य-सत्ता एक प्रकार से धर्म-सत्ता का शान्ति रखने वाला विभाग बन गया। ऐसी परिस्थिति में न तो स्वतन्त्र राजनीतिक चिन्तन ही हो सका और न राजदर्शन ही पनप सका। ईसाई धर्म-ग्रन्थों का अन्ध-विश्वास भोली जनता में इस तरह जमा दिया गया कि उसके विरुद्ध न तो कोई बात कही जा सकती थी, न लिखी। कोपरनिकस ने 25 वर्ष अतः अपने वैज्ञानिक सत्य को प्रकट नहीं किया क्योंकि वह सत्य धार्मिक मान्यताओं के विरुद्ध पड़ता था। यूनो और गैलीलियो को अपने वैज्ञानिक मत प्रकट करने के दण्डस्वरूप कारावास की हवा खानी पड़ी और बाद में एक को तो जीवित ही जला दिया गया। अर्थात् केवल यही बात कि उन्होंने पृथ्वी के घूमने के वैज्ञानिक सत्य को प्रकट किया था।

इस युग में जो अस्त-व्यस्त राजनीतिक सिद्धान्त प्रचलित थे वे भी अस्थिर और अनिश्चित थे। पोपो ने सत्य के शोध एवं अध्ययन तथा भाषणों पर प्रतिबन्ध लगा रखा था। जो भी राजनीतिक

विचार प्रकट किए जाते थे उनमें राजनीति ही वान प्रति गौर और धर्म की छाप बड़ी गहरी होती थी। इस युग के विचारकों को सम्प्रभुता और विधि की श्रेष्ठता जैसी किसी कल्पना का ज्ञान न था, अन्यथा राजसत्ता धर्मसत्ता के अधीन नहीं रहती जा सकती थी और बाइबिल एवं धर्मग्रन्थों से व्यापक कार्यों में महायत्ना नहीं ली जा सकती थी। मध्ययुग में निरीक्षणात्मक पद्धति का अभाव था, अतः समस्याओं का हल धार्मिक प्रादुर्भावों के अनुसार निकाला जाता था। उनकी दृष्टि के लिए ईतिहास से उदाहरण लिए जाते थे और धर्मसत्ता के धार्मिक व्याख्यात्मकता को ताक पर रख दिया जाता था। मध्ययुगीन चिन्तकों की अनिरीक्षणात्मक, अर्धज्ञानिक और आलोचनात्मक अध्ययन पद्धति के कारण इस युग में कोई स्मर नभा नमबद्ध राजनीतिक सिद्धान्त नहीं बन सका। इसीलिए इतिहास का कहना स्वाभाविक है कि मध्ययुग 'अराजनीतिक' (Unpolitical) था।

इसमें कोई सन्देह नहीं कि मध्ययुग में श्रृंगारित बुद्धि-सम्पन्न तथा सुसंगठित चिन्तन का अभाव था तथापि मध्य अध्ययन करने पर पता चलता है कि अनेक अवरोधों और क्षीण विचारों के होने पर भी इस युग की राजनीति को नव्य मिला। इस युग में अनेक व्यापक सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया गया, धार्मिक क्षेत्र में सुधार हुए, दास-प्रथा का अन्त हुआ, अनेक उच्च समस्याओं का विकास हुआ और ये नव बातें परतर्ती दार्शनिक विकास के लिए अत्यधिक महत्त्वपूर्ण सिद्ध हुईं। मध्ययुग सर्वथा निष्फल नहीं रहा। उसने यूरोपीय सभ्यता के विकास में महत्त्वपूर्ण योग दिया और आधुनिक युग का शिलान्यास प्रो. आडम्स के शब्दों में, "मध्ययुग का कार्य प्राथमिक रूप से प्रगति नहीं था, बल्कि विभिन्न जातीय (Heterogeneous) प्रायः परस्पर विरोधी तत्त्वों में से, जो इसे प्राचीन काल से मिले थे, एक जैविक रूप से एकता-बद्ध तथा सजातीय (Homogeneous) सत्ता का निर्माण करना था। इन प्रकार इसने उन उन्नति और प्रगति के लिए आवश्यक स्थितियाँ पैदा की जो प्राचीनकाल वालों के लिए सम्भव नहीं थी।"¹

मध्ययुग की विशेषताएँ (Chief Features of the Medieval Period)

उपर्युक्त पृष्ठभूमि के बाद मध्ययुग की विशेषताओं को अलग-अलग शीर्षकों में निम्नवत् प्रस्तुत करना अनुपयुक्त न होगा—

(1) **सार्वभौमिकतावाद और विश्ववाद (Universalism)**—यह मध्ययुगीन राजदर्शन की एक प्रमुख विशेषता थी। प्रो. बार्कर के अनुसार—“समस्त मध्यकालीन विचार की शान है उसकी सार्वभौमिकता अर्थात् उसका विश्ववाद। यह एक ही सार्वभौमिक समाज को मान कर चलता है जो अपने लौकिक पक्ष में प्राचीन रोमन साम्राज्य की विरासत और निरन्तरता है, तथा धार्मिक पक्ष में एक इष्टव्य चर्च में ईसा का साकार रूप है।”²

प्रारम्भिक ईसाई विचारकों का मत था कि सारी मानव जाति एक विरादरी है, सब मनुष्य भाई-भाई हैं। साथ ही उनकी यह भी मान्यता थी, कि ईसा की शरण में ही मनुष्य की मुक्ति मिल सकती है, और चूँकि ईसा ही चर्च का वास्तविक सत्थापक है, अतः मानव जाति को ईसाई धर्म के अधीन आना चाहिए। सन्त ग्रैगस्टाइन ने विश्ववाद के इन विचारों को और भी स्पष्ट करते हुए कहा कि सब-मनुष्य एक ही नस्ल के हैं और ईसाई चर्च, मनुष्यों के लिए है। चर्च पृथ्वी पर ईश्वरीय राज्य का प्रतीक है। ईसाईयों ने राज्य की नागरिकता और चर्च की सदस्यता को एक ही वस्तु के दो पहलू बतलाया।

जहाँ चर्च ने सम्पूर्ण जीवन को तथा उसके राजनीतिक, सामाजिक, बौद्धिक तथा धार्मिक सभी स्वरूपों को एक ईसाई सिद्धान्त की अधीनता में नियन्त्रित करने का 'वीरतापूर्ण प्रयास' किया

1 Adams : Civilization During the Middle Ages, p. 14.

2 Barker . Social & Political Ideas of the Middle Ages, p. 12.

और सबको चर्च के अधीन बना कर सार्वभौम चर्च का विचार स्थापित किया, वहाँ सार्वभौम 'राज्य' का विचार भी साथ ही चला। सम्पूर्ण मध्य-युग में सार्वभौम राजनीतिक एकता का आदर्श प्रचलित रहा और इसी आधार पर दो तलवारों के सिद्धान्त का उदय हुआ, जिसका आशय था कि सम्पूर्ण मानव समाज एक सगठन है, किन्तु मानव जीवन के दो पहलू हैं—एक भौतिक और दूसरा आध्यात्मिक। आध्यात्मिक जीवन की पूर्ति के लिए एक चर्च और भौतिक जीवन की पूर्ति के लिए एक राज्य होना चाहिए। यद्यपि वर्वरो के आक्रमणों ने, पश्चिमी यूरोप में अनेक स्वतन्त्र राज्यों ने, और नए ईसाईयों द्वारा अलग-अलग स्थानीय चर्चों की स्थापना में सार्वभौमिक साम्राज्य एवं चर्च की एकता को भंग कर दिया किन्तु शालिमेन ने अपना साम्राज्य स्थापित करके राजनीतिक क्षेत्र में सार्वभौमिकवाद की पुनर्स्थापना कर दी। ओटो प्रथम (Otto I) ने पवित्र साम्राज्य की स्थापना करके यह क्रम बनाए रखा। आध्यात्मिक जगत् में हिल्डब्रैंड ने पोप के सार्वभौमिक चर्च की स्थापना करके सार्वभौमिकतावाद को पुनः प्रतिष्ठित किया। इस तरह लौकिक अथवा राजनीतिक एवं आध्यात्मिक दोनों ही क्षेत्रों में सार्वभौमिकवाद का पुनः उदय हो गया। लेकिन तत्कालीन परिस्थितियों में इस तरह की दो समानान्तर शक्तियाँ साथ-साथ नहीं निभ सकती थी, अतः पोप और सम्राट दोनों में अर्थात् चर्च और राज्य के, तीव्र विवादों और संघर्षों ने जन्म ले लिया जिन्होंने मध्ययुगीन सामाजिक तथा राजनीतिक दशाओं और चिन्तन को झकझोर दिया।

(2) चर्च की सर्वोपरिता (Supremacy of the Church)—मध्ययुग में धर्म का स्थान इतना प्रबल हो गया कि यूनान तथा रोम की व्यापक संस्कृति को भी धर्म के रूप में देखा जाने लगा। इस युग के अधिकांश भाग में राजसत्ता चर्च में केन्द्रित हो गई। उसकी स्थिति धर्मसत्ता के 'शान्ति-विभाग' जैसी बन गई। धर्म एक जादू का सा कार्य करने लगा। व्यक्ति का द्वि-मुखी शासन और पारलौकिक जीवन ईश्वर से सम्बन्धित समझा जाने लगा जिसके फलस्वरूप राजा चर्च के नियन्त्रण में हो गया। चर्च ने अपने समर्थन में 'दो तलवारों का सिद्धान्त' और, कान्टेन्टाइन के दान-भग का आधार प्रस्तुत किया। धार्मिक-सत्ता की स्थापना से राजसत्ता पगु हो गई, लेकिन 13वीं सदी के तीसरे चरण में धार्मिक परिवर्तन हुआ और राजकीय सत्ता को पुनः समर्थन मिलने लगा। यह विचार बल पकड़ने लगा कि धर्म व्यक्तिगत विश्वास की वस्तु है, फिर भी 14वीं शताब्दी तक यूरोप में पोप एक अत्यन्त महत्वपूर्ण शक्ति बना रहा।

(3) राजतन्त्रात्मक सरकार की प्रधानता—मध्ययुग में एकत्व के सिद्धान्त पर बल दिया जाता था। चर्च और राज्य में राजतन्त्र की प्रणाली सर्वोत्तम समझी जाती थी। ग्रीको (Gierke) ने शब्दों में, "मध्ययुग के विचारक यह मानते थे कि सामाजिक संगठन का मूल तत्त्व एकता है और यह शासन करने वाले अंग में होनी चाहिए और यह उद्देश्य तभी अच्छी तरह पूरा हो सकता है जब शासक अंग स्वयमेव एक इकाई तथा परिणामतः एक व्यक्ति हो।" मध्ययुगीन दार्शनिकों का विचार था कि साव्यवी सत्ता का एक केन्द्र होना चाहिए। इस सिद्धान्त के आधार पर जहाँ कुछ व्यक्तियों ने इस सत्ता का केन्द्रीकरण पोप के हाथों में सौंपा, वहाँ दूसरों ने राज्य की सत्ता के केन्द्रीकरण का समर्थन किया पर व्यवहारतः प्रवृत्ति राजतन्त्रात्मक सरकार की ओर ही रही।

(4) राजसत्ता पर प्रतिबन्ध—मध्ययुग में राजसत्ता निरकुश नहीं थी। उस पर अनेक प्रतिबन्ध थे। उदाहरणार्थ पहला प्रतिबन्ध राज्याभिषेक के समय की जाने वाली प्रतिज्ञा थी, दूसरा प्रतिबन्ध सामन्ती व्यवस्था थी और तीसरा प्रतिबन्ध यह था कि राजा रीति-रिवाजों के रूप में चले जाने वाले कानूनों के पालन के लिए बाध्य था।

(5) शरीर और आत्मा का सिद्धान्त—मध्ययुगीन धर्म-वेत्ताओं ने राज्य को शरीर और चर्च को आत्मा का प्रतीक माना। राज्य एक बाहरी अवयव माना गया जबकि चर्च को एक नियन्त्रक

लगे। चर्च एक महान् धार्मिक संगठन के रूप में विकसित हुआ। उसके प्रधान तथा ईश्वर के प्रतिनिधि पोप की छानछाया में सम्पूर्ण पश्चिमी ईसाई संसार एकता के सूत्र में बँध गया।

पोप ग्रेगरी मरान ने अपनी योग्यता, राजनीतिज्ञता और दूरदर्शिता से चर्च के प्रभाव को बढ़ाया। उनसे पश्चिमी जगत् के शासकों को श्रेष्ठ उपदेश और चेतावनी देने वाले पत्रों द्वारा अपना प्रभाव फैलाना पुरु किया। उगने लम्बाटों के खिलाफ इटली की रक्षा करने में प्रपूर्व सफलता प्राप्त की। मध्य एवं दक्षिणी इटली में शासन का कार्य प्रियात्मक रूप से उसने अपने हाथ में ले लिया। उसने बिशपों को चर्च की जागीरों में मुशासन स्थापित करने और धार्मिक कार्यों के साथ-साथ लोक-कल्याणकारी राजनीतिक कार्य करने को कहा। इस तरह ग्रेगरी ने रोम के पोप की प्रभुता के क्षेत्र को विशाल और सर्वमान्य बनाने का प्रयत्न किया। उसने पादरियों के नियमों के सम्बन्ध में एक पुस्तक (A Book of Pastoral Rules) द्वारा भी पोपशाही के प्रभाव का विस्तार किया।

कुछ समय बाद लम्बाटों ने इटली पर पुनः आक्रमण कर दिया। इस समय रोमन सम्राट फ्रान्कीश राजा चार्ल्स मार्टेल (The Frankish King Charles Martel) से सहायता मांगी। उसने और उसके पुत्र पेपिन ने लम्बाटों को मार भगाया। जो प्रदेश उन्होंने लम्बाटों से वापिस छीने और जिन पर पहले इटली के पूर्वी सम्राट का अधिकार था, वे उन्होंने पोप को दे दिए। इस तरह अब पोपशाही के हाथ में सिद्धान्तिक दृष्टि से भी वह राजनीतिक शक्ति आ गई जो व्यावहारिक रूप से उसके पास पहले से ही थी। पोप ने इस उपहार के बदले में 754 ई. में पेपिन को फ्रान्को का बंधू राजा स्वीकार किया।

पोप की शक्ति में वृद्धि का एक महत्त्वपूर्ण अवसर पोप लियो तृतीय के समय आया। फ्रान्किश राजा पेपिन के पुत्र शार्लमैन (768-814 ई.) ने यूरोप के अधिकांश भाग को जीत लिया। उस समय पोप लियो तृतीय और उसके राजनीतिक विरोधियों के मध्य चल रहे विवाद का शार्लमैन ने सफल निर्णय किया। इसके उपलक्ष्य में एक धार्मिक उत्सव का आयोजन किया गया। जब शार्लमैन रोम के सेंट पीटर गिर्जे में प्रार्थना करते हुए नतमस्तक हुआ, तभी (800 ई. क्रिसमस का दिन) पोप लियो तृतीय ने उसके सिर पर सम्राट का मुकुट रख दिया। यह घटना महत्त्व की दृष्टि से बड़ी ही असाधारण मित्र हुई। इसके तीन परिणाम निकले—प्रथम, यह घटना इस बात की सूचक हुई कि 'बर्बरी के आक्रमण से खण्डित सार्वभौमिकता राज्य को पुनः मिल गई है; द्वितीय, इस घटना के बाद यह सिद्धान्त निकाला गया कि पोप ने इस विधि द्वारा शासन-सत्ता सम्राट को प्रदान की है और सम्राट को पोप के आदेशों का पालन करना चाहिए; तृतीय, यह घटना लौकिक विषयों में पोप के हस्तक्षेप का प्रारम्भ बिन्दु बन गई। अब पोपशाही की आध्यात्मिक सत्ता का राजनीतिक क्षेत्र में अधिकाधिक पदार्पण होने लगा।

मध्ययुग में पोप और चर्च की 'सर्वोच्च सत्ता' का समर्थन करने के लिए कुछ बूढ़े प्रमाण-पत्र गढ़े गए जिनका उद्देश्य "बिशपों की स्थिति को मजबूत करना, विशेषकर लौकिक शासकों द्वारा उनकी पदच्युति और सम्पत्ति की जब्ती को रोकना, अपने क्षेत्राधिकार के अन्तर्गत आने वाले पादरियों के ऊपर अपने नियन्त्रण को दृढ़ करना और उनको अपनी परिषदों (Synods) के अतिरिक्त अन्य किसी निरीक्षण से स्वतन्त्र करना था। इन उद्देश्यों को प्राप्त करने के लिए वे आर्कबिशपों की सत्ता को कम करना (क्योंकि आर्कबिशप लौकिक शासकों के अभिकर्ता हो सकते थे) और पोपों की शक्ति को बढ़ाना चाहते थे। इन आज्ञाप्तियों ने बिशपों को यह अधिकार दे दिया कि वे अपने मामले की रोम में अपील कर सकते थे और जब तक निर्णय न हो जाता, वे अपनी पदच्युति और सम्पत्ति की हानि से बच सकते थे। पोप का दरबार किसी भी धार्मिक मामले का निर्णय बड़ी ही शक्तिशाली भाषा में करता था। इसलिए नवीं शताब्दी की ये झूठी धर्माज्ञाप्तियाँ इस प्रवृत्ति को प्रकट करती थी कि चर्च को फ्रान्किश क्षेत्र में पोप की गद्दी में केन्द्रित किया जाए, बिशपों को चर्च के शासन की एक इकाई बनाया जाए, उसे सीधे पोप के

प्रति उत्तरदायी बनाया जाए और आर्कविशप की स्थिति को पोप और विशप के बीच एक माध्यम की सी रहने दिया जाए। स्थूल रूप से रोमन चर्च में यही शासन-प्रणाली प्रचलित हो गई। जब 11वीं शताब्दी में लोग इन झूठी धर्माज्ञप्तियों को सच्चा मानने लगे, उस समय इनके आधार पर ऐसे अनेक तर्क उपस्थित किए गए कि चर्च को लौकिक नियन्त्रण से स्वतन्त्रता प्राप्त हो, तथा धार्मिक शासन में पोप ही सर्वोच्च रहे।¹ अनेक शताब्दियों तक पोप इन आज्ञप्तियों को अपने अधिकारों के समर्थन का पुष्ट-प्रमाण मानते रहे। यद्यपि 1439 ई. में लोरेन्जो वाल्ला (Lorenzo Valla) ने इनका मझाफोड़ कर दिया, लेकिन फिर भी मध्ययुग में इन्हे पोप के प्रभुत्व का महत्वपूर्ण प्रमाण समझा जाता रहा।

शालिसैन के सिर-पर पोप द्वारा मुकुट सुशोभित करने के बाद से पोपशाही का राजनीतिक महत्त्व तेजी से बढ़ने लगा, पर साथ ही पोप-पद का निर्वाचन सधर्ममय और कटुतापूर्ण बन गए जिनमें कभी-कभी तो हिंसात्मक घटनाएँ तक होने लगीं। 10वीं शताब्दी में पोपों का नैतिक और व्यक्तिगत चरित्र इतना गिर गया कि चर्च सुधार का आन्दोलन शुरू हुआ और पोप के निर्वाचन का अधिकार कार्डिनलों (Cardinals) के मण्डल को हस्तान्तरित कर दिया गया (इससे पूर्व यह अधिकार पादरियों तथा रोम निवासियों को था)। सुधार-आन्दोलन का प्रारम्भ यद्यपि 910 ई. में क्लूनी के मठ (The Monastery of Cluny) की स्थापना से हुआ लेकिन सुधार तब तक नहीं हो सके जब तक हिल्डेब्रैंड (Hildebrand) पोप ग्रेगरी सप्तम के रूप में 1073 ई. के पदासीन नहीं हो गया। उसने 1075 ई. में विशपों के चुनाव में लौकिक शासकों का हस्तक्षेप बिल्कुल बन्द कर दिया। अगले वर्ष सम्राट हैनरी चतुर्थ (Emperor Henry IV) ने ग्रेगरी को पदच्युत करने का प्रयत्न किया लेकिन बदले में पोप ग्रेगरी ने ही सम्राट को धर्म-बहिष्कृत घोषित कर दिया। उसने सामन्तों को सामन्ती शपथ भी नहीं दिलवाई। ग्रेगरी और सम्राट में सधर्म बढ़ता गया। 1080 ई. में सम्राट हैनरी ने ग्रेगरी की जगह एक दूसरे पोप को पदासीन करने के लिए रोम पर चढ़ाई कर दी। ग्रेगरी ने भागकर एक किले में शरण ली। हैनरी की आज्ञा से पोप के राजप्रासाद में बुलाई गई। चर्च की एक परिपक्व ने ग्रेगरी को पदच्युत करते हुए गुडवर्ट जो क्लेमेंट तृतीय के नाम से पोप बनाया (24 मार्च, 1084 ई.)। इस ग्रेगरी ने दक्षिण इटली के नामन लोगों को अपनी सहायतायें बुलाई। हैनरी जर्मन भाग गया। रोम-वासियों को नामन लोगों ने बुरी तरह लूटा। इससे वे लोग ग्रेगरी से रुष्ट हो गए। अन्त में प्राणुरक्षा के लिये ग्रेगरी वहाँ से भागकर सलेर्नो में नामन लोगों की शरण में चला गया, जहाँ 25 मई, 1085 ई. को उसकी मृत्यु हो गई।

ग्रेगरी सप्तम ने चर्च की स्वतन्त्रता और प्रभुत्व के बारे में जो नीति अपनाई उसके अंशुव उद्देश्य थे—चर्च पर पोप के प्रभुत्व की सम्पूर्ण स्थापना, पादरियों को वैवाहिक बन्धन, पदों की खरीदने के आर्थिक बन्धन और राजनीतिक अधिकारियों द्वारा पद प्रदान करने के सामन्तवादी बन्धन से मुक्ति प्रदान करना। उसके द्वारा इस नीति को, जो 'जस्टीसिया' (Justicia) कहलाई, क्रियान्वित करने के प्रयत्नों के परिणामस्वरूप ही चर्च और राज्य के मध्य का विख्यात विवाद आरम्भ हुआ।

सुधार आन्दोलन से चर्च में नवीन शक्ति का संचार हुआ। पोप की प्रभुता के सिद्धान्त और पोप के अधिकार की धारणा को कालान्तर में पोपों तथा लेखकों ने अधिक सुनिश्चित रूप दिया। ग्रेगरी सप्तम के योग्य उत्तराधिकारियों ने 12वीं तथा 13वीं शताब्दियों में इसे और आगे बढ़ाया। पोप स्पष्टतः इस बात का दावा करते थे कि राजा से बिना कोई परामर्श किए ही उन्हें यह अधिकार है कि वे विशपों को नियुक्त या पदच्युत करें, उनका एक चर्च से दूसरे चर्च में स्थानान्तरण करें और अपने प्रतिनिधियों द्वारा स्थानीय प्रशासन के दोनों को दूर करें। ये दावे चर्च और साम्राज्य के मध्य चले आ रहे संघर्ष में चर्च का पक्ष अधिक सबल बनाने के लिए अस्तुत किए गए थे, किन्तु इनसे स्वयं चर्च के

भीतर पोप के हाथ भी अधिक मजबूत हुए। इन्हीं दावों के आधार पर आगे चलकर पोप के प्लेनीट्यूडो प्रोटेस्टेटिम (Plenitudo Protestatus) के सिद्धान्त की प्रतिपादित किया गया जिसका सुन्दरतम भाग है—राजसत्ता या प्रभुता। सर्वप्रथम पोप इन्नोसेंट चतुर्थ तथा एड्रिडियम कोलोना ने इस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। इस सिद्धान्त में पोप की शक्ति की तीन बातें निहित थी—

1. चर्च की मौलिक मान्य शक्ति का स्वामी तथा अन्य सभी अधिकारीगण की शक्ति का स्रोत पोप है।

2. पोप को सभी मानवीय कानूनों एवं प्रशासकीय आदेशों को बनाने व विगाड़ने का अधिकार है।

3. कोई सामारिक शक्ति पोप को चुनौती नहीं दे सकती। किन्तु भी भौतिक शक्ति को यह अधिकार नहीं है कि वह पोप को घाटा एवं निर्णयों की अवहेलना करे। पोप परमात्मा का प्रतिनिधि है, मत. उनका निर्णय परमात्मा का निर्णय है। यह प्रगतिम निर्णय है जिसके विरुद्ध कोई अपील नहीं हो सकती।

पोप उपर्युक्त दावों से भी एक कदम आगे बढ़ गए और राज्याधिकारियों पर भी नियन्त्रण करने का दावा करने लगे। पोप इन्नोसेंट तृतीय ने तो यह भी घोषित किया कि उसे यह निर्णय करने का अधिकार है कि निर्वाचित सम्राट योग्य है या अयोग्य। उसने यह भी दावा किया कि सम्राट के विवादग्रस्त निर्वाचन को रद्द करने का भी उसे अधिकार है। पोप के दावों का कहीं अन्त न था। वह यह भी दावा करने लगा कि—(i) वह युद्ध एवं शान्ति का एकमात्र अभिभावक है, (iii) वह शासकों के मध्य ममेलोतो तथा मन्थियों को पुष्ट करने और उनका निर्णय करने का अधिकारी है, (iv) वह विरोधियों को दण्डित करने एवं विद्रोहियों तथा नावान्तिगों का नरक्षक होने और शासकों को नैतिक अनुशासन में बाँधे रखने का अधिकार रखता है, और (iv) राजकीय न्यायालयों से इच्छानुसार मुकदमे अपने पान में गवा नकता है।

इन सभी दावों की पुष्टि के लिए यह तर्क दिया गया कि ईसा ने पीटर को चर्च का पहला अध्यक्ष बनाया था और रोम के बिशप पीटर के सच्चे उत्तराधिकारी होने के कारण पृथ्वी पर ईश्वर के प्रतिनिधि हैं। अतः सभी ईसाईयों पर चाहें वह राजा है। या रंक पोप की सर्वोच्च सत्ता है। पोपों ने मोली-भाली जनता के हृदय में यह विश्वास बैठा दिया कि चर्च के आशीर्वाद के अभाव में मोक्ष-प्राप्ति नहीं हो सकती। केवल चर्च की अनुकम्पा ही नारकीय यातनाओं से छुटकारा दिला सकती है।

पोपों की शक्ति के विकास में निम्नलिखित तीन कारणों ने भी योग दिया—

1. कैनोनिस्ट्स (Canonists) पोप के हाथों में शक्ति के केन्द्रीकरण में सहायक सिद्ध हुए क्योंकि वे लोग ही धार्मिक कानूनों की व्याख्या करते थे और उन्हें लागू करते थे।

2. रोमन साम्राज्य के पतन के समय महत्वाकांक्षी और मेवावी व्यक्तियों ने चर्च को अपनी सेवाएँ अर्पित कीं। उस समय चर्च में इसके लिए पर्याप्त क्षेत्र था।

3. शिक्षा और विद्या पर अपना एकाधिकार होने के कारण भी चर्च को अपने हाथों में शक्ति के केन्द्रीकरण में सहायता मिली।

4 पवित्र रोमन साम्राज्य (Holy Roman Empire)

सामन्त प्रथा और पोप के अभ्युदय के अतिरिक्त पवित्र रोमन साम्राज्य के विकास में मध्यकालीन राजनीतिक चिन्तन पर गहरा प्रभाव डाला। इस साम्राज्य का उदय फ्रैंकिस राजतन्त्र में हुआ जिसकी स्थापना क्लोविम (Clovis) ने की। क्लोविम के द्वारा फ्रैंक जाति ने ईसाई धर्म स्वीकार कर लिया था। फ्रैंक जाति का एक अन्य महान् नेता चार्ल्स मार्टेल हुआ था। इटली पर लम्बाई जाति

के आक्रमण होने पर पोप ग्रेगरी प्रथम की प्रार्थना पर चार्ल्स मार्टेल और उसके पुत्र पेपिन ने लम्बाई को इटली से भगाकर वहाँ का शासन पोप को दे दिया। इससे प्रसन्न होकर पोप ने पेपिन को फ्रैंक के वैध शासक स्वीकार किया। पेपिन के बाद उसका पुत्र चार्ल्समैन शासक बना। चार्ल्समैन ने अविनाश पश्चिमी यूरोप जीत लिया। वह रोम आया तब सेंट पीटर के गिर्जे में, प्रार्थना करते हुए घुटने टेकते पर पोप लियो तृतीय ने 800 ई. में क्रिस्तमस के दिन उसके सिर पर सन्नात क मुकुट रखा। यहाँ से पवित्र रोमन साम्राज्य का आरम्भ हुआ, यद्यपि इसकी वास्तविक स्थापना बाद में ही हुई जिसका वलन हम आगे कर रहे हैं।

चार्ल्समैन की मृत्यु के बाद 843 ई. में उसका साम्राज्य फ्रांस, जर्मनी और इटली तीन राज्यों में विभक्त हो गया, किन्तु साम्राज्य का विस्तार लुप्त नहीं हुआ। सन्नात की उपाधि का आकर्षण बना रहा जिसने विभिन्न दावेदारों में संघर्ष की स्थिति पैदा की। अन्त में 'सफ़लता' जर्मन राजा ओटो प्रथम (ओटो महान्) को मिली। 10वीं शताब्दी में इटली की अराजकता का अन्त करने के लिए पोप बॉन 12वें ने ओटो प्रथम को निमन्त्रित करके पवित्र रोमन सन्नात बनाने का प्रलोभन दिया। तदनुसार ओटो ने इटली पर आक्रमण कर दिया और रोम तथा सैबाइन प्रदेश को छोड़ कर शेष इटली को अपने राज्य में मिला लिया। 962 ई. में पोप जॉन बारहवें ने उसका पवित्र रोमन सन्नात के रूप में अभिषेक किया। यहाँ से पवित्र रोमन साम्राज्य का वास्तविक सूत्रपात हुआ। ओटो प्रथम ने ही पवित्र रोमन साम्राज्य की स्थापना की। इसी समय से यह मत व्यक्त किया गया कि सन्नातों तथा पोप के चर्च में दृष्टि सम्बन्ध रहना चाहिए। ओटो महान् ने रोम के डची तथा सैबाइन प्रदेश पर पोप का प्रभुत्व रहने दिया और केन्द्रीय तथा उत्तरी इटली को अपने शासक में रखा। जर्मन सन्नात को अपना प्रदेश समझने लगे। वे पोपों के निर्वाचन में गहरी दिलचस्पी लेने लगे। पोप यह मानने लगे कि कोई व्यक्ति उनसे अभिषेक कराए बिना रोमन सन्नात नहीं बन सकता। ओटो स्वयं को पुराने रोम सन्नात सीजर, ऑगस्टस आदि के उत्तराधिकारियों ने मानने लगा। ईसाई समाज में भी यह विश्वास जम गया कि बार्मिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए चर्च आवश्यक है जिसे सत्ता सर्वोच्च अधिकारी पोप है और राजनीतिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए एक सन्नात आवश्यक है जिसका सर्वोच्च अधिकारी सन्नात होता चाहिए। ओटो मुख्यतः उसके बाद जर्मन के राजा ही पवित्र रोमन साम्राज्य के शासक बनने लगे। पोप भूतल पर आध्यात्मिक विषयों में और सन्नात लौकिक विषयों में भगवान् का प्रतिनिधि समझा जाने लगा। दोनों ही अपने-अपने क्षेत्र में स्वतन्त्र और सर्वश्रीम थे, पर दोनों एक-दूसरे को परस्पर आवश्यक और सहायक समझते थे। इस तरह सभी ईसाई 'रहस्यात्मक द्वित्व' (Mystic Dualism) में विश्वास रखते हुए द्वैध शासन में रहते थे।

उपरोक्त स्थिति अधिक समय तक नहीं रह सकी। शीघ्र ही राज्य और चर्च में तीव्र मतभेद उत्पन्न हो गए। पोप और चर्च की अनैतिकता को रोकने तथा अष्टाचार को दूर करने के लिए सन्नात हस्तक्षेप करने लगे जो पोपों को स्वीकार नहीं हुआ। ओटो प्रथम के समय से ही जर्मन सन्नात पोपों के निर्वाचन और निष्कासन में गहरी रूचि लेने लगे। अब ओटो प्रथम को मालूम हुआ कि 962 ई. में रोमन सन्नात के रूप में उसका अभिषेक करने वाला पोप जॉन द्वादश चरित्रहीन है तो उसने एक बार्मिक परिषद् में उस पर अनैतिकता का अभियोग चलवा कर उसे पोप-पद से हटवा दिया। अब लिओ अष्टम पोप बना लेकिन जैसे ही ओटो नापिस जर्मनी लौटा, जॉन द्वादश ने पुनः पोप की गद्दी पर अधिकार कर लिया। 964 ई. में पोप जॉन द्वादश की मृत्यु हो गई। उसके स्थान पर वेनी डिट को पोप बनाया गया। वेनी डिट पद पर बना नहीं रह सका क्योंकि ओटो ने इटली आकर पुनः लिओ को पोप बना दिया। लिओ ने यह घोषित किया कि पोप बनने के लिए जर्मन सन्नात की सहमति आवश्यक है।

जर्मन सन्नातों के लिए पोप के निर्वाचनों में इस तरह बार-बार आकर हस्तक्षेप करना मुविवाजबक न था, क्योंकि वे दूर देश के वासी थे। अब पोपों का चुनाव संघर्ष सामन्तवादी प्रवृत्तियों

के रूप में प्रस्तुत किया गया। यह कहा गया कि यद्यपि चर्च आध्यात्मिक मामलों में और राज्य केवल नागरिक तथा राजनीतिक मामलों में हस्तक्षेप करता है लेकिन राज्य रूपी शरीर का अस्तित्व आत्मा के शुद्धिकरण पर निर्भर है। चर्च-आत्मा, राज्य-शरीर दोनों एक हैं, अलग नहीं, केवल इनका क्षेत्राधिकार अलग-अलग है। आत्मा से सम्बन्धित विषय चर्च के अधीन हैं, और शरीर से सम्बन्धित विषय राज्य के।

(6) समाज का ग्राम्यीकरण तथा केन्द्रीय सत्ता का अभाव—रोमन साम्राज्य बर्बर जातियों के आक्रमण से घराशाही हुआ और यूरोप टुकड़ों में बँट गया जिनका शासन स्थानीय सामन्तों के हाथों में चला गया। सामन्तवादी व्यवस्था के कारण एक तो केन्द्रीय सत्ता का अभाव हो गया, दूसरे, यूरोप में ग्राम्य समाज तथा सम्भ्यता का विकास हुआ। इस विकास में आवागमन के साधनों की कमी ने बड़ी सहायता की। आक्रमणों के फलस्वरूप आवागमन के साधनों की समाप्ति के बाद नगरों का भी पतन हो गया। ग्राम्यीकरण में शिक्षा-व्यवस्था के अन्त में भी सहायता, प्रदान की। लोग निरक्षर हो गए। उनका दृष्टिकोण सीमित होता चला गया। ईसाई पादरियों ने साक्षरता-प्रसार के यथाशक्ति प्रयत्न किए और अधिक सफलता प्राप्त न कर सकने पर भी यूनानी और रोमन सम्भ्यता की प्राण-ज्योति को बुझने नहीं दिया।

(7) लोक-सत्ता का विचार—मध्यकाल में अनेक विचारों को ने राजतन्त्र का समर्थन करते हुए राजा के दैविक अधिकारों का प्रतिपादन किया था। शनैः-शनैः विचार परिवर्तन हुआ और उन्हें ने एक अन्य लोक-शक्ति की कल्पना की। यह मत प्रकट किया गया कि सिंहासन पर आसीन होने का अधिकार दैवी अवश्य है, किन्तु राजा को शक्ति समाज से ही प्राप्त होती है अतः राजा सामाजिक सीमाओं का अतिक्रमण नहीं कर सकता। उधर पोप-समर्थकों का भी यह विश्वास था कि राजा और राजसत्ता दैवी होने के साथ-साथ मानवकृत भी है।

(8) सामूहिक जीवन की प्रवृत्ति—मध्य-युग की एक प्रमुख प्रवृत्ति सामुदायिक जीवन बिताने की थी। यह विभिन्न प्रकार के धार्मिक, सामाजिक और राजनीतिक समूहों में व्यतीत किया जाता था। अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति व्यक्ति समुदाय में रह कर ही पूरी कर पाता था। समुदायों या समूहों के प्रधान-रूप ईसाई मठ, परित्राजक सम्प्रदाय (Monastic Orders), आर्थिक श्रेणियाँ (Guilds), कम्पून और नगर थे। सामुदायिक जीवन की प्रधानता के कारण ही इस युग में व्यक्ति के अधिकार उपेक्षित रहे। दैविक अधिकार और स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार पोप तथा राजा की प्रभुता के सामने ठहर नहीं सकते थे। सामूहिक जीवन की प्रवृत्ति इतनी व्यापक थी कि धार्मिक, आर्थिक, सामाजिक आदि कोई भी क्षेत्र इससे अछूता नहीं बचा था।

(9) निगम सम्बन्धी सिद्धान्त—मध्ययुग में सामुदायिक जीवन की प्रधानता होने के कारण निगमों के सिद्धान्त (Theory of Corporations) का विकास हुआ। इस सिद्धान्त का उद्देश्य कुछ विशिष्ट संस्थाओं के विशेष महत्त्व को स्थिर करना था। समर्थकों का कहना था कि, “जिन संस्थाओं का उद्देश्य आध्यात्मिक तथा लौकिक जीवन का विकास करना है उन्हें अपना कार्य उचित रूप से चलाने के लिए इस प्रकार सत्ता-सम्पन्न कर दिया कि उनके कार्यों में किसी बाह्य शक्ति को हस्तक्षेप करने का अवसर न मिले तथा वे राजनीतिक झगड़ों से दूर रहते हुए अपना कार्य मुचाए रूप से कर सकें।” मध्ययुग में निगमों के मुख्य रूप ईसाई-सभ या चर्च, चर्च की परिषद्, विश्व-विद्यालय, स्वतन्त्र नगर कम्पून आदि थे। लोगों का कहना था कि नगर, चर्च, विश्व-विद्यालय और उनकी प्रबन्धकारिणी ममियाँ एक ओर तो समाज के अङ्ग हैं तथा दूसरी ओर वे अपने-आप में पूर्ण भी हैं। उनके स्वरूप, कार्य, उनकी भावनाएँ और इच्छाएँ तथा व्यक्तित्व परस्पर भिन्न हैं। उनके अपने-कुछ निश्चित उद्देश्य भी हैं जिन्हें प्राप्त करने को वे सतत् प्रयत्नशील रहते हैं अतः उन्हें अपना शासन-कार्य स्वयं करने का पूर्ण

अधिकार मिलना चाहिए। उदाहरणार्थ चर्च या आर्थिक श्रेणी को अपने सदस्यों के लिए नियम बनाने और उन पर अनुशासन करने का पूर्ण अधिकार होना चाहिए।

मध्ययुग के इस निगम सिद्धान्त द्वारा एक ही राज्य में स्वशासन, स्वतन्त्र और अधिकार सम्पन्न अनेक सगठन उत्पन्न हो गए जिनका राजनीतिक चिन्तन पर विशेष प्रभाव पड़ा। इसी सिद्धान्त के आधार पर भविष्य में यूरोप के अनेक देशों, विशेषकर इंग्लैंड में स्वशासित संस्थाओं का विकास हुआ। आधुनिक युग के प्रारम्भ में पनपने वाला बहुलवाद (Pluralism) मध्ययुगीन निगम-सिद्धान्तों पर ही आधारित है। स्वतन्त्र व्यक्तित्व और सामूहिक इच्छाचारी इन सगठनों के सिद्धान्तों ने निरंकुश राजतन्त्र को पीछे धकेल कर लोकप्रिय प्रभुसत्ता (Popular Sovereignty) के विचार को विकसित करने में महत्वपूर्ण भाग लिया। इस सिद्धान्त के आधार पर उस समय यह स्वीकार किया जाने लगा कि शासकों की संमस्त सत्ता जनता द्वारा दी जाती है तथा चर्च की परिषद् सम्पूर्ण ईसाई सभ का सामूहिक प्रतिनिधित्व करती है। मध्ययुग में राज्य का सावयवी मानने के पहले से ही प्रचलित विचारों में निगम-सिद्धान्त के निगमित व्यक्तित्व (Corporate Personality) के नवीन विचार का समावेश किया जिससे प्रतिनिधित्व के परिषदीय सिद्धान्त (Conciliar Theory of Representation) का विकास हुआ।

(10) प्रतिनिधि शासन-प्रणाली का सिद्धान्त—मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन में प्रतिनिधि शासन-प्रणाली के बीज विद्यमान थे। धर्मतन्त्र तक में इसका प्रवेश था। पोप ईसाईयों का प्रतिनिधि था। पादरी उसका निर्वचन करते थे और सम्मिलित रूप से अकतन्त्रपरायणता और धर्मभ्रष्टता का आरोप लगा कर उसे पद से हटा भी सकते थे। धर्म सम्बन्धी बातों में भी उसका निर्णय अन्तिम नहीं था। अन्तिम निर्णय का अधिकार पादरियों की संयुक्त परिषद् को था।

प्रतिनिधि शासन को राजनीतिक क्षेत्र में भी लाने का प्रयास किया गया था। सम्राट का निर्वाचन करने वाले व्यक्ति सर्वसाधारण के प्रतिनिधियों के समान थे। प्रतिनिधि के सिद्धान्त को बढ़ाने में चर्च और राजा के मध्यवर्ती संघर्ष ने बड़ी सहायता पहुँचाई। निकोलस, जॉन ऑफ पेरिस और मार्सिलियो जैसे विचारकों ने इसे सम्बल प्रदान किया।

निकोलस चर्च तथा राज्य दोनों में प्रतिनिधि शासन और विकेंद्रीकरण के सिद्धान्त का पक्षपाती था। उसका विचार था कि चर्च के सुधार एवं शासन के संचालन के लिए सब प्रान्तों से प्रतिनिधियों का निर्वाचन किया जाना चाहिए। प्रतिनिधियों की सभा ही चर्च और राज्य की केन्द्रीय शक्ति होनी चाहिए। जनता ही इस शक्ति का अन्तिम स्रोत होना चाहिए। राजा को प्रजा की इच्छा पर्यन्त ही शासक का पद ग्रहण करना चाहिए। उसने सुझाव दिया कि जर्मन साम्राज्य को बारह भागों में बाँटा जाए और सम्राट एक स्थायी परिषद् के परामर्श से कार्य करे।

जॉन ऑफ पेरिस ने कहा कि चर्च की बड़ी सभा पोप को अपदस्थ कर सकती है। उसने यह भी सुझाव दिया कि यदि चर्च के लिए सर्वश्रेष्ठ सरकार का निर्माण करना है तो सब प्रान्तों से प्रतिनिधियों का निर्वाचन किया जाना चाहिए। उसने कहा कि राजतन्त्र को भी प्रतिनिधित्व द्वारा नष्ट बनाना चाहिए।

मार्सिलियो निर्वाचित राजतन्त्र का समर्थक था। उसने शासक को अपने संमस्त कार्यों के लिए विधायिका के प्रति उत्तरदायी ठहराया। उसके विचार में सबसे बड़ी विधायिका-शक्ति जनता थी और राजा कार्यकारिणी का प्रधान था जिसे अनुकूल कार्य करते हुए न पाने पर जनता हटा सकती थी। कानून-निर्माण का अधिकार जनता का था और राजा को प्रमुख कार्य उनकी व्याख्या करना था। मार्सिलियो प्रजातन्त्र का प्रबल समर्थक था। उसका विचार था कि राज्य की कार्यपालिका और व्यवस्थापिका सभाओं का निर्वाचन नागरिकों द्वारा किया जाना चाहिए। चर्च का संगठन भी प्रजातन्त्रात्मक होना चाहिए। उसमें भी अन्तिम सत्ता बड़ी सभा में होनी चाहिए जिसका निर्माण धार्मिक तथा लौकिक प्रतिनिधियों द्वारा किया जाना चाहिए। वह इस बात का पक्षपाती था कि जनता

ही सभा द्वारा अप्रत्यक्ष रूप से पोप का निर्वाचन करे और वही आवश्यकता पड़ने पर पोप को अपदस्थ करने में भी सक्षम हो।

चर्च और राज्य के मध्य सघर्ष का युग

(The Era of Conflict Between the Church and the State)

मध्ययुग के राजनीतिक चिन्तन का प्रधान विषय 'चर्च और राज्य का सघर्ष था। मध्ययुग के प्रारम्भ होने के पहले से ही यह धारणा प्रचलित थी कि ईश्वर ने मानव समाज के शासन के लिए दो सत्ताओं को नियुक्त किया है—पोप और सम्राट। पोप आध्यात्मिक शासन का प्रधान था तो सम्राट लौकिक शासन का। यह माना जाता था कि दोनों अपनी सत्ता का प्रयोग दैवी तथा प्राकृतिक विधि के अनुसार करते हैं और कोई भी व्यक्ति आध्यात्मिक एवं लौकिक-सत्ता का एक साथ प्रयोग नहीं कर सकता। दोनों सत्ताओं में कोई सघर्ष नहीं होना चाहिए और दोनों को एक-दूसरे की सहायता करनी चाहिए।

ग्यारहवीं शताब्दी से पूर्व तक धर्म और राजनीति के सम्बन्ध, मामूली उतार-चढ़ावों को छोड़कर, सामान्य से बने रहे। दसवीं शताब्दी में, पोपों के व्यक्तिगत चरित्र के बहुत नीचे गिर जाने पर और पोपशाही के वदनाम हो जाने पर, सम्राटों ने सुधार के लिए कुछ कदम उठाए और पोपों को उनके पद से उतारा। ग्यारहवीं शताब्दी तक सामान्य रूप से पोपशाही पर सम्राट का ही अधिक स्पष्ट नियन्त्रण रहा, यद्यपि इस व्यवहार के अनेक अपवाद भी थे। सन्त अम्ब्रोज सरीखे शक्तिशाली बिशप सम्राट की उन आज्ञाओं का पालन करने से इन्कार कर देते थे जो उनकी दृष्टि में अन्यायपूर्ण होती थी। धार्मिक परिषदों और व्यक्तिगत धर्माचार्य अनाचारों के लिए राजाओं की भर्त्सना करने में अम्ब्रोज के दृष्टान्त का अनुसरण करते थे। शासकों के चुनने और अपदस्थ करने में बिशपों का भी बड़ा हाथ रहता था। चर्च का इस तरह का विशेष महत्व शक्तिशाली पोपों के समय ही स्थापित होता था अन्यथा साधारणतः सम्राट का पोप पर नियन्त्रण अधिक वास्तविक था। दोनों सत्ताओं के सम्बन्ध कुछ इस प्रकार के थे यदि एक सत्ता अपनी बात पर अड़ जाती थी तो दूसरी उसके सामने झुक जाती थी और इस तरह उनमें सघर्ष होने की नीवत नहीं आती थी।

ग्यारहवीं शताब्दी में स्थिति ने पलटा खाना शुरू किया और चर्च तथा राज्य के सघर्ष की प्रसिद्ध कहानी का सूत्रपात हो गया। निकोलस द्वितीय (1059-1061 ई.) के समय पोप की निर्वाचन-प्रणाली में परिवर्तन की घोषणा की गई और सम्राट हैनरी चतुर्थ की नाबालगी का लाभ उठाते हुए पोप जर्मन सम्राटों के प्रभुत्व से स्वतन्त्र हो गया। जब हैनरी चतुर्थ ने पुराने सम्राटों के अधिकारों का प्रयोग करना चाहा तो हठी और महत्वाकांक्षी पोप ग्रेगरी सप्तम् (1073-1085) के साथ उसका सघर्ष छिड़ गया। 11वीं शताब्दी से शुरू होने वाला चर्च और राजसत्ता का यह सघर्ष लगभग 4 शताब्दियों तक चलता रहा। शुरू में इसमें पोप की विजय हुई, पर बाद में सत्ता का पासा प्रबल हो गया। मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन के इस सघर्षपूर्ण पहलू पर टिप्पणी करते हुए गैंटेल ने लिखा है—“पोपों की लौकिक शक्ति का उदय और पराभव तथा राजाओं और सम्राटों के साथ उनका सघर्ष—ये ही मुख्य विषय थे जिनके चारों ओर मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन चक्कर काटता रहा।”¹

चर्च और राजसत्ता के बीच सहयोग के मूत्र नमाम्त होकर विरोध प्रारम्भ होने का सबसे मुरत कारण यही था कि लौकिक और धार्मिक कार्यों के अन्तर का कोई स्पष्टीकरण नहीं किया था। अतः अवसर का लाभ उठाते हुए चर्च और राज्य दोनों ने यह कहना प्रारम्भ कर दिया कि उनके क्षेत्रों का

1 "The rise and decline of the secular power of the Popes, and their contests with emperors and kings were the issues about which medieval political theory revolved"

—Gellie : History of Political Thought, p. 111,

एक-दूसरे के द्वारा अतिक्रमण किया जा रहा है। विवाद उठाकर अपने हितों का संवर्द्धन करना ही दोनों पक्षों का लक्ष्य था। धर्म-सत्ता और राजसत्ता के संघर्ष के कुछ और भी कारण थे जिन्हें मैक्सी ने इस प्रकार व्यक्त किए हैं—(1) राज्याधिकारियों द्वारा बिशपों का पद-स्थापन अर्थात् उनकी नियुक्ति किया जाना, (2) चर्च की सम्पत्ति पर राजा का करारोपण का अधिकार, (3) लौकिक स्वामियों के अधीनस्थ पादरियों द्वारा बिशपों को डालने और टैक्स जमा किए जाने जैसे नागरिक कार्यों का किया जाना, एवं (4) जागीर रखने वाले पादरियों द्वारा अपने स्वामियों के प्रति कर्तव्यों का अनुपालन। इन विभिन्न कारणों से सम्बन्धित विवादों का चर्च और राजसत्ता के संघर्ष का और इसमें निहित राजनीतिक विचारों के विकास का वर्णन क्रमबद्ध रूप से अग्रलिखित शीर्षकों में करना उपयुक्त होगा—
 राज्याधिकारियों द्वारा बिशपों की नियुक्ति
 (Lay Investiture)

सन् 1073 ई. में ग्रेगरी सप्तम् के पोप बनने के बाद ही चर्च एवं राजसत्ता के महान् विवाद का शीर्षण हो गया। आरम्भ में यह विवाद बिशपों के पद-ग्रहण के अर्थात् उच्च धर्माचार्यों के चुनाव में लौकिक शासकों के भाग से सम्बन्ध रखता था। मध्ययुग में राजाओं और सामन्तों ने चर्च को बिशपों भू-सम्पत्ति दान की थी। राजाओं को धर्म का रक्षक समझा जाता था, अतः उनका दावा था कि उनके प्रदेश में रहने वाले चर्च के सभी उच्चाधिकारी उनके वशवर्ती हैं। तत्कालीन प्रथा के अनुसार प्रत्येक नए बिशप और मठाधीश को नियुक्त करते समय उसके धार्मिक कार्यों के प्रतीक स्वरूप उसे एक अँगूठी और छड़ी (Ring and Stick) कह-कहते हुए दी जाती थी कि इस चर्च की ग्रहण करो (Accipe ecclesiam)। बिशपों की इस नियुक्ति को अभिषेक विधि (Investiture) कहा जाता था। राजा और सामन्तों का यह दावा था कि बिशपों को नियुक्त करने का अधिकार उनका है क्योंकि पद का धार्मिक स्वरूप लौकिक स्वरूप से कम महत्त्वपूर्ण है। राजा और सामन्त किसी मठाधीश या बिशप की मृत्यु पर उसकी सम्पत्ति अपने अधिकार में ले लेते थे और उसके उत्तराधिकारी की नियुक्ति स्वेच्छा से किया करते थे। राजा घोषणा कर देता था कि अमुक व्यक्ति को बिशप बनाने की उसकी इच्छा है। यदि ईसाई पादरी अथवा राजा जनता द्वारा समर्थित व्यक्ति को चुन लेते थे तो राजा रिक्त-स्थान पर विधि पूर्वक उस व्यक्ति को पदासीन कर देता था। ऐसा न होने पर वह निर्वाचित व्यक्ति के रिक्त पद पर न तो नियुक्ति ही करता था और न उसे भू-सम्पत्ति ही प्रदान करता था। राजाओं का दावा था कि उनके प्रदेशों में भू-सम्पत्ति रखने वाले बिशपों एवं मठाधीशों को भू-सम्पत्ति तथा धर्म-चिह्न (अँगूठी और छड़ी) राजा से ग्रहण करनी चाहिए। चर्च इस व्यवस्था का विरोधी था। वह धर्माचार्यों की नियुक्ति सम्बन्धी शक्ति राजा और सामन्तों से छीनना चाहता था। ऐसा साहसिक कदम कोई शक्तिशाली पोप ही उठा सकता था। सौभाग्यवश ग्रेगरी सप्तम् के रूप में चर्च को ऐसा पोप मिल गया। उसने 1075 में बिशपों के चुनाव में लौकिक शासकों का हस्तक्षेप बन्द कर दिया। उसने राज्य के अधिकारियों द्वारा बिशपों की नियुक्ति (Lay Investiture) को अवैध घोषित करते हुए राजा के 4 प्रमुख बिशपों को चर्च से निकाल दिया। उसने एक प्रत्यादेश द्वारा बिशपों का, राज्याधिकारियों के हाथों से पद-ग्रहण करना निषिद्ध ठहराते हुए घोषणा की कि इसका उल्लंघन करने वाले दोनों पक्षों को धर्म बहिष्कार का दण्ड दिया जा सकता है। स्पष्ट ही सम्राट हैनरी चतुर्थ को यह एक खुली चुनौती थी।

ग्रेगरी सप्तम् और सम्राट हैनरी चतुर्थ का संघर्ष

सेबाइन के अनुसार, "ग्रेगरी की दृष्टि में पोप सम्पूर्ण चर्च का प्रमुखताधारी प्रधान था। वह बिशपों को नियुक्त और अपदस्थ कर सकता था। उसका धार्मिक प्रतिनिधि (Legate) बिशपों तथा चर्च के अन्य अधिकारियों से उच्चतर स्थिति का उपभोग करता था। वहीं जनरल कौंसिल की बैठक

नृणां भक्तता या और धार्मिकता को लागू कर सकता था। पोप की आज्ञाधिता को कोई रद्द नहीं कर सकता था। यदि कोई मामला एक बार पोप की अदालत में आता था तो उस पर अन्य कोई सत्ता निर्णय नहीं दे सकती थी। संक्षेप में, ग्रेगरी का चर्च प्रामाणिक सम्बन्धी सिद्धान्त राजतन्त्रात्मक था। यह सामन्ती राजतन्त्र नहीं था प्रत्युत साम्राज्यिक रोम की परम्परा में राजतन्त्र था। ईश्वर तथा दैवी-विधान के अधीन पोप सर्वशक्तिशाली था। पोपशाही का यह पैट्रिआर्क सिद्धान्त (Patrine Theory) धर्म-परमत्त्व की धारणा पर ही गया था, लेकिन उस समय की दृष्टि यह एक नई चीज थी और ग्रेगरी की शासकीय दायरी सर्वत्र मान्यता नहीं थी। उस सिद्धान्त के कारण कभी-कभी ग्रेगरी और उसके प्रियतमों में मतभेद भी पैदा हो जाती थी।¹ मग्यार सम्बन्धी प्रश्नों के बारे में चर्च का अधिकार मग्यार ग्रेगरी ने सम्राट प्रजिवादी प्रदान किया। वह धर्मपद-विक्रय के अपराध के बारे में केवल मग्यारों धर्माचार्यों के विरुद्ध ही कार्य नहीं करता था बल्कि लौकिक शासक के विरुद्ध भी कार्य करता था। 25 वर्ष तक पोप के अधीन मग्यार कन्ते हुए ग्रेगरी मग्यार के नाम से पोप बनने वाले हिल्डेब्रैंड (Hildebrand) का यह दृढ़ मत था कि वह चर्च की तीन बड़ी घुमाइयों का अर्थात् पदों के क्रय-विक्रय (Simony), पादरियों के विवाह करने तथा राज्याधिकारियों द्वारा विधायी की नियुक्ति करने का उन्मूलन होगा।

विशेषों के नृणाव में लौकिक प्रामाणिकता का हस्तक्षेप बन्द कर देने की कार्यवाही से क्षुब्ध होकर सम्राट ग्रेगरी चतुर्थ ने जब ग्रेगरी को 1076 में पदच्युत करने का प्रयास किया तो बदले में ग्रेगरी ने सम्राट को धर्म-वहिष्कृत घोषित कर दिया और उसके सामन्तों को सामन्ती शपथ नहीं दिलाई। ग्रेगरी ने अपने आज्ञाधिकार को धर्म-वहिष्कार के दण्ड के साथ लागू करने का प्रयास किया। यह कोई नई चीज नहीं थी। लेकिन ग्रेगरी ने इसके साथ यह बात भी जोड़ दी कि धर्म-वहिष्कृत राजा ईसाई समाज से बाहर होने के कारण अपने प्रजाजनो की सेवाओं और निष्ठा का अधिकारी नहीं होता।

ग्रेगरी ने अपने इस कार्य का आधार चर्च का यह अधिकार बतलाया था कि वह ईसाई समाज के प्रत्येक सदस्य पर नैतिक अनुशासन का प्रयोग कर सकता है। सन्त ग्रिगोरिय की भाँति उसका भी तर्क था कि लौकिक शासक स्वयं ईसाई होना है, अतः नैतिक तथा आध्यात्मिक मामलों में वह चर्च के नियन्त्रण में रहता है। इसका अर्थ यह है कि धर्म-वहिष्कृत करने के अधिकार के साथ-साथ अपवाद करने का अधिकार भी जुड़ा था। चर्च नागरिकों से कह सकता था कि वे सम्राट के प्रति निष्ठा रखें। इसका ध्वनितात्पर्य यह निकलता था कि चर्च ऐसा अन्तिम न्यायालय हो गया था जिसके निर्णय पर शासक की वैधता निर्भर थी।

हम नहीं कह सकते कि ग्रेगरी अपनी नीति के ध्वनिताओं के बारे में और उसके पक्ष में दी गई युक्तियों के बारे में स्वयं कहीं तक स्पष्ट था। सम्भवतः ग्रेगरी सिर्फ यह चाहता था कि चर्च को नैतिक अनुशासन स्थापित करने का अधिकार होना चाहिए। वह चर्च की कानूनी उच्चता स्थापित करने में कोई दिलचस्पी नहीं रखता था। उसका उद्देश्य गेलाशियन सिद्धान्त में कल्पित दोहरी व्यवस्था के अन्तर्गत चर्च की स्वतन्त्रता की रक्षा करना था।

ग्रेगरी ने अपने एक पत्र में लिखा कि शासन की उत्पत्ति पाप से हुई है, पर यथार्थतः वह राजपद पर इस प्रकार का आक्षेप नहीं करना चाहता था। वह तो राजा पर केवल ऐसा अनुशासन थोपना चाहता था जैसा पोप के रूप में किसी इकाई के ऊपर। ग्रेगरी का यह भी विश्वास था कि "पोप यूरोप के सदाचारों का निष्ठापूर्ण हो सकता था और कोई दुराग्रही शासक उसके आध्यात्मिक तथा नैतिक नियन्त्रण को नहीं रोक सकता था।" धर्माचार्यों को यूरोपीय विषयों में क्या भूमिका अदा करनी चाहिए? इस विषय में 1080 में रोम की एक कौंसिल में उसने ये विचार प्रकट किए—

“पवित्र धर्माचार्यों । आपको इस प्रकार का आचरण करना चाहिए, जिससे संसार को यह ज्ञात हो जाए कि यदि आपको यह शक्ति प्राप्त हो जाए कि आप किसी व्यक्ति को स्वर्ग में बन्धन में डाल सकते हैं, तो आपको पृथ्वी पर यह भी शक्ति प्राप्त है कि आप मनुष्य को उनकी योग्यतानुसार साम्राज्य, राज्य प्रिंसिपैलिटियाँ, ड्यूकडम, काउण्टियाँ तथा अन्य सम्पत्तियाँ प्रदान कर सकते हैं । संसार के समस्त राजाओं और शासकों को यह बात ज्ञात होनी चाहिए कि आप कितने महान् हैं और आपकी शक्ति कितनी विशाल है । उन छोटे आदमियों को आपके चर्च के आदेशों की श्रवणा करेंगे से डरना चाहिए ।”

ग्रेगरी के विचारों की इस सक्षिप्त चर्चा के बाद हम पुनः उसके और सम्राट के मध्यवर्ती संघर्ष की कहानी पर लौट आते हैं । सम्राट हैनरी द्वारा पोप ग्रेगरी और ग्रेगरी द्वारा सम्राट हैनरी की पदच्युति की घोषणाओं द्वारा चर्च और राजसत्ता के मध्य उठ खड़े हुए गम्भीर विवादों से सम्पूर्ण यूरोप स्तब्ध रह गया । धार्मिक जनता ने पोप का साथ दिया । पोप ने एक प्रतिद्वन्द्वी राजा को हैनरी के सिंहासन का दावा करने के लिए भी उकसाया । हैनरी के विरोधी सरदारों ने भी इसे विद्रोह करने और स्वतन्त्र होने का स्वर्ण अवसर समझा, तब परिस्थितियों से हताश हैनरी पोप से क्षमा माँगने हेतु कैनोसा (Canossa) दुर्ग के दरवाजे पर पहुँचा जहाँ पोप सुरक्षा की दृष्टि से ठहरा हुआ था । उसने पोप से सन्धि करनी चाही । ग्रेगरी ने उसे बड़ा अपमानित और प्रताड़ित किया । 25 जनवरी, 1077 के दिन दुर्ग के द्वार पर पहुँचने वाला सम्राट हैनरी भयकर सर्दियों में और कड़ाके की बर्फ में तीन दिन तक नंगे पाँव खड़ा रहकर प्रार्थना और क्षमा-याचना करता रहा । अन्त में ग्रेगरी ने दया दिखाई । उसने बहिष्कार का दण्ड वापिस लेकर हैनरी को पुनः पवित्र चर्च की शरण में ले लिया ।

अपनी कूटनीतिक चाल द्वारा सिंहासन की सुरक्षा कर लेने के बाद हैनरी ग्रेगरी से प्रतिशोध लेने का अवसर खोजता रहा । जब उसका शिवका जम गया और उसने रोम को जीत लिया तो उसकी आज्ञा से बुलाई गई चर्च, परिषद ने पोप ग्रेगरी को पदच्युत एवं धर्म-बहिष्कृत करते हुए गुई, वट को क्लेमेंट तृतीय के नाम से पोप बनाया (24 मार्च, 1084 ई.) जिसने हैनरी को पवित्र रोमन सम्राट के पद पर अभिषेक किया । ग्रेगरी ने दक्षिण इटली के नार्मन लोगों को अपनी सहायता के लिए बुलाया । लगभग 36,000 सैनिकों की विशाल नार्मन फौजों के आने पर हैनरी जर्मनी भाग गया । इस फौज ने रोमनों पर अत्याचार किए और रोम को लूटा । परिणामस्वरूप इन्हें निमन्त्रित करने वाले ग्रेगरी का रोम में रहना असुरक्षित हो गया । वह प्राण-रक्षा के लिए सेलेनो में नार्मन लोगों की शरण में भाग गया जहाँ 25 मई, 1085 ई. को उसकी मृत्यु हो गई । कुछ समय बाद हैनरी चतुर्थ भी चल बसा । इन दोनों मुख्य अभिनेताओं की मृत्यु तक राज्य द्वारा विशपो के पद ग्रहण करने के प्रश्न का कोई अन्तिम निर्णय नहीं हो पाया ।¹ प्रमुख घटना यह हुई कि हैनरी पंचम और पास्चल द्वितीय (Paschal II) के मध्य इस आधार पर एक समझौता हो गया कि धर्माचार्य अपने समस्त राजनीतिक कार्यों को त्याग दें । लेकिन व्यवहार में यह अमंभव प्रमाणित हुआ । जो भी हो, 1122 ई. में वर्म्स (Worms) के समझौते (Concordate) के साथ विवाद का पहला चरण समाप्त हो गया । सेवादक के शब्दों में, “इस समझौते के अनुसार सम्राट ने मुद्रा और छड़ी (Ring and Stick) जो आध्यात्मिक सत्ता के प्रतीक थे, के साथ पद ग्रहण कराने का तकनीकी अधिकार त्याग दिया । लेकिन, उसने राज्याधिकार देने और विशपो के चुनाव में आवाज रखने के अधिकार को कायम रखा । किन्तु इस तारीख के बाद भी यह वाद-विवाद समय-समय पर बारम्बार शताब्दी के अन्त तक प्रायः उसी ढंग से चलता रहा । ग्रेगरी के लगभग 100 वर्ष बाद पोप इन्सेण्ट तृतीय के समय विवाद पुनः चमका जिसमें पोप ने अपने विवेक तथा कूटनीति से सफलता प्राप्त की ।”

1 सेवादक . राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड I, पृ. 215-16.

2 Harmon . Op. cit , p. 118.

इन्नोसेंट तृतीय (1198-1216 ई.) और राजाओं में विवाद

पोप बनते ही इन्नोसेंट तृतीय ने चर्च को सर्वोच्च सत्तापूर्ण बनाने और राजाओं को चर्च का वशवर्ती करने की दिशा में पुनः प्रभावशाली प्रयत्न शुरू कर दिए। हैनरी पंचम और पास्चल द्वितीय ने 1122 ई. में जो समझौता हुआ था उससे इस मौलिक समस्या का कोई हल नहीं निकल पाया था कि साम्राज्य और पोपशाही में क्या सम्बन्ध है? अतः जिन अधिकारों का उल्लेख समझौते में नहीं था, उन पर प्रत्येक पक्ष अपना दावा उतारने लगा। चर्च-अधिकारी ऐसे दावे प्रस्तुत करने लगे जो निश्चित रूप से राजनीतिक सम्राट के अधिकार क्षेत्र में थे। परिणामस्वरूप पोपशाही एवं जर्मन सम्राट फ्रेडरिक बारबरोस (Frederick Barbarossa) तथा उसके उत्तराधिकारियों के बीच सघर्ष उठ खड़ा हुआ। पोप की शक्ति 12वीं शताब्दी में निरन्तर बढ़ती रही जो पोप इन्नोसेंट तृतीय के समय में चरम सीमा छूने लगी।¹

इन्नोसेंट तृतीय एक अत्यन्त ही शक्तिशाली पोप सिद्ध हुआ जिसने यूरोप के सर्वाधिक शक्तिशाली शासकों तक को अपने आदेश मानने को विवश कर दिया। अपनी 18 वर्ष की पोपशाही में उसने 7 राजाओं को दण्ड दिया और दो जर्मन सम्राटों को चर्च से बहिष्कृत कर दिया।

पोप इन्नोसेंट तृतीय अपना यह परम कर्तव्य समझता था कि वह राजाओं के अर्थव्यवस्था के विरोध करे। वह निर्वाचन तथा राज्याभिषेक के मामले में रोमन साम्राज्य में असीमित शक्तियों का प्रयोग करता था और लोगों के सम्राट होने के दावों को 'बड़ी ही आसानी' से रद्द कर देता था। वह आध्यात्मिक और लौकिक दोनों विषयों में चर्च की अपरिमित शक्ति का समर्थक था। जब फ्रांस के राजा फिलिप ऑगस्टस ने अपनी पत्नी को त्याग दिया तो इन्नोसेंट तृतीय की आज्ञा से उसे इसे पुनः ग्रहण करना पड़ा। पुतंगाल, अरागान, हंगरी और बल्गेरिया के राजाओं ने अपने-आपको पोप का सामन्त कहा। वे उसे वार्षिक कर भेजने लगे। इंग्लैंड के राजा जॉन ने भी उसके साथ सघर्ष में शिकस्त खाई। जॉन की इच्छा के सर्वथा विरुद्ध पोप ने कैंटरबरी के आर्कबिशप के पद पर स्टीफन लैंगटन को नियुक्त किया। राजा के न मानने पर पोप ने उसे चर्च से बहिष्कृत कर दिया और फ्रांस के राजा को उस पर आक्रमण करने को कहा। उसने यह आदेश निकाल दिया कि इंग्लैंड में चर्च के धर्म-कार्य बन्द कर दिए जाएँ। अन्त में राजा जॉन को पोप के सामने नतमस्तक होना पड़ा और वह भी पोप का सामन्त बन गया। उसने पोप को 1,000 मार्क सानाना कर देना स्वीकार किया। जर्मन साम्राज्य और पोप में पुरानी शत्रुता थी। सौभाग्यवश इस समय वहाँ राजगद्दी के लिए सघर्ष चल रहा था। आटो चतुर्थ, फ्रेडरिक द्वितीय और स्वेलिया के फिलिप राजगद्दी के दावेदार थे। पोप ने गहरी कूटनीति का प्रचिय देते हुए पहले तो फिलिप के विरुद्ध आटो का समर्थन किया और बाद में आटो के विरुद्ध फिलिप का पक्ष लिया। साथ ही उसने फ्रेडरिक द्वितीय के विरुद्ध आटो का और आटो के विरुद्ध फ्रेडरिक का पक्ष लिया। परिणाम यह हुआ कि इटली में पोप के प्रदेश जर्मन प्रभुत्व से मुक्त हो गए। वास्तव में पोप इन्नोसेंट तृतीय ने पोप की तरह नहीं बल्कि राजा की तरह शासन किया। सन् 1216 ई. में उसके देहान्त के समय चर्च शक्ति, वैभव और ख्याति के चरम शिखर पर पहुँच चुका था। चर्च इतना प्रभावशाली हो गया था कि इन्नोसेंट की मृत्यु के लगभग 100 साल बाद तक भी यूरोप में उसकी तूती बोलती रही।

फ्रेडरिक द्वितीय और इन्नोसेंट चतुर्थ

इन्नोसेंट तृतीय के अन्तिम काल से ही फ्रेडरिक द्वितीय का शासन-आरम्भ हुआ। राजा फ्रेडरिक ने दावा किया कि साम्राज्य के शासन सम्बन्धी विषयों में वह पोप से सर्वथा स्वतन्त्र है तथा उसे शक्ति ईश्वर ने प्रत्यक्ष रूप से प्रदान की है, पोप के माध्यम से नहीं। फ्रेडरिक ने लौकिक विषयों में पोप की सत्ता को मानने से इन्कार करते हुए केवल धार्मिक विषयों में उसके अधिकार को स्वीकार

किया। पोप इन्नोसेंट चतुर्थ ने उत्तर दिया कि लौकिक विषयों पर भी पोप का अधिकार है जो उसे दैविक आदेश द्वारा मिला है। पोप ही राजाओं को अपनी शक्ति सौंपता है, अतः राजा उसके अधीन हैं। पोप के इस सिद्धान्त का विकास और उसे लागू करने में कैनोनिस्ट्स (Canonists) ने बड़ी सहायता की। कैनोनिस्ट्स वे व्यक्ति थे जो धार्मिक कानूनों की व्याख्या और क्रियान्वित करते थे। वर्ष 1250 ई. में फ्रेडरिक द्वितीय का देहान्त हुआ, तब स्थिति यह थी कि चर्च का कोई प्रतिद्वन्दी नहीं था और ऐसा लगता था कि चर्च संघर्ष में पूर्ण विजयी हो गया है अथवा विजय की अन्तिम सीढ़ियाँ चढ़ रहा था। चर्च-ग्रह अपने दावों को और भी बढ़ा-चढ़ा कर प्रस्तुत करने लगा था। पर फ्रांस के राजा 'फिलिप दी फेयर' (Philip the Fair) के रूप में शीघ्र ही एक कठोर और शक्तिशाली प्रतिद्वन्दी का उदय हुआ, जिससे चर्च और राजसत्ता के संघर्ष में एक नया मोड़ आया और पोपशाही का पतन आरम्भ हो गया।

पोप बोनीफेस अष्टम् (1294-1303 ई.) तथा फिलिप चतुर्थ (1285-1314 ई.) का संघर्ष

फिलिप चतुर्थ अथवा फिलिप दी फेयर ने दृढ़ता से पोपशाही की शक्ति पर निर्णायक आघात किए। इस समय धर्म युद्धों और व्यापार-वाणिज्य की वृद्धि के कारण उत्पन्न हुई परिस्थितियों में एक नवीन राजनीतिक और बौद्धिक विश्व जाग्रत हो रहा था तथा विभिन्न राज्यों की अधिकांश जनता आत्म-निर्भरता और देशभक्ति की भावनाओं में डूबने लगी थी। फिलिप चतुर्थ के समय पोप के पद पर बोनीफेस अष्टम् विद्यमान था। इन दोनों के मध्य विवाद, चर्च की विशाल सम्पत्ति पर कर लगाने के राजकीय प्रयत्नों के फलस्वरूप, गम्भीर रूप से उठ खड़ा हुआ। उस समय फ्रेंच राजा फिलिप चतुर्थ और इंग्लैंड का राजा एडवर्ड युद्धरत थे। युद्ध को चलाने के लिए दोनों ही को धन की आवश्यकता थी। अतः उन्होंने राजकर से मुक्त-चर्च की विशाल सम्पत्ति पर कर लगाने का निश्चय किया। फ्रांस के पादरी अपनी सम्पत्ति के रक्षक राज्य को प्रतिरक्षा के लिए कर देने का कर्तव्य स्वीकार करते थे, किन्तु उन्हें यह भी भय था कि इस तरह राजसत्ता को स्वतः ही एक ऐसा शक्तिशाली हथियार मिल जाएगा जिसकी सहायता से वह चर्च की शक्ति को नष्ट करने की ओर सफलतापूर्वक अग्रसर हो सकेगा। अतः फ्रांस के एक धार्मिक सम्प्रदाय ने राज्य की करारोपण प्रवृत्ति का विरोध करते हुए पोप बोनीफेस से इस सम्बन्ध में अपील की। यद्यपि पोप फ्रांस की राजसत्ता के प्रति विनम्र और मैत्रीपूर्ण था किन्तु वह चर्च की सम्पत्ति पर कर लगाने के राजाओं के अधिकार को स्वीकार करके अपने पैरो पर कुल्हाड़ी मारने को तैयार नहीं हुआ। अतः उसने एक आज्ञापत्र (Bull Clericis Laicos) जारी किया जिसमें यह घोषित किया गया कि पोप की आज्ञा के बिना चर्च की आय में से कर देने वाले पादरियों को और ऐसा कर वसूल करने के लिए चर्च की सम्पत्ति को जब्त करने वाले राज्याधिकारियों को धर्म-बहिष्कृत कर दिया जाएगा।

राजा फिलिप ने पोप के आदेश का विरोध करते हुए फ्रांस से पोप को भेजे जाने वाले बहु-मूल्य उपहारों पर कठोर प्रतिबन्ध लगा दिया। उसने सोने, चांदी, बहुमूल्य मणियाँ और अनाज आदि के फ्रांस से बाहर जाने पर प्रतिबन्ध लगाने के साथ-साथ विदेशी व्यापारियों और प्रतिनिधियों को भी फ्रांस में बाहर चले जाने का आदेश दिया। इस कठोर नीति के दो प्रत्यक्ष परिणाम निकले—(1) पोप की आमदनी का एक बड़ा स्रोत बन्द हो गया, एवं (2) पोप के उन प्रतिनिधियों को फ्रांस से चले जाना पड़ा जो धर्म-युद्धों के लिए चन्दा जमा करते थे।

पोप बोनीफेस फिलिप के आगे इस प्रथम संघर्ष में टिक नहीं पाया। उसने सितम्बर, 1296 ई. के अपने दूसरे आज्ञापत्र (Bull Ineffabilitas) में यह अनुमति प्रदान कर दी कि चर्च के अधिकारीगण स्वेच्छा से राज्य की प्रतिरक्षा हेतु चन्दा दे सकते हैं। साथ ही राजा को भी यह अधिकार दिया गया कि वह राज्य की प्रतिरक्षा सम्बन्धी आवश्यकताओं का निर्धारण करें। अब फिलिप ने भी चर्च के विरुद्ध उठाए गए क्रमों को वापिस ले लिया।

कुछ समय बाद ही दोनों के मध्य पुनः संघर्ष उठ खड़ा हुआ। पोप के एक दूत बर्नार्ड सैसैट (Bernard Saisset) को किमी भगडे में फिलिप ने बन्दी बना लिया और उस पर अदालत में मुकदमा चलाया। पोप ने अपने दूत की रिहाई की माँग की और दावा किया कि चर्च के व्यक्तियों पर राजकीय मुकदमा नहीं चलाया जा सकता। इसके साथ ही उसने फ्रांस के घर्माधिकारियों को राज्य को दिए जाने वाले धार्मिक कर देने से मना कर दिया। उसने यह दावा भी दोहराया कि साँसारिक मामलो में भी राजा को पोप के आदेश का पालन करना चाहिए। उधर फिलिप ने यह भी कहा—“साँसारिक मामलो में हम किमी के बशवर्ती नहीं हैं।” दोनों ही ने अपने-अपने पक्ष में विभिन्न धार्मिक परिषदें बुलाना प्रारम्भ की। पोप द्वारा 1302 में बुलाई गई धार्मिक परिषद् ने घोषित किया कि “मुक्ति (Salvation) के लिए सब व्यक्तियों का रोम के पोप के अधीन रहना आवश्यक है।” फिलिप ने इसके बदले में 1303 ई. में दो धार्मिक परिषदें बुलाकर इल्जाम लगाया कि वह “अत्याचारी, जाहूगर, हत्यारा, गवन करने वाला, व्यभिचारी, चर्च के पदों को बेचने वाला, मूर्तिपूजक और काफिर” है। पोप द्वारा कोई प्रतिरोधात्मक कदम उठाने से पूर्व ही फिलिप ने दो प्रतिनिधियों को दो हजार सैनिकों के साथ रोम भेज दिया जिन्होंने पोप से त्यागपत्र की माँग की। तीन दिन तक पोप इनकी कैद में रहा। बाद में अपने समर्थकों की सेना के साथ पहुँचने पर उसे मुक्ति मिली। लेकिन 75 वर्षीय बूढ़ा पोप इस आघात को सहन नहीं कर सका और कुछ ही दिन बाद 11 अक्टूबर, 1303 ई. को वह इस संसार से चल बसा।

बोनीफेस के बाद बेनीडिक्ट एकादश (1303-4) पोप बना। उसने बोनीफेस के समय पोप के महल पर हमला करने वाले प्रतिनिधियों को धर्म बहिष्कृत कर दिया पर बेनीडिक्ट के भाग्य में पोप की गद्दी अधिक समय तक नहीं लिखी थी। एक वर्ष बाद ही उसे जहर देकर मार दिया गया। तत्पश्चात् फिलिप ने बोनों के आर्कबिशप वर्टेंड डिगोट को अपनी कुछ शर्तों पर पोप चुनवाना स्वीकार किया। फिलिप द्वारा प्रस्तुत शर्तें ये थी—(1) पोप समझौते की नीति पर चलेगा, (2) बोनीफेस के महल पर हमला करने वालों को दिया गया दण्ड वापिस लेगा, (3) पोप 5 वर्ष की अवधि के लिए फ्रांस के पादरियों पर 10 प्रतिशत आयकर लगवाना स्वीकार करेगा, एवं (4) बोनीफेस पर मरणान्तर अभियोग चलाकर पोप उसे दण्ड देगा।

उपयुक्त शर्तों को स्वीकार करने पर वर्टेंड क्लेमेंट पंचम के नाम से पोप की गद्दी पर बैठा। फिलिप द्वारा अपनी शर्तों को मनवाने का स्पष्ट उद्देश्य यही था कि पोपशाही पर उसका प्रभाव रहे और चर्च के साथ संघर्ष की पुनरावृत्ति न हो। पोप क्लेमेंट पंचम ने रोम में रहना निरापद न समझकर 1309 ई. में अपना निवास स्थान रोम से हटाकर एविग्नोन (Avignon) को बना लिया। यहाँ उसे वही सरलता से फ्रांस का संरक्षण प्राप्त हो सकता था। वास्तव में पोपशाही की यह दशा दयनीय थी। पोप यहाँ स्वतन्त्र न होकर फ्रांसीसी राजाओं के प्रभुत्व में रहने लगे। 1309 से 1377 ई. तक एविग्नोन ही पोपों की राजधानी बनी रही। बाइबिल के प्राचीन इतिहास के आधार पर लगभग 70 वर्ष के इस लम्बे युग को बेबीलोनियन बन्धन (Babylonish Captivity) के युग के नाम से पुकारा जाता है। इस युग में पोपशाही पर फ्रांस के राजाओं का प्रभाव जम गया अतः अब पोप जर्मनी और इटली के राजाओं की श्रद्धा का पात्र नहीं रहा। मैक्सि के शब्दों में “एविग्नोन के लम्बे बेबीलोनियन बन्धन में पोपशाही के राजनीतिक और आध्यात्मिक दोनों प्रकार के प्रभावों को गहरा आघात पहुँचा।”

पोप जॉन बार्डसर्वा (1316-1334) एवं जर्मन सम्राट

बवेरियन लुईस चतुर्थ (1314-47) का विवाद

चर्च और राज्य के विवाद में एक और अन्तिम महत्वपूर्ण संघर्ष हुआ। 1314 ई. में बवेरिया के लुईस चतुर्थ को पवित्र रोमन सम्राट चुना गया। इसी समय कुछ निर्वाचकों द्वारा आस्ट्रिया

के फ्रेडरिक को भी सम्राट चुन लिया गया। इस तरह एक ही समय में दो सम्राटों का निर्वाचन हुआ, अतः गृह-युद्ध छिड़ गया। 1316 ई. में जॉन वॉईसवॉ एथिंग्टोन में पोप की गद्दी पर बैठा। वह इटली को जर्मन सम्राट के प्रभाव से मुक्त करना चाहता था अतः उसने घोषणा कर दी कि सम्राट के पद पर बिना पोप की स्वीकृति के बैठना पोप के अधिकारों का हनन है। लुईस का चर्च से बहिष्कार कर दिया। इस पर लुईस ने भी पोप पर अनेक आरोप लगाए और इटली आकर उसने एक नए पोप का चुनाव करवाया। लुईस की शक्ति इस समय बढ़ी हुई थी क्योंकि गृह-युद्ध में फ्रेडरिक को बन्दी बनाकर इस इस शर्त पर छोड़ चुका था कि वह सम्राट के पद के लिए अपने दावे का परित्याग कर देगा।

लुईस के द्वारा लगाए गए आरोपों और नए पोप का निर्वाचन कराने के प्रतिकार-स्वरूप जॉन ने लुईस को नास्तिक घोषित करते हुए ईसाई जनता को उसके विरुद्ध शस्त्र धारण करने का आह्वान किया। लेकिन इसी समय जर्मनी के निर्वाचक राजाओं की एक परिषद् ने घोषणा की कि सम्राट का अधिकार और शाही मुकुट निर्वाचन के द्वारा प्राप्त होता है। इस सम्बन्ध में पोप की स्वीकृति की कोई आवश्यकता नहीं है। इस घोषणा से पोप का पक्ष बहुत कमजोर पड़ गया और उसे योग्य समर्थन नहीं मिल सका। एक अन्य घटना ने भी पोप जॉन 22वें के विरोधियों को अधिक बलवान बनाया। सन्त फ्रांसिस द्वारा स्थापित भिक्षु सम्प्रदाय ने इस सिद्धान्त का प्रचार किया कि जीवन की प्राथमिकता आवश्यकताओं के लिए जितनी सम्पत्ति आवश्यक हो, उससे अधिक सम्पत्ति का चयन नहीं किया जाना चाहिए। आवश्यकता से अधिक सम्पत्ति रखना आध्यात्मिक दृष्टिकोण से उपयोगी नहीं है। लेकिन सम्पत्ति और ऐश्वर्य के समर्थक जॉन ने विरोध करते हुए घोषणा की कि यह सिद्धान्त ईसाई धर्म के विपरीत है। यही नहीं उसने फ्रांसिसकन सम्प्रदाय के अध्यक्ष को भी पदच्युत और चर्च बहिष्कृत घोषित किया। पोप के इस कार्य ने कट्टर ईसाईयों को भी विरोधी बना दिया। इन लोगों ने सम्राट और पोप के संघर्ष में सम्राट का साथ दिया।

14वीं शताब्दी में पोप की शक्ति निरन्तर घटती गई। चर्च की फूट ने पोपशाही की प्रतिष्ठा को बड़ा आघात पहुँचाया। पोप के व्यक्तिगत जीवन के भ्रष्ट होने से अनेक पादरी पोपशाही के आलोचक हो गए। उन्होंने अपनी रक्षा के लिए राजकीय न्यायालयों की शरण ली और तर्क दिया कि धार्मिक विषयों में अन्तिम अधिकार पोप को नहीं बल्कि चर्च परीषद् को है।

14वीं शताब्दी के विवाद की विशेषताएँ (Characteristics of 14th Century Controversy)

14वीं शताब्दी से संघर्ष का सूत्रपात चर्च की सम्पत्ति पर करारोपण के प्रश्न पर हुआ लेकिन मूल में यह प्रश्न निहित था कि राजा राष्ट्र का प्रधान है तो क्या उसे राज्य की सुरक्षा और कल्याण की दृष्टि से पादरियों तथा जनसाधारण पर समान रूप से करारोपण करने का अधिकार नहीं था? फिलिप का तर्क था कि राज्य की रक्षा के लिए पादरी युद्ध-क्षेत्र में नहीं जाते, बल्कि दूसरों को जाना पड़ता है, अतः उस राज्य के पादरियों और चर्च का यह कर्तव्य है कि वे उनकी रक्षार्थ लड़ने वाले लोगों के पालन-पोषण के लिए और उनके व्यय-भारों को सहन करने के लिए राज्य को अपनी विशाल सम्पत्तियों में से कुछ धन प्रदान करें। पादरीगण और जनसाधारण भी यह समझते थे कि पादरियों की सम्पत्ति पर करारोपण न होने पर युद्ध और प्रजासन के व्यय न की पूर्ति करना सम्भव था। यही कारण था कि फ्रांस के पादरियों ने इस राष्ट्रीय प्रश्न पर पोप बोनीफेस का पक्ष न लेकर फिलिप का समर्थन किया। तत्कालीन पोपशाही लोगों के हृदयों में हिलोरेँ मारती हुई राष्ट्र-भावना का मूल्योत्पन्न न कर सकी और इसलिए उसका पराजय हुई। इस समय से पूर्व राष्ट्रीय भावना इतने मुखर रूप में कभी प्रकट नहीं हो पाई थी। फिलिप का उदय एक राष्ट्रीय राजा के रूप में हुआ जिसने पोपशाही के शासन को डगमगा दिया। इस तरह 14वीं शताब्दी के विवाद की प्रथम प्रमुख विशेषता राष्ट्रीय भावना का उदय होना था। जहाँ पिछली शताब्दियों में संघर्ष पोपशाही और साम्राज्य-इन दो सार्वभौमिक अधिकार क्षेत्रों में था वहीं 14वीं शताब्दी में यह संघर्ष दो शक्तियों में पोपशाही तथा राष्ट्रीय राजा के मध्य था।

14वीं सदी के विवाद की द्वितीय विशेषता यह रही कि जहाँ पिछली शताब्दियों में साम्राज्यवादी अपने बचाव के लिए प्रयत्नशील रहे वहीं इस शताब्दी में पोपशाही को अपने बचाव के लिए आगे

प्राना पड़ा। फिनिष एक ऐसे राष्ट्रीय राजा के रूप में प्रकट हुआ जिसे पोपगाही के विरुद्ध गघर्ष में अधिकार भागो से समर्थन मिला।

तीसरी महत्त्वपूर्ण बात यह थी कि पोपवादियों ने बहुत ही उग्र तथा अव्यावहारिक खूबियाँ प्रपनाते हुए बड़-बड़ कर अपने दावे पेश करना शुरू कर दिया। पोप ने सम्पत्ति के प्रति अपनी आसक्ति को खुले रूप में प्रकट करते हुए यह घोषा तक दिया कि आध्यात्मिक उद्देश्यों की पूर्ति के लिए सम्पत्ति का होना आवश्यक है। पोप के आलोचकों ने कहा कि पादरियों द्वारा निजी सम्पत्ति रखना और अपरिग्रह सिद्धान्त का पालन न करना ईसाईयन के विरुद्ध है। आलोचकों का तर्क व्यावहारिक और न्यायसंगत था जिसे अधिकार जनता का समर्थन मिला।

चौथी विवेचना यह थी कि इस घताघाती के बाद-विवाद का न्तर पूर्वपिधा बहुत ऊँचा रहा। प्रश्नों को अधिक सटीक ढंग से रखा गया तथा पुनः तर्कों को नए व्याख्यात्मक ढंग से प्रस्तुत किया गया। प्राचीन ऐतिहासिक दृष्टान्तों की फिर से परीक्षा हुई। इस बाद-विवाद ने विशाल साहित्य की जन्म दिया और राजा के समर्थक वकीलों की रचनाओं में राजनीतिक गद्यार्थवाद का प्रभाव तथा प्रशासनिक समस्याओं का चिन्तन मुखरित हुआ। सेवान्त के पदों में, “यह यूरोप के बौद्धिक जीवन में शिक्षित और व्यावसायिक रूप में प्रशिक्षित वर्ग का आविर्भाव हो गया।”

चर्च तथा राज्य द्वारा अपने-अपने पक्ष में प्रस्तुत दावे (Arguments for the Supremacy of the Church and the State)

इस सम्पूर्ण विवेचना के उपरान्त चर्च और राज्य द्वारा अपने समर्थन में प्रस्तुत किए गए दावों का संक्षेप में सिंहावलोकन युक्तिमत् होगा।

चर्च-समर्थक दावे

(1) चर्च ही सच्चा राज्य है। चर्च तथा ईसाई संघ की स्थापना स्वयं भगवान् द्वारा की गई है जिसने मानव-समाज के शासन के लिए आध्यात्मिक और सांसारिक शक्ति की दो सत्ताओं को सांपा है। आध्यात्मिक शक्ति का प्रधान पोप है और सांसारिक शक्ति का राजा, किन्तु पोप की स्थिति उच्चतर है और प्रत्येक दशा में उसका निर्णय ही अन्तिम है।

(2) भौतिक जीवन की अपेक्षा आध्यात्मिक जीवन श्रेष्ठतर है तथा आत्माओं के नरक से उद्धार के कार्य को सम्पन्न कराने वाले पादरीगण लौकिक शासकों से अधिक गौरव और सत्तापूर्ण हैं। सन्त अम्ब्रोज ने कहा—“सीसे की और मोने की चमक में जो अन्तर है, वही अन्तर राजाओं के तथा विशपों के गौरव में है।”

(3) दो तलवारों के सिद्धान्त के आधार पर कहा गया कि पोप ने ईश्वर से प्राप्त सांसारिक शक्ति की प्रतीक तलवार तो राजाओं को दी तथा आध्यात्मिक शक्ति की प्रतीक तलवार अपने पास रखी। इस तरह राजा पोप के माध्यम में ईश्वर के प्रति उत्तरदायी है और उसे पोप की महमति से राजसत्ता का प्रयोग करना चाहिए।

(4) लौकिक शासन अपनी शक्तियाँ ईश्वर से पृथक् रूप में नहीं बरन् चर्च के माध्यम से प्राप्त करते हैं, अतः लौकिक विषयों में भी वे पोप के अधीन हैं।

(5) धर्मसत्ता की प्राधान्यता सिद्ध करने के लिए बाईबिल के अनेक पुराने और नए नियमों और उदाहरणों को पेश किया गया। उनकी व्याख्या इस तरह की गई कि पोप तथा चर्च की स्थिति सुष्ठ हो।

(6) चर्च ही राज्य की नैतिकता के लिए उत्तरदायी है और पोप को अधिकार है कि वह राजाओं के आचरण पर नियन्त्रण रखे।

(7) अनेक ऐतिहासिक घटनाओं और प्रमाणों द्वारा राजसत्ता पर धर्मसत्ता की प्रभुता सिद्ध की गई। प्रथम प्रमाण सन्त अम्ब्रोज द्वारा सम्राट् थियोडोसियस की भर्त्सना का दिया गया। दूसरा...

प्रमाण यह दिया गया कि मेरोविगियस के अन्तिम राजा चिल्पेरिक (Chilperic) को उसकी अक्षमता के कारण पोप जकारियास (Zacharias) ने पदच्युत किया था। तीसरा प्रमाण 'कॉन्स्टेन्टाइन के दान' (Donation of Constantine) का दिया गया। वास्तव में यह प्रमाण एक जाली दान-पत्र बना कर पेश किया गया जो 1439 ई. में भण्डाफोड़ होने तक प्रामाणिक समझा जाता रहा। चौथा प्रमाण पोप लियो तृतीय द्वारा शार्लमैन को मुकुट प्रदान करने का पेश किया गया। इस राज्याभिषेक का यह अर्थ प्रसारित किया गया कि पोप राजा को राजशक्ति प्रदान करता है और उसे वापिस ले सकता है।

(8) पोप अपने दण्ड-साधनों और अभिशाप देने के भय से भी धर्मसत्ता के प्रभाव का विस्तार करता रहा। धर्म-बहिष्कृत कर देने की धमकी और उसकी क्रियान्विति मध्य-युग में विशेष महत्त्व रखती थी।

पोपवादियों ने अपने पक्ष में बड़े-बड़े दावे प्रस्तुत किए। उनसे वास्तव में हैरानी होती है। इससे भी अधिक हास्यास्पद बात यह लगती है कि किस तरह शक्तिशाली सम्राट प्रारम्भ में पोपशाही के सम्मुख झुकते और नाक रंगड़ते रहे। वास्तव में इन सब के मूल में यही बात निहित प्रतीत होती है कि प्रारम्भ से ही पहल पोपवादियों के हाथों में रही जिससे उन्हें प्रारम्भिक सफलताएँ मिलीं। उस समय जनता धर्मान्ध थी और पोप के धार्मिक दण्ड के भय से सदैव त्रस्त और दबी हुई रहती थी। राज्याधिकारी इसी कारण जन-समर्थन प्राप्त नहीं कर पाते थे। साथ ही वे यह भी इन्कार नहीं कर सकते थे कि आध्यात्मिक शक्ति लौकिक शक्ति से अधिक श्रेष्ठ है। इसके अतिरिक्त वे धर्म-बहिष्कृत माने जाने का खतरा भी नहीं उठा सकते थे। अतः उनकी स्थिति और नीति अधिकांशतः रक्षा और बचाव की थी। 14वीं शताब्दी से पूर्व तक इन्हीं कारणों से चर्च और पोप की तूती बोलती रही। राजसत्ता के समर्थक दावे

(1) राजा के दैवी अधिकारों पर बल दिया गया। यह कहा गया कि राज्य की उत्पत्ति भी चर्च की भाँति दैवी है। राजा की शक्ति ईश्वर से प्रत्यक्ष रूप में मिली है जिसका प्रयोग करने में वह सीधे ईश्वर के प्रति उत्तरदायी है तथा केवल ईश्वर ही राजा के कार्यों का निर्णायक है। राजाओं का कर्तव्य है कि वे न्याय करें, चर्च को रक्षा करें और प्रजा का हित करें, किन्तु यदि वे कर्तव्यच्युत होते हैं तो इससे उनके दैवी अधिकार समाप्त नहीं होते और न ही चर्च लौकिक दण्ड देने के लिए आगे आ सकता है। ईश्वर अपने उद्देश्य की पूर्ति के लिए भूतल पर दो प्रकार के राजा भेजता है—दयालु और क्रूर। यदि राजा दयालु है तो इसका अर्थ यह है कि उस देश की प्रजा पर ईश्वर की कृपा है। यदि राजा क्रूर है तो यह समझना चाहिए कि उस देश की प्रजा से ईश्वर क्रुद्ध है। अतः प्रजा का यही कर्तव्य है कि वह प्रत्येक दशा में राजा की आज्ञाकारिणी बनी रहे। राजा के अत्याचारों को वह अपने पापों का परिणाम समझे और उनसे बचने के लिए ईश्वर की प्रार्थना करे।

(2) पोपों का यह दावा कि लौकिक विषयों पर पोप का नियन्त्रण हो, ईश्वरीय व्यवस्था के विरुद्ध है। ईश्वर ने ससार को आध्यात्मिक और लौकिक इन दो शक्तियों के शासन में रखा है अतः पोप द्वारा दोनों ही शक्तियों को अपने हाथ में लेने की चेष्टा करना ईश्वर के आदेश का उल्लंघन है।

(3) राजसत्ता के समर्थन में न्यायविदों ने कई तर्क-सम्मत युक्तियाँ प्रस्तुत कीं। 12वीं सदी में पीटर क्रैस ने कहा कि राजा हैनरी ने अपनी गद्दी उत्तराधिकार के सिद्धान्त द्वारा प्राप्त की है, न कि पोप से अथवा जनता से अतः हैनरी को पदच्युत करना ठीक ऐसा ही कार्य होगा जैसा किसी व्यक्ति की निजी सम्पत्ति को छीनना। एक अन्य युक्ति द्वारा इस धारणा का खण्डन किया गया कि राजा से पादरी अधिक श्रेष्ठ है और विषयों से पोप अधिक श्रेष्ठ है। यह कहा गया कि राजपद का स्वरूप दैवी है, अतः राजा की शक्ति पोप और पादरियों दोनों से अधिक श्रेष्ठ है। यह बात कि पोप राजा को पद-प्रतिष्ठित करता है, किसी भी रूप में इसके राजा से श्रेष्ठ होने का प्रमाण नहीं। यदि पद-प्रतिष्ठान से ही श्रेष्ठता का निर्धारण होता तो पोप को पद प्रतिष्ठित करने वाले काडिनल पोप से श्रेष्ठ होते।

द-प्रतिष्ठान तो केवल-मात्र एक सस्कार का सम्पन्न करना । है इसके साथ ही यह भी कहा गया कि सभी शक्ति समान हैं और उन्हें ईश्वर से समान शक्तियाँ मिली हैं, अतः पोप उनसे अधिक प्रभुत्वमय और श्रेष्ठ ही है । राजसत्ता के समर्थन में दी गई और पोप की श्रेष्ठता पर ग्राघात करने वाली ये युक्तियाँ इस दृष्टि से भी निश्चय ही अत्यन्त महत्त्वपूर्ण थी कि इनमें मनुष्य का निर्णय उसके पद से नहीं बल्कि उसके कर्म और अरिष्ट से करने का विचार झलकता था । अपनी युक्तियों और कानूनी व्याख्याओं द्वारा तत्कालीन अधि-शास्त्रियों ने 'अविच्छिन्न साम्राज्य शक्ति' (Imperium Continuum) के सिद्धान्त को प्रतिपादित किया और कहा कि रोमन सम्राट के समय से साम्राज्य की शक्ति अबोध रूप में चली आ रही है जिसे पोप द्वारा प्रदत्त नहीं माना जा सकता । विख्यात विधिवेत्ता बार्टोलोमे (1314-73) ने यह सिद्धान्त स्तुत किया कि सम्राट पृथ्वी पर ईश्वर का अवतार है जिसकी प्रभुशक्ति अदेय है और उस पर विवाद करना भी धर्म विरुद्ध है ।

(4) ईसाई सभ के कुछ पादरियों ने पोप की अनियन्त्रित सत्ता के विरुद्ध राजसत्तावादियों से समर्थन दिया । ये पादरी सत्ता का उपयोग धर्म-परिषदों द्वारा चाहते थे, पोप द्वारा नहीं । इस फूट से सम्राट की स्थिति को सबल बनाने में योग दिया ।

पोपशाही और साम्राज्य के मध्यवर्ती संघर्ष ने नवीन राजनीतिक साहित्य रचना को अनुप्रेरित किया और लोगों को इस बात के लिए प्रोत्साहित किया कि वे आध्यात्मिक और राजकीय दोनों शक्तियों के आघातों पर परीक्षण करें ।

मध्य युग के प्रमुख विचारक : सेलिसबरी, टॉमस एक्वीनास, दान्ते, जॉन ऑफ पेरिस, पॉलिलियो ऑफ पेडुआ, विलियम ऑफ ओकम

(Leading Thinkers of Middle Ages : Salisbury,
Thomas Aquinas, Dante, John of Paris,
Marsilio of Padua, William of Occam)

① जॉन ऑफ सेलिसबरी (Policraticos) (John of Salisbury, 1115-1180)

पोप ग्रेगरी सप्तम के बाद पोप की प्रभुता के प्रमुखतम व्यवस्थाओं की सूची में ग्रन्थ नाम जॉन ऑफ सेलिसबरी (1115-1180) का आता है। उसकी मानसिक शक्तियाँ अत्यन्त उच्चकोटि की थीं। 1176 ई. में वह चार्ट्रेस (Chartres) का बिशप नियुक्त हुआ और चार वर्ष बाद उसकी मृत्यु हो गई। जॉन ऑफ सेलिसबरी ने 1159 में 'पॉलिक्रेटिक्स' (Policraticos) नामक ग्रन्थ की रचना की जिसमें मध्ययुगीन राजनीतिक दर्शन पर विस्तृत और व्यवस्थित रूप से पहली बार विचार किया गया। सेबाइन के अनुसार "अरस्तू के पुनरुद्धार से पहले इस ढंग की यह अकेली पुस्तक थी जिसमें उस प्राचीन परम्परा का संकलन किया गया जो सिसरो, सेनेका, चर्च के संस्थापकों और रोमन विधिवेत्ताओं के पास से होती हुई 12वीं शताब्दी तक आई थी। इस ग्रन्थ में बड़ी ईमानदारी से उन विश्वासों को प्रकट करने का प्रयत्न किया गया था जिन्हें 12वीं शताब्दी में सब लोग मानते थे और जहाँ तक उस समय ज्ञात था, हमेशा से मानते आए थे। जिस समय जॉन ऑफ सेलिसबरी ने ग्रन्थ प्रणयन किया था, ममाज में सामन्तवाद का बोलबाला था लेकिन "इस ग्रन्थ पर ममाज के सामन्तवाद संगठन की बहुत कम छाप है।"¹ इस पुस्तक-को जिने 'स्टेड्समैनस बुक' भी कहते हैं, डॉ. डिज्मिन्सन ने 'मध्यकाल में राजनीति पर सबसे पहला सांगोपांग ग्रन्थ' कह कर पुकारा है। इसमें सरकार के संगठन, उसके कार्य विभाजन और उनके पारस्परिक सम्बन्ध और सरकार के विभिन्न रूपों आदि व कोई उल्लेख न होकर केवल सरकार के एक रूप राजतन्त्र का वर्णन किया है। पुस्तक में शासन के ढाँचा साम्राज्यवादी व्यवस्था पर आधारित है। सेलिसबरी के राजनीतिक दर्शन का तत्त्व कानूनी और सांविधानिक की प्रपेक्षा नैतिक अधिक है।

सेलिसबरी के राजनीतिक विचार (Political Ideas of Salisbury)

जॉन के राजनीतिक चिन्तन में सर्वाधिक महत्वपूर्ण बातें निम्नांकित हैं—

(1) चर्च की सर्वोच्च सत्ता अथवा राज्य का चर्च के प्रति प्रयोजन होना—जॉन ऑफ सेलिसबरी का विश्वास था कि धार्मिक और राजनीतिक शक्तियों के अधिकार क्षेत्र भिन्न थे, समान

धार्मिक और लौकिक शक्तियों में सम्बन्धित दोनों तत्वों को ही प्रदान की गई थी। चर्च ने इनमें से आध्यात्मिक शक्ति की तलवार अपने पास रखी और लौकिक शक्ति की तलवार राजा को इस शर्त पर सौंप दी कि वह उसका प्रयोग चर्च की ओर से और चर्च को इच्छानुसार करेगा। जॉन के जब्दों में, "इस तलवार (लौकिक शक्ति) को राजा चर्च से प्राप्त करता है। यद्यपि इस रस्ममय तलवार को चर्च अपने हाथ में नहीं आता तथापि इस पर उसका अधिकार है। चर्च इसका प्रयोग राजा के हाथ से करता है और (लौकिक विषयों में) उसे दण्ड का अधिकार देना है, जबकि आध्यात्मिक विषयों का अधिकार गवर्नरों के लिए ही सुरक्षित रख लेना है। इसलिए राजा एक तरह से चर्च का ही एक रमंचारी है और वह पवित्र कर्तव्यों के उस भाग को पूरा करता है जिम्मा करना पादरियों के लिए शोभनीय नहीं है।"¹

जॉन ने लौकिक शक्ति द्वारा अग्रगण्यों के लिए दण्ड देने के कार्य को निम्न-कोर्टि का मानते हुए इसे राज्य द्वारा किया जाना ही ठीक बताया। उसने कहा, यद्यपि ईश्वरीय नियमों का प्रत्येक चर्चव्य धार्मिक और पवित्र है, तथापि अग्रगण्यों के लिए दण्ड देने का कार्य घटिया दर्जे का है और जल्ताव का सामना करता है।²

(2) समाज की जीव-शास्त्रीय (Organic) धारणा—जॉन ने 'पॉलिमेटिक्स' में मानव-आत्मा की तुलना चर्च से तथा मिर (Head) की तुलना राज्य के अध्यक्ष से की है। मीनेट को वह हृदय बनाना था और प्रान्तों के गवर्नर उनके लिए आँख, ज्ञान तथा जिज्ञा थे। उसकी मान्यता थी कि "राज्य की सेना तथा प्रशासकीय अधिकारी शरीर के हाथ हैं जो ज्ञान और कारीगर आदि शरीर के पाँव हैं। शरीर के समस्त अंगों का गव्य के अर्धन हाँता सिर के गुणों पर आधारित है। यदि मिर अर्थात् सम्राट आत्मा अर्थात् चर्च की आज्ञानुसार कार्य करे तो राज्य के समस्त अंग सम्राट के अधीन रह सकते हैं।" जॉन सेलिसबरी ने बताया कि "शरीर में चर्च की प्रतीक आत्मा होती है। जिस प्रकार आत्मा शरीर पर शासन करती है उसी तरह राज्य पर चर्च का शासन है। शरीर में आत्मा के अनुरूप ही राज्य में वे चीजें मिलती हैं जो हमारे भीतर चर्च के अधिकारों की स्थापना करती हैं और हमें ईश्वरप्राप्ति का पाठ-पढ़ाती हैं।" उसने आगे कहा कि वे व्यक्ति जो धार्मिक संस्कार संपन्न कराते हैं उन्हें ही आदरणीय हैं जिसकी कि शरीर में आत्मा। जॉन ने यह भी कहा कि जब तक पादरियों द्वारा राज्याभिषेक नहीं होना तब तक कोई व्यक्ति राजा नहीं बनता। राजा की अर्धनता का स्पष्ट प्रमाण यह भी है कि उसके निर्वाचन में पादरियों और जन साधारण दोनों का मत रहता है। ईश्वर राजा को प्रशासनिक प्रदान बनाकर संसार में भेजता है और पादरियों के माध्यम से समस्त प्रजा की स्वीकृति राजा को प्रदान की जाती है।

(3) राजा का कानून के साथ सम्बन्ध और जनप्रिय तथा दुराचारी राजा में विभेद—जॉन ने यह मिथ्या प्रतियोगिता जियाँ कि राजा कानून के अधीन है और वह उसका स्वर्क है। कानून सब जगह मौजूद रहते था वह नृप है जो उसे मानव-सम्बन्धों के बीच समायोजित करता है। इन मानव सम्बन्धों में शासक और शासित के सम्बन्ध भी शामिल हैं इसलिए, कानून का पालन राजा और राजा दोनों को ही समान रूप में करना पड़ता है। जॉन की मान्यता थी कि राजा न्याय का स्वर्क है और मार्केजिक उपयोगिता को पूरा करने वाला एक कर्मचारी है। राज्यपद निजी न होकर मार्केजिक पद है जिस पर कानून का वर्चस्व है। यह कानून राजा द्वारा निमित्त विवेकात्मक कानून न होकर शासक न्याय का परिकल्पनात्मक दैविक कानून है सभी राजाओं को इस कानून के अधिनियम में रहना चाहिए। "कानून के कुछ पहलू ऐसे हैं जिनकी सदैव आवश्यकता बनी रहती है, जो सभी राष्ट्रों पर समान रूप से लागू होते हैं। यदि उन्हें तोड़ा जाए तो दण्ड नियम आवश्यक है। शासकों के

प्रणालिक चित्लाकर यह कह सकते हैं कि शासक कानून के नियन्त्रण में नहीं हैं उनकी इच्छा ही कानून है, उनके ऊपर किसी प्रकार के प्रतिबन्ध नहीं हैं, लेकिन, फिर भी मैं यही कहूँगा कि राजा कानून द्वारा बंधे होते हैं।¹

जॉन ने सच्चे और अत्याचारी राजा के भेद को बड़ा महत्त्व प्रदान किया है। मध्ययुग के राजनीतिक साहित्य में उसी ने पहली बार कहा कि अत्याचारी शासक को बंध करना ठीक है क्योंकि जो व्यक्ति तलवार को हाथ में लेता है उसका तलवार से मरना न्याय-संगत है। उसने बतलाया कि, "अत्याचारी शासक और शासक में एकमात्र तथा मुख्य अन्तर यही कि है शासक विधियों का पालन करता है और जनता पर उनके अनुसार ही शासन करता है। वह स्वयं को उनका सेवक-मात्र मानता है तथा विधि के कारण ही राज्य के शासन प्रबन्ध में सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण स्थिति रखता है।"

जॉन ने अत्याचारी शासक के बंध का समर्थन करते हुए लिखा है, "यदि शासक की शक्ति दैवी-आज्ञाओं का विरोध करती है, ईश्वर के विरुद्ध किए जाने वाले युद्ध में उसे शामिल करना चाहती है तो मैं मुक्तकण्ठ से यही उत्तर दूँगा कि इस भूतल पर किसी भी व्यक्ति की तुलना में ईश्वर को महत्त्व देना चाहिए। अत्याचारी शासन का बंध करना न केवल वैधानिक है, बल्कि उचित और न्यायपूर्ण है।"² आलोचकों का कथन है कि धर्म-पुरोहित के लिए ऐसा कहना अत्यन्त ही हेय था। इसमें सन्देह नहीं कि यह सिद्धान्त-मौलिक रूप में अपने-आप में एक बुराई थी, किन्तु हमें यह ध्यान में रखना चाहिए कि जॉन की विचार-पद्धति में इस सिद्धान्त का कोई प्रमुख स्थान नहीं था। उसने राजा के बंध के लिए अनेक कठोर शर्तें लगाकर इस अधिकार को सीमित कर दिया था। प्रथम शर्त यह थी कि शासक का धर्म-विरुद्ध कार्य द्वारा अन्त किया जाए। उसकी दूसरी शर्त यह थी कि हत्यारा राजभक्ति की शपथ में दम्बन-मुक्त व्यक्ति होना चाहिए। जॉन अत्याचारी-शासकों के अन्त करने का सर्वाधिक सुरक्षित एवं उपयोगी ढंग भगवान् से प्रार्थना को मानता था।

सेलिसवरी का मूल्यांकन

जॉन ऑफ सेलिसवरी मध्ययुग का एक प्रमुख लेखक और विचारक था जिसे पोप ग्रेगरी सप्तम के बाद पोप की प्रभुता के प्रमुखतम अधिवक्ताओं की श्रेणी में रखा जाता है। लेकिन चर्च की सर्वोच्च सत्ता का समर्थन करते हुए भी उसने विधि और न्याय पर आधारित आदर्श राज्य का चित्रांकन किया। उसका महत्त्व मुख्यतः इसलिए है कि मध्ययुग में राजदर्शन पर सुव्यवस्थित रूप से विचार करने वाला वह प्रथम लेखक था। सेलिसवरी ने कानून सम्बन्धी सिद्धान्त और कानून की सार्वभौम मान्यता में बृद्ध विश्वास व्यक्त किया और राजसत्ता का प्रबल समर्थक होने के बावजूद वह चर्च पर यह आरोप लगाने से नहीं हिचका कि चर्च घन-नाम तथा अन्य पाप वृत्तियों से प्रेरित होकर अपने अधिकारों का दुरुपयोग करता है। सेलिसवरी ने सिसरो के समान ही एक ऐसे समय की कल्पना की जो कानून और अधिकारों के बारे में किसी सामान्य समझौते से वंचित हो। मध्ययुग के राजनीतिक चिन्तन में सेलिसवरी ने पहली बार यह सिद्धान्त प्रतिपादित किया कि अत्याचारी शासक का बंध करने में कोई अनिवार्य नहीं है। जॉन ने कहा कि "जो व्यक्ति तलवार को हाथ में लेता है, उसका तलवार से मरना उचित है।" सेलिसवरी का मूल्यांकन करते हुए गैटले ने लिखा है कि "इस बात का उद्देश्य देकर कि राजाओं को ईश्वरीय कानून के अनुसार न्याय एवं धर्म का संवर्द्धन करना चाहिए, जॉन ने रोम तथा चर्च के प्रारम्भिक लेखकों की परम्पराओं को स्थायित्व प्रदान किया। इसके अतिरिक्त, अत्याचारी शासकों के हटाने को औचित्यपूर्ण एवं युक्तिसंगत ठहराकर उसने संवैधानिक शासन-प्रणाली के विकास में भी योग दिया।"³

1 सेवाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, पृष्ठ 227-228.

2 Dunning : A History of Political Theories, p. 187.

3 Gettle . Op cit., p 120

जीवन-परिचय

सन्त टॉमस एक्वीनास 13वीं शताब्दी का महानतम व्यक्ति था। उसे मध्यकाल के समस्त विचारको में भी महानतम माना जाता है। फीस्टर तो उसे समस्त ससार के क्रमबद्ध दार्शनिकों में स्थान देता है। उसके अनुसार एक्वीनास की सर्वोपरि विशेषता यह थी कि उसने अलग-अलग प्रवाहित विचार की विभिन्न धाराओं को एक ही प्रणाली से सखिल्ट करके एक कर दिया।

एक्वीनास का जन्म नेपल्स (Naples) राज्य के एक्वीनो नगर में हुआ था। कुछ व्यक्तियों के अनुसार उसका जन्म 1225 ई. में तो दूसरों के अनुसार 1227 ई. में हुआ था। टॉमस एक्वीनास बचपन से ही बड़ा प्रभावशाली था। उसके पिता एक्वीनो नगर के काउन्ट पद पर कार्य करते थे। उसके माता-पिता की लालसा थी कि उनका पुत्र भी उच्च राज्याधिकारी बने। लेकिन टॉमस ने डोमिनिकन सम्प्रदाय का सदस्य बनकर उन्हें बड़ा निराश किया। जितना ही उसे ~~सं~~ सम्प्रदाय से हटाने का प्रयत्न किया गया, उतना ही वह उसका कट्टर अनुयायी बन गया। उसे न तो माता-पिता का घोर विरोध और न ही सांसारिक प्रलोभन देने के लिए उसके पास भेजी गई सुन्दरी का मोह डोमिनिकन सम्प्रदाय की सदस्यता से निरस्त कर सका। एक्वीनास ने उस सुन्दरी पर जलती हुई लकड़ी फेंकी और वह भाग गई।

टॉमस एक्वीनास पेरिस पहुँच कर योग्य गुरु और आध्यात्मिक नेता अलबर्ट महान् के चरणों में चार वर्ष तक अध्ययन करता रहा। कालान्तर में उसने अपने गुरु से भी अधिक ख्याति प्राप्त की। उसने अरस्तू की राजनीति और उसके तर्कशास्त्र का गहरा अध्ययन किया। अपनी आध्यात्मिक श्रेष्ठता एवं मौलिकता के कारण वह विख्यात हो गया। टॉमस को पेरिस विश्वविद्यालय ने कोई उपाधि नहीं दी। उन दिनों यह विश्वविद्यालय भिक्षु की उपाधि प्रदान नहीं करता था किन्तु पोप की सिफारिश पर 1256 ई. में पेरिस विश्वविद्यालय ने उसे 'Licentiate and Master of Theology' की उपाधि से विभूषित किया। उपाधि के बाद उसने ईसाई मत की खूब सेवा की। सन् 1256 से 1268 तक उसने विभिन्न धार्मिक विषयों पर ग्रन्थ लिखे तथा आवाज दिए। वह अपने समय में राजनीति-शास्त्र, धर्म-शास्त्र और तर्क-शास्त्र का प्रकाण्ड विद्वान् समझा जाता था। बड़े-बड़े राजा उससे राजाओं के कर्तव्यों पर प्रकाश डालने की प्रार्थना करते थे। स्वयं पोप ने धर्म-विधि सम्बन्धी कठिनाइयों के निवारण हेतु अनेक बार उससे सलाह ली थी।

टॉमस एक्वीनास को अनेक बार उच्च धार्मिक पदों को ग्रहण करने के अवसर दिए गए, किन्तु उसने स्पष्टतः कह दिया कि उसने विद्याध्ययन किसी पद पर आसीन होने की लालसा से नहीं किया है। दुर्भाग्यवश ऐसा महान् विद्वान् और सन्त केवल 49 वर्ष की आयु में 1274 ई. में परलोक सिधार गया। उसके शव को प्राप्त करने के लिए विभिन्न सम्प्रदायों में भगड़ा चला। अन्त में पोप के हस्तक्षेप के कारण डोमिनिकन सम्प्रदाय को शव प्राप्त हो गया।

एक्वीनास की पद्धति और उसकी रचनाएँ

सन्त टॉमस-एक्वीनास की पद्धति समन्वयात्मक और सकारात्मक थी। वह रचनात्मक कार्य करना चाहता था। उसने अलबर्ट महान् के साथ अरस्तू के ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' का सूक्ष्म अध्ययन करके अपने विख्यात ग्रन्थ 'Commentaries on Politics of Aristotle' का प्रणयन किया। एक्वीनास ने और भी लगभग 30 ग्रन्थों की रचना की, जिनमें से प्रमुखतम ये हैं—

1. सुम्मा थियोलॉजिका (Summa Theologica),
2. दि रूल ऑफ प्रिंसेज (The Rule of Princes)
3. सुम्मा कन्ट्रा जेंटायल्स (Summa Contra Gentiles)

इन रचनाओं में राज्य की प्रकृति, उसके कार्य विधि, आदि विषयों का उल्लेख है।

दार्शनिक पृष्ठभूमि

टॉमस एक्वीनास के सिद्धान्तों पर तत्कालीन परिस्थितियों ने और बड़ी सीमा तक अरस्तू के विचारों में प्रभाव डाला। प्रारम्भ में अरस्तू के दर्शन को ईसाई-धर्म-विरोधी माना गया। किन्तु एक शताब्दी से कम समय में ही उसका ईसाई-धर्म की दृष्टि से पुनराख्यान किया गया। यह कार्य अलबर्ट महान् और उसके महान् शिष्य टॉमस एक्वीनास ने किया। उसने स्कॉलेस्टिसिज्म एव हेनोनिज्म का तथा ऑगस्टाइन एव अरस्तू का सुन्दर समन्वय स्थापित करने का सफल प्रयास किया। उसने राजनीति-शास्त्र का सामाजिक विज्ञान में वही स्थान दिया जो अरस्तू ने दिया था पर उसके चिन्तन में धर्म की प्रधानता थी, जबकि अरस्तू के चिन्तन में विवेक पर आधारित ज्ञान की। एक्वीनास अरस्तू के इस विचार से सहमत था कि मानव का अन्तिम लक्ष्य आनन्द-प्राप्ति है, लेकिन वह इसके लिए चर्च को महत्त्वपूर्ण साधन समझता था। उसकी दृष्टि में राज्य-प्रदत्त आनन्द नहीं बल्कि मोक्ष सर्वोत्तम आनन्द था और चर्च राज्य का प्रतिद्वंद्वी न होकर सामाजिक जीवन में उसका सहयोगी था।

एक्वीनास के दर्शन का मूल मन्त्र समरसता (Harmony) और समैक्यता (Conciliation) पर आधारित सार्वभौमिक संश्लेषण (Universal Synthesis) तथा सर्वांगीण व्यवस्था (An all-embracing System) के निर्माण का प्रयत्न था। उसने कहा कि सर्वव्यापक ईश्वर और प्रकृति के विशाल प्रांगण में हर प्रकार की विविधता सम्भव है। सम्पूर्ण मानव-ज्ञान एक ऐसे पिरामिड के समान है जिसका आधार अनेक विभिन्न विज्ञानों से मिलकर बना है और जिसमें प्रत्येक का अपना-एक विशेष विषय है। इन सबके ऊपर दर्शन है जो एक बुद्धिसंगत शास्त्र है और समस्त विज्ञानों के सार्वभौमिक सिद्धान्तों की रचना का प्रयास करता है। यूनानी दार्शनिक बुद्धि अथवा विवेक को दर्शन को सर्वोत्कृष्ट साधन समझते थे और दर्शन को ज्ञान का आधार बतलाते थे। एक्वीनास एक कदम आगे बढ़कर दर्शन और बुद्धि के ऊपर धर्मशास्त्र को मानता है जिसका साधन अद्वैत और अन्तर्ज्ञान है, विवेक नहीं। उसके मन में ईसाई धर्म-शास्त्र सम्पूर्ण ज्ञान-विज्ञान की पराकाष्ठा है।

एक्वीनास के प्रकृति सम्बन्धी विचार और उसका सामाजिक एवं राजनीतिक दर्शन (Views on Nature and his Social and Political Philosophy)

(1) प्रकृति सम्बन्धी विचार तथा राज्य एक प्राकृतिक सत्ता—टॉमस एक्वीनास ने प्रकृति की जो तत्त्वों, वीची है वह उसकी ज्ञान सम्बन्धी योजना से पूरी तरह मेल खाती है। वह प्रकृति को सोद्देश्यमानता है। प्रकृति की प्रत्येक वस्तु को अपना महत्त्व है। प्रत्येक प्राणी अपनी प्रकृति के अनुसार पूर्णता प्राप्त करना चाहता है और अपनी आन्तरिक प्रेरणा के अनुसार ही कार्य करता है। जो प्राणी कुछ अधिक पूर्ण होता है, वह अपने से निम्नतर प्राणी पर ठीक उसी प्रकार शासन करता है जैसे ईश्वर विश्व पर और आत्मा शरीर पर। हर प्राणी का अपना स्थान, कर्तव्य और अधिकार होता है। इनके द्वारा ही वह सम्पूर्ण योजना में योग देता है। इस सम्पूर्ण योजना की व्यवस्था में मनुष्य की एक विशिष्ट स्थान होता है—इसीलिए शारीरिक प्रकृति के अस्तित्व के साथ ही उसमें एक बौद्धिक और आध्यात्मिक आत्मा भी देखने को मिलती है। एकमात्र मनुष्य ही ऐसा प्राणी है जिसके शरीर और आत्मा दोनों हैं और इसी तथ्य पर मानव-जीवन को संचालित करने वाली समस्त सत्ताएँ और विधियाँ टिकी हुई हैं। स्पष्ट है कि एक्वीनास ने मानव प्रकृति के दो स्वरूप माने हैं—सांसारिक और आध्यात्मिक। सांसारिक प्रकृति सदैव ही समग्र के कार्यकलापों में रत रहती है और विभिन्न दोषों से युक्त होती है। इसके विपरीत आध्यात्मिक प्रकृति का सम्बन्ध आत्मा या ईश्वरीय जगत् से होता है। वह सांसारिक प्रकृति के दोषों से मुक्त होती है। दोष-रहित होने के कारण ही आध्यात्मिक प्रकृति मानव-स्वभाव में ईश्वरीय प्रवृत्तियों का प्रतिनिधित्व करती है।

टॉमस एक्वीनास का सामाजिक और राजनीतिक जीवन सम्बन्धी सिद्धान्त उसकी प्रकृति सम्बन्धी योजना का ही एक अंग है। प्रकृति की भाँति ही समाज भी विभिन्न उद्देश्यों और साधनों की एक व्यवस्था है जिसमें विभिन्न स्तर के प्राणी रहते हैं। इस सामाजिक व्यवस्था में छोटा या निम्न प्राणी अपने से बड़े या उच्च प्राणी की सेवा करता है। वह उच्च प्राणी उस निम्न प्राणी को आवश्यक निर्देशन देता है और उसका पथ-प्रदर्शन करता है। अरस्तू की भाँति ही एक्वीनास भी मानता है कि समाज श्रेष्ठ जीवन की प्राप्ति हेतु की जाने वाली सेवाओं के पारस्परिक विनिमय की व्यवस्था है। समाज में विभिन्न व्यक्ति और व्यवसायी अपना सहयोग प्रदान करते हैं। हर वर्ग अपना-अपना कार्य करता है।

एक्वीनास सामाजिक व्यवस्था को शासक के अंग को पूर्ण महत्त्व देता है। उसका होना समाज के हित के लिए बड़ा आवश्यक है। जिस तरह आत्मा शरीर पर अथवा उच्च प्रकृति निम्न प्रकृति पर शासन करती है, उसी तरह शासक-वर्ग समाज के अन्य वर्गों पर शासन करता है। टॉमस ने "राज्यों की स्थापना और शासन, नगरों का आयोजन, प्रासादों के निर्माण, बाजारों की स्थापना और शिक्षा की अभिवृद्धि की ईश्वरीय लीला से तुलना की है। ईश्वर अपनी इस लीला द्वारा ही सत्सार का निर्माण और शासन करता है।"¹

एक्वीनास इस मध्ययुगीन धारणा से असहमत है कि राज्य की उत्पत्ति मनुष्य के अधःपतन और पाप के कारण हुई है तथा राज्य एक प्राकृतिक सस्था न होकर आवश्यक बुराई है। उसके अनुसार राज्य तो एक प्राकृतिक सस्था है, एक समाजोपयोगी सस्था है। मानव सामाजिक और राजनीतिक प्राणी है। राज्य इसलिए आवश्यक नहीं है कि वह मनुष्यों की बुराइयों को देखता है, बल्कि इसलिए आवश्यक है कि राज्य के भीतर रहकर ही मनुष्य अपना पूर्ण विकास कर सकता है। राज्य के बाहर रहकर वह पूर्ण आत्म-साक्षात्कार नहीं कर सकता। राज्य एक सर्वथा स्वाभाविक सस्था है। यदि मनुष्य का पतन न हुआ होता तो भी यह मानव-समाज में पाई जाती।

(ii) राज्य के कार्य—एक्वीनास, यूनानी, रोमन और ईसाई धर्म के विचारों का समन्वय करते हुए राज्यों के कार्यों का निर्धारण करता है। उसके अनुसार राजपद एक ऐसा पद है जो सम्पूर्ण समाज के लिए है। सामाजिक हित में योग देने में ही शासक की मर्यादितता है। इसी के लिए वह अपनी शक्ति ईश्वर से प्राप्त करता है। शासन का नैतिक उद्देश्य बड़ा उच्च है। उसका कार्य राज्य के प्रत्येक वर्ग को ऐसी स्थिति में ला देना है कि वह सुखी और सद्गुणी जीवन-यापन कर सके। "राज्यों को चाहिए कि वह प्रजाजन के लिए उत्तम जीवन बिताने की परिस्थितियाँ उत्पन्न करे और राज्य में एकता तथा शान्ति बनाए रखे। राज्य को अथवा शासकों को बाह्य शत्रुओं से समाज की रक्षा के लिए सदैव सन्नद्ध रहना चाहिए और कानूनों के पालन के लिए पुरस्कार तथा दण्ड-व्यवस्था द्वारा प्रजा को नियन्त्रण में रखना चाहिए। राज्य में जीवन को नियमित करने के लिए जनसंख्या पर आवश्यक नियन्त्रण रखना, मुद्रकों को सुरक्षित और चोर-डाकुओं को उपद्रव से मुक्त रखना, राज्य के लिए विजय मुद्रा-पद्धति चलाना, भूमि और तोल को मनुष्यचित प्रणाली निश्चित करना, दरिद्रों के भरण-पोषण की व्यवस्था करना आदि भी शासक के कर्तव्य हैं। वस्तुतः एक्वीनास ने सुव्यवस्थित राजनीतिक जीवन को मानव-जीवन के मुख्य और कल्याण की दृष्टि से बड़ा सहायक माना है।

(iii) सरकार के रूप—एक्वीनास ने शासन के विभिन्न रूपों का वर्गीकरण भी किया है। अरस्तू की भाँति वह सर्वहितकारी शासन-प्रणाली को अच्छी एवं न्यायपूर्ण तथा केवल लाभ शासक का हित साधने वाली शासन-प्रणालियों को निकृष्ट बताता है। उमने राज्यों को राजतन्त्र, अरिजतन्त्र, निरंकुश शासनतन्त्र, सामन्ततन्त्र, मध्यवर्गीय जनतन्त्र, राजतन्त्र आदि में विभक्त किया है। राजतन्त्र

और जनतन्त्र में कौनसा शासन अच्छा है ? इस पर अरस्तू की तरह उसका एकमत ज़ही है। फिर भी उसने राजतन्त्र को सर्वश्रेष्ठ शासन-प्रणाली माना है और इस विषय में अरस्तू के ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' की तर्कशैली का अनुसरण किया है। उसके अनुसार एकता समाज का मुख्य ध्येय है, अतः सरकार के संगठन में एकता लाने के लिए शासन की बागडोर एक ही व्यक्ति के हाथ में रहनी चाहिए। जिन प्रकार मनुष्य के शरीर के विभिन्न अंगों पर हृदय शासन करता है, इस विस्तृत सधार पर केवल एक ही शक्ति ईश्वर का शासन है। मधुसूक्तियों पर रानी मन्त्री का साम्राज्य है, उसी प्रकार राज्य में एक व्यक्ति का शासन होना उचित है। राजतन्त्र में शान्ति, सुख्यवस्था एवं समन्वय भलीभाँति स्थापित किया जा सकता है। वास्तव में मध्यकाल की भ्राजक और भ्रष्ट राजनीतिक परिस्थितियों में शान्ति स्थापित करने में सक्षम राजतन्त्र को एक्वीनास द्वारा श्रेष्ठ माना जाना स्वाभाविक भी था। यद्यपि एक्वीनास ने राजा की शक्ति सीमित होने की बात कही है पर उसने अपने आशय को स्पष्ट नहीं किया है। सेवान के अनुसार, "सम्भवतः एक्वीनास का आशय यह था कि राजा को अपनी शक्ति का प्रयोग राज्य के ग्रन्थ प्रधान अधिकारियों, जो उसके परामर्शदाता तथा निवाचक थे, के साथ करना चाहिए।"

(१) अत्याचारी शासन—एक्वीनास ने राजतन्त्र में एक खतरनाक दोष भी देखा है जिसके कारण राजतन्त्र निरकुशतन्त्र में परिवर्तित हो जाना है। यह निरकुशतन्त्र अथवा अत्याचारतन्त्र (Tyranny) विकृत राजतन्त्र है जिसमें शासक प्रजा के हित का ध्यान न रखकर अपने हितार्थ शासन करता है। उसका यह भी विश्वास है कि राजतन्त्र से अधिक निरकुशतन्त्र प्रजातान्त्रिक प्रणाली में होता है। जो भा हो इसमें कोई सन्देह नहीं कि वह जैन ऑफ सेलिसवरी की भाँति हो। अत्याचारी शासन को नापसन्द करता है तथापि वह उसके वक्ता का समर्थक नहीं है। यदि सम्पूर्ण जनता चाहे तो प्रतिरोध कर सकती है। प्रतिरोध के इस आधार पर नैतिक प्रतिबन्ध यही है कि "प्रतिरोधियों की कार्यवाही से सामान्य हित को उस बुराई की अपेक्षा जिसके निवारण का वे प्रयास कर रहे हैं, कम हानि पहुँचनी चाहिए।" अत्याचारी शासक के वक्ता का विरोध करते हुए उसने लिखा है कि "प्रायः ऐसा कार्य सज्जन नहीं बल्कि दुर्जन किया करते हैं और दुर्जनों को अत्याचारी शासकों के शासन की अपेक्षा उत्तम राजाओं का शासन बुरा लगता है। अतः अत्याचारी शासकों के वक्ता के अधिकार को स्वीकार कर लेना इस सम्भावना को स्वीकार कर लेना होगा कि अत्याचारी शासकों की जगह उत्तम शासकों का ही अधिक वक्ता होने लगेगा।" एक्वीनास राजद्रोह (Sedition) को अत्यन्त पाप मानता है, लेकिन अत्याचारी शासन के प्रतिरोध को वह राजद्रोह नहीं समझता। सेवान के शब्दों में "अत्याचारी शासन के समन्वय में टॉमस एक्वीनास ने पुरानी मध्ययुगीन परम्परा का अरस्तू की विचारधारा के साथ समन्वय स्थापित कर दिया और इसमें उसे कोई कठिनाई नहीं हुई। इसका कारण यह है कि ये दोनों ही सिद्धान्त धर्मनिरपेक्ष थे। यूनान में अत्यायपूर्ण शक्ति की तिरस्कार की दृष्टि से देखा जाता था। दोनों सिद्धान्तों के अनुसार शक्ति उसी समय तक व्यापपूर्ण थी जब तक वह सामान्य हित का प्रतिपादन करती हो।"

एक्वीनास ने अत्याचारी शासन के विरुद्ध उपलब्ध दो साधनों का उल्लेख किया है। पहला साधन यह है कि कुछ शासनों में प्रजा शक्ति को स्रोत होती है, अतः वह उन शक्तियों को लंगू कर सकती है जिनके अनुसार सत्ता दी गई है। दूसरा उपलब्ध साधन यह है कि यदि किसी शासन का राजनीतिक प्रभान हो तो शिकायत को दूर करने के लिए उच्चतर शासक से अपील की जा सकती है। एक्वीनास ने इन दोनों ही शासन-प्रणालियों को दो विशिष्ट प्रकार की शासन-प्रणालियों स्वीकार किया है, अतः ऐसा लगता है कि राजनीतिक सत्ता के स्रोत के विषय में वह कोई सामान्य सिद्धान्त नहीं रखता था।

(२) राजसत्ता और धर्मसत्ता के बीच सम्बन्ध—एक्वीनास के सिद्धांत राजसत्ता और धर्मसत्ता के बीच सहयोग स्थापित करने का प्रयत्न किया। उसने इस प्रश्न का समाधान करने की चेष्टा की कि

दोनों के बीच क्या सम्बन्ध होना चाहिए ? एक्वीनास ने बताया कि मनुष्य के दो उद्देश्य हैं—सांसारिक सुख की प्राप्ति तथा आत्मिक सुख की प्राप्ति। दोनों के लिए दो सत्ताएँ हैं—एक राज्य की, दूसरी चर्च की किन्तु ये दोनों सत्ताएँ एक-दूसरे के समानान्तर चलना अलग-अलग क्षेत्रों में नहीं हैं। व्यक्ति का जीवन तो एक ही है, केवल उद्देश्य दो हैं। एक ही व्यक्ति नागरिक भी है और धर्म की दृष्टि में ईसाई भी। अतः एक ही जीवन के दो ऐसे पासक नहीं होने चाहिए जो परस्पर संघर्ष करके व्यक्ति के जीवन को ही समाप्त कर दें। इसलिए यह नितास्त आवश्यक है कि राज्य और चर्च परस्पर संघर्षरत न होकर एक-दूसरे के साथ निश्चित सम्बन्ध स्थापित करके व्यक्ति को नियमित करे।

मानव-जीवन का सर्वोच्च तक्ष्य मुक्ति प्राप्त करना है। राज्य का कर्तव्य है कि यह ऐसी स्थितियाँ पैदा करे जिनमें रहकर मनुष्य सद्गुणों का उपार्जन करे और मोक्ष के मार्ग पर आगे बढ़े। मोक्ष के लिए आत्म-शुद्धि का होना आवश्यक है, यह कार्य चर्च सम्पन्न करे। एक्वीनास ने कहा कि भौतिक उद्देश्य आत्मिक उद्देश्य का एक साधन है, अतः राज्य धार्मिक उद्देश्य की पूर्ति करने वाले चर्च का साधन है इसलिए राज्य को चाहिए कि यह चर्च के अधीन रहते हुए अपना कार्य सम्पादन करे। जिस तरह व्यक्ति का प्रतिम उद्देश्य व्यक्तिगत रूप में आत्मा की मुक्ति है उसी तरह सामूहिक रूप में राज्य का कर्तव्य भी ईश्वर की प्राप्ति है। इनके लिए वैसी कृपा की आवश्यकता है जो चर्च के माध्यम से प्राप्त हो सकती है। चर्च को समय-समय पर ईश्वरीय कृपा के रहस्य शात रहते हैं, अतः राज्य का कल्याण इसी में है कि वह चर्च के आश्रय में रहे तथा उसी के निर्देशन से धार्मिक पथ पर आगे बढ़े।

एक्वीनास ने यद्यपि चर्च अथवा धर्म की प्रमुखता का समर्थन किया, किन्तु इस रूप में नहीं कि राज्य और चर्च टकरा जाएँ। उसने कहा कि आत्मिक शुद्धि प्रदान करने वाली शक्ति प्रवर्णन की उपाय से श्रेष्ठ है जो केवल वाणि साधनों की जुटाती है किन्तु फिर भी दोनों सत्ताओं का अपने-अपने स्वानुष्ठान पर महत्व है, इसलिए उन्हें परस्पर सहयोग करना चाहिए। राजसत्ता के अधिकारियों को राजसत्ता के अधिकारियों से आन्तरिक शक्ति ग्रहण करनी चाहिए। यदि सम्पूर्ण सत्ता ईसाई धर्म रक्षक करके पोप को ईश्वर का प्रतिनिधि मान ले तो मनुष्य के सभी कष्टों का अन्त हो सकता है।

एक्वीनास ने पोप के इस अधिकार का समर्थन किया कि धार्मिक सत्ता की उद्देश्य करने पर राजाओं को पक्षवृत्त कर दे। उसका विश्वास था कि यदि पोप की एकताकारी शक्ति का ह्रास हो जाएगा तो सामन्तवादी यूरोप आपस में लड़-गिड़ कर नष्ट हो जाएगा पर इतना होने पर भी उसका यह विचार नहीं था कि राजा अथवा शासक को अपने अधिकार पोप से मिलें हों। उसका यह विचार उसके इस सिद्धान्त का स्वाभाविक परिणाम था कि राज्य एक प्राकृतिक सत्ता है, और राजा अपनी शक्ति ईश्वर से प्राप्त करता है ताकि वह ममार्ज-कृत्याण के नैतिक उद्देश्यों को पूरा कर सके।

स्पष्ट है कि एक्वीनास एक सामन्तवादी विचारक था जिसने पोप को राज्य के ऊपर कोई प्रत्यक्ष अधिकार नहीं सौंपा। उसने यह कहने में भी कोई हिचक नहीं की कि निम्न लौकिक विषयों में प्राध्यात्मिक शक्ति की अपेक्षा लौकिक शक्ति का आग्रानुयती हो रहना चाहिए। फिर भी कारार्द्धन की इस चारणा को स्वीकार करना होगा कि एक्वीनास का सामान्य किन्तु परिपक्व निर्णय यही था कि लौकिक विषयों में पोप का प्रत्यक्ष नहीं बरन् अप्रत्यक्ष अधिकार है। वास्तव में बात यह थी कि यह चर्च के सर्वमान्य आध्यात्मिक अधिकार को, कानूनी प्रमुता का रूप नहीं देना चाहता था। वह एक नम्र पोपवादी था।

सम्पत्ति—ग्रन्थ के अनुसार एक्वीनास ने भी व्यक्तिगत सम्पत्ति का समर्थन किया और उसे मानव जीवन के लिए आवश्यक माना लेकिन अपने युग के धार्मिक प्रभावों के कान्तरवर्णन सम्पत्ति के सम्बन्ध में उसके विचार दुविधाग्रस्त रहे। इसीलिए मध्ययुगीन ईसाई पादरियों के विचारों से सहमत होते हुए, एक्वीनास ने कहा कि सम्पत्ति पर चर्च और पोप का अधिकार अधिक उपयुक्त है, क्योंकि पोप के

अधिकार में रहने से सम्पत्ति का स्वरूप वह नहीं रहता जो किसी सामान्य अथवा धनिक व्यक्ति के अधिकार में रहने से होता है। पाप के अधिकार में रहने वाली सम्पत्ति का उपयोग निर्धनों की सहायता के लिए होता है, धार्मिक नियमों के अनुसार होता है। एक्वीनास ने कहा कि यद्यपि सम्पत्ति की अधिकता पाप का एक मुख्य कारण है पर जिस सम्पत्ति पर धर्म की छापा लग जाती है, उसके सभी दोष नष्ट हो जाते हैं।

कानून पर एक्वीनास के विचार
(Aquinas on Law)

एक्वीनास के कानून सम्बन्धी विचारों पर स्टोइकवाद और अरस्तु का प्रभाव है। कानून की मीमांसा में उसने सिसरो, अगुस्टाइन तथा रोमन विधि-शास्त्रियों के विचारों का भी समन्वय किया। यूनानी दर्शन कानून की विवेक-बुद्धि का परिणाम समझता था, व्यक्ति-विशेष की इच्छा की अभिव्यक्ति नहीं। रोमन विधि-शास्त्री कानून को बुद्धिजनित और सजाट आदि किसी व्यक्ति विशेष की इच्छा की अभिव्यक्ति मानते थे। एक्वीनास ने कानून को विवेक-बुद्धि का परिणाम भी बतलाया और इच्छा की अभिव्यक्ति भी स्वीकार की। उसने कहा, "कानून विवेक का वह अध्यादेश है जिसे लोक-हित के लिए किसी ऐसे व्यक्ति ने प्रख्यापित किया हो जो समाज के कल्याण के लिए उत्तरदायी हो।" एक्वीनास के मत में विवेकात्मक कानून का केवल शासक द्वारा लागू किया जाना ही आवश्यक नहीं है बल्कि उसका विवेक-सम्मत होना भी जरूरी है। ऐसा कानून कभी सच्चा नहीं हो सकता जिसका उद्देश्य सामान्य हित ही हो। यदि राजा द्वारा जारी किया गया आदेश विवेकपूर्ण और सामान्य हित के उद्देश्य से प्रेरित नहीं है तो वह सच्चा कानून नहीं है और इसी तरह विवेक का वह आदेश भी कानून नहीं है जब तक राजा द्वारा जारी किया जाकर वह समुचित रूप में ग्रहण कर ले।

एक्वीनास कानून को स्वयं-सिद्ध मानते हुए मानवीय कानून को दैविक कानून के साथ संयुक्त करने का प्रयास करता है। मानवीय विधि (Human Law) उस दैवी शासन-व्यवस्था का एक अभिन्न भाग है जिसके अनुसार स्वर्ग तथा पृथ्वी पर प्रत्येक वस्तु का शासन होता है। यह व्यवस्था सीधे ईश्वर के विवेक से उत्पन्न हुई है और सभी प्राणियों का नियमन करती है। सकुचित मानवीय अर्थ में यह (विधि) एक सार्वभौमिक तत्त्व की अशमात्र है।

एक्वीनास ने कानूनों को चार श्रेणियों में बाँटा है—

1. शाश्वत कानून (Eternal Laws);
2. प्राकृतिक कानून (Natural Laws);
3. दैवी कानून (Divine Laws);
4. मानवीय कानून (Human Laws)।

इन चार वर्गों में केवल एक वर्ग ही मानवीय है। कारण यही है कि वह मानव-समाज और उसकी सस्थाओं को विश्व-व्यवस्था का एक विशिष्ट स्तर मानता है।

(1) शाश्वत कानून (Eternal Laws) — शाश्वत कानून का सम्बन्ध दैविक अथवा ईश्वरीय विवेक से है जो सभी सृष्टि हुई वस्तुओं में व्याप्त रहता है। सेवान्ते के शब्दों में, "यह दैवी बुद्धि की शाश्वत योजना है जिसके द्वारा सम्पूर्ण सृष्टि व्यवस्थित होती है। यह विधि स्वयं अपने में मनुष्य की भौतिक प्रकृति से ऊपर है और मनुष्य की समझ से बाहर है, लेकिन इसी कारण वह मनुष्य के विवेक के प्रतिकूल नहीं है। जहाँ तक मनुष्य की शान्ति प्रकृति अनुमति देती है, ईश्वर की बुद्धिमत्ता और अच्छाई में मनुष्य का भी भाग रहता है। ईश्वर की ये विभूतियाँ मनुष्य के अन्दर भी प्रकट होती हैं; तथापि मनुष्य की प्रकृति दैवी-पूर्णता का केवल विक्षिप्त चित्र ही प्रस्तुत कर पाती है।" एक्वीनास के अनुसार

समस्त सृष्टि-देव, मानव, पशु और जड़ पदार्थ शाश्वत कानून के अधीन है। शाश्वत विधियाँ सर्वोच्च विवेक की प्रतीक हैं, उन्हें पूर्ण रूप से न समझ पाने के कारण ही मनुष्य भाग्य के भरोसे बैठा रहता है। चूँकि अपनी सीमित बुद्धि के कारण शाश्वत कानूनों का आभास मनुष्य को स्पष्ट रूप से नहीं हो पाता अतः प्राकृतिक कानून के रूप में ईश्वर मनुष्य को शाश्वत कानून का आभास करा देता है।

(2) प्राकृतिक कानून (Natural Laws)—एक्वीनास के मतानुसार प्राकृतिक कानून सृष्टि के प्राणियों में दैवी बुद्धि का प्रतिबिम्ब है। इसकी प्रेरणा से सभी प्राणी अच्छाई को प्राप्त और बुराई को दूर करना चाहते हैं। इन कानूनों की उत्पत्ति शाश्वत कानूनों से ही होती है किन्तु वे उनसे अधिक स्पष्ट और बोध्यमान्य होते हैं। ये कानून मौलिक रूप से सबके लिए समान होते हैं, परन्तु कुछ विशेष काल और स्थान के लिए भिन्न-भिन्न भी हो सकते हैं। प्राकृतिक कानून विषय की सभी वस्तुओं में समान रूप से व्याप्त हो सकते हैं, चाहे मनुष्य हों, पशु हों या वनस्पतियाँ हों। अन्तर यही है कि मनुष्य में इनका बड़ा सुन्दर ढंग से अभिव्यक्तिकरण हुआ है क्योंकि वह विवेक से कार्य करता है जबकि पशु-पौधे अचेतन रूप से कार्य करते हैं। प्राकृतिक कानून ईश्वरीय विवेक से उत्पन्न होते हैं अतः ये अपरिवर्तनीय-होने-के-साथ ही आवश्यक भी हैं। प्राकृतिक विधि में वे सभी बातें शामिल हैं जो मनुष्य की प्रवृत्ति को व्यापकतम आधार देती हैं : आत्मरक्षा की प्रवृत्ति, यौन-सम्भोग, सन्तान की इच्छा, समाज में रहकर जीवन बिताने की इच्छा, सत्य का बोध, बुद्धि का विकास आदि बातें कानून से सम्बन्धित हैं। विवेक से उत्पन्न होने के कारण ये कानून सभी ईसाईयों और पैगमों में समान रूप से पाए जाते हैं।

(3) दैवी कानून (Divine Laws)—दैवी कानूनों को एक्वीनास ने प्राकृतिक कानूनों से निम्न स्थान दिया है। इनकी प्राप्ति उपबोध (Revelation) द्वारा होती है। वाद में इन्हें धर्म-ग्रन्थों में लिपिबद्ध कर दिया जाता है। जब कोई मनुष्य विवेकशून्य होता है अथवा अपनी बुद्धि को त्याग देता है तो ये दैवी कानून उसमें उत्पन्न कमियों और बुराइयों को दूर करते हैं। ये विधियाँ ईश्वर की देन हैं। इनके अध्ययन और अनुसरण से मनुष्य मोक्ष की प्राप्ति कर सकता है। दैवी कानून ईश्वर प्रदत्त एक उपहार हैं, मानव-बुद्धि की खोज नहीं। यह जीवन के आध्यात्मिक पक्ष को—जितना निर्धारित करता है—उतना-लौकिक पक्ष को नहीं। विभिन्न जातियों और कालों में दैवी कानून का रूप और तत्त्व भिन्न-भिन्न होता है जबकि प्राकृतिक कानून मानव-मात्र के लिए एक हैं। प्राकृतिक कानून और दैवी कानून में विरोध नहीं हो सकता, क्योंकि वे विवेक-सम्मत होते हैं। सेबाइन के शब्दों में, "टॉमस की प्रणाली विवेक और श्रद्धा पर आधारित है और उसमें कोई सन्देह नहीं हुआ कि दोनों मिलकर ही भवन का निर्माण करते हैं।"

(4) मानवीय कानून (Human Laws)—मानवीय कानूनों को एक्वीनास ने सबसे निम्न श्रेणी का माना है। शाश्वत, प्राकृतिक और दैवी विधियाँ मनुष्यों पर लागू अवश्य होती हैं किन्तु न तो मनुष्य तक ही सीमित हैं और न केवल मानवीय प्रकृति के ऊपर ही आधारित हैं। जो विधि-विशेष रूप से मनुष्य के लिए है उसे एक्वीनास मानवीय विधि का नाम देता है। उसके उसने दो भेद माने हैं—राष्ट्रों के कानून (Jus gentium) और नागरिकों के कानून (Jus civile)।

मानवीय कानूनों का स्रोत प्राकृतिक विधि है। जब धीरे-धीरे प्राकृतिक विधियाँ परम्परा में प्रचलित हो जाती हैं तो राज्य इन कानूनों का समर्थन करता है। राज्य द्वारा समर्थन अथवा इन कानूनों का सम्पुष्टिकरण होने पर मनुष्य इन्हें मानने के लिए बाध्य हो जाता है। इनके पालन से सामाजिक व्यवस्था को बल मिलता है। इनका पालन न करने पर व्यक्ति राज्य द्वारा दण्डनीय होता है। मानवीय कानून समाज के संरक्षक अर्थात् राजा द्वारा लागू होता है लेकिन इसे बनाने में राजा मनमानी नहीं कर सकता। उसे यह ध्यान रखना पड़ता है कि ये कानून विवेक सम्मत हों और प्राकृतिक कानून से असंगत न हों। एक्वीनास मानवीय कानून को प्राकृतिक कानून के अधीन रखता है। उसके अनुसार विवेक विरोधी किसी भी मानवीय कानून को मानने के लिए कोई नागरिक बाध्य नहीं है। इस तरह वह

राजकीय कानून को मानने के कर्त्तव्य को असीम एवं अशर्त नहीं मानता। व्यक्ति न्यायोचित और विवेक-सम्मत राजकीय आज्ञाओं का ही पालन करने के लिए बाध्य किया जा सकता है। सयोगवश किसी दुष्परिणाम से बचने के लिए यदि किसी कानून को उसके न्यायोचित न होने पर भी मानना पड़े, तो अलग बात है। मानवीय कानून के निर्माण में शासक पर एक्वीनास का एक अन्य प्रतिबन्ध यह है कि कानून किसी व्यक्ति या वर्ग-विशेष के हितार्थ नहीं बल्कि सामान्य हित के लिए बनाया जाना चाहिए। पुनश्च, राजा की विधि-निर्मात्री शक्ति केवल लौकिक विषयों तक ही सीमित है। ग्राह्यात्मिक-विषय इसकी सीमा में नहीं आते, वे दैवी कानून की सीमा में हैं।

एक्वीनास द्वारा बतलाए गए कानूनों के पारस्परिक सम्बन्ध को डॉनिग ने इस प्रकार व्यक्त किया है, "शाश्वत कानून विश्व को नियन्त्रित करने वाली योजना है जो ईश्वर के मास्तिष्क में विद्यमान है। प्राकृतिक कानून मनुष्य का, एक बुद्धिपरक प्रणाली के रूप में, शाश्वत कानून में भाग लेना है, जिसके द्वारा वह भले-बुरे की पहचान करता है और अपना सही एवं सच्चा लक्ष्य प्राप्त करने का प्रयास करता है। मानवीय कानून, मानवीय बुद्धि द्वारा, प्राकृतिक कानून के सिद्धान्त का विशिष्ट लौकिक स्थितियों में प्रयोग करना है। विशेष दृष्टिकोण से दैविक कानून वह है जिसके द्वारा मानव-विवेक की सीमाओं और अपूर्णताओं की प्रति की जाती है और मनुष्य को पारलौकिक लक्ष्य अर्थात् निरानन्द की ओर निर्दिष्ट किया जाता है, यह दैविक ज्ञान का कानून है।"

एक्वीनास के दास-प्रथा के बारे में विचार

(Acquinas on Slavery)

एक्वीनास सेंट ऑगस्टाइन एवं प्रारम्भिक चर्च-प्रताओं के समान ही दासता को न्याय का दैवी दण्ड समझता है और उसका समर्थन करता है। वह दास-प्रथा को अरस्तू की भाँति कुछ कार्यों के लिए लाभदायक मानता है। यह एक स्वाभाविक प्रथा है और सैनिकों में वीरता का सञ्चार करती है। सैनिक युद्ध-क्षेत्र में दास बनाए जाने के भय से वीरता और साहसपूर्वक लड़कर विजिता बनने का प्रयत्न करते हैं। इस मत के समर्थन में एक्वीनास ने इतिहास और ओल्ड टेस्टामेण्ट की "हिटानमी" नामक पुस्तक से प्रमाण भी दिए हैं।

एक्वीनास का मूल्यांकन

सन्त एक्वीनास का मूल्यांकन तीन प्रमुख बिन्दुओं में केन्द्रित किया जा सकता है—

(1) प्रथम, वह महानतम मध्य-युगीन दार्शनिक (Greatest Medieval Philosopher) था।

(2) द्वितीय, वह मध्ययुग का अरस्तू (Aristotle of Middle Ages) था।

(3) तृतीय, राजदर्शन को 'उसके अनेक प्रमुख अनुदाय' (Contribution) हैं।

(4) मध्य युग का महानतम दार्शनिक—एक्वीनास मध्ययुग का एक सर्वाधिक प्रतिभा-सम्पन्न दार्शनिक था जो "मध्य-युग के समग्र विचार का प्रतिनिधित्व करता है।" ¹ उसका विशेष महत्त्व इस बात में है कि उसने लम्बे समय से अलग-अलग बहती विचारधाराओं को एक पद्धति में सश्लिष्ट कर का प्रयत्न किया। एक्वीनास ने विभिन्न विधि-वेत्ताओं, धर्मशास्त्रियों, टीकाकारों, ईसाई प्रचारकों, चर्च एवं राज्य के समर्थकों के विभिन्न और परस्पर विरोधी विचारों तथा दृष्टिकोणों में एकता और क्रम बढ़ता लाने का प्रयत्न किया। सेबाइन के शब्दों में, "एक्वीनास के दर्शन का मूल मन्त्र यह था कि उसने समरसता और समन्वयता पर आधारित एक सावभौमिक संश्लेषण और एक सर्वांगीण पद्धति के निर्माण की चेष्टा की।" ²

1 "Thomas Aquinas represents the totality of medieval thought"

—Foster : Masters of Political Thought, Vol I, p 238

2 "It was the essence of Thomas's philosophy that it essayed a universal synthesis, an all-embracing system, the key-note of which was harmony consilience"

—Sabine Op. cit., p. 248

एक्वीनास ने सम्पूर्ण मानव-ज्ञान को एक पिरामिड के समान माना जिसका आधार विभिन्न ज्ञान-विज्ञानों से मिलकर बना है और जिसमें दर्शन का स्थान सर्वोपरि है। उसने कहा कि धर्म और दर्शन, बुद्धि और विवेक, श्रद्धा तथा विश्वास में कोई विरोध नहीं है। 'विज्ञान एवं दर्शन जिस पद्धति को आरम्भ करते हैं उसे धर्मशास्त्र पूर्ण करता है। धर्म विवेक की पूर्णता है। धर्म एवं विवेक मिलकर ज्ञान के मन्दिर का निर्माण करते हैं और इनका परस्पर एक-दूसरे से कभी संघर्ष नहीं होता।' सन्त एक्वीनास के विचार धार्मिक थे, फिर भी मध्ययुगीन विचारको से वे कहीं अधिक विवेक और बुद्धि पर आधारित थे। एक्वीनास ने सार्वभौमिक राजतन्त्र का प्रतिपादन किया और ईसाई धर्म के प्रबल प्रसार की चेष्टा की। उसने अपनी रचनाओं में यूनानी, रोमन तथा मध्ययुगीन पादरियों के विचारों का समन्वय किया। मोक्ष प्राप्ति के सिद्धान्त का प्रतिपादन करके वह विश्व के समक्ष एक श्रेष्ठ महत्त्वपूर्ण व्यक्तिवादी के रूप में प्रकट हुआ। उसकी मानवीय कानून की विचारधारा ने हमें आधुनिकता की मूलक देखने को मिलती है।

② मध्य-युग का अरस्तू — एक्वीनास मध्य-युग का अरस्तू था।¹ उसने अरस्तू के दर्शन रूपी नींव पर चर्च, धर्म-शास्त्रीय विचार और पोप के श्रेष्ठता रूपी भवन का निर्माण किया। अरस्तू के आधारभूत विचारों का बाइबिल की शिक्षाओं से समन्वय ग्रथवा सम्मिश्रण करके उसने एक नई विचारधारा को जन्म दिया। एक्वीनास ने अरस्तू से कितना ग्रहण किया अथवा वह अरस्तू का कितना श्रुणी था— इस पर एक्वीनास के दर्शनों के वर्णन के प्रसंग में बहुत कुछ लिखा जा चुका है। एक्वीनास ने अरस्तू के समान यह स्वीकार किया कि कुछ सत्य भी हैं जो बुद्धि से परे हैं और जिनका ज्ञान केवल श्रद्धा तथा ईश्वरीय कृपा से ही सम्भव है। उसने अरस्तू के समान ही यह भी माना है कि मानव समाज की रचना सब व्यक्तियों के हित के लिए हुई है। तथापि यह अवश्य है कि उसने मानव-समाज से श्रेष्ठतर स्थान देवी समाज को दिया है। अरस्तू की ही भाँति एक्वीनास राज्य को व्यक्ति के सार्वजनिक जीवन के लिए अनिवार्य मानते हुए राज्य के कार्य-क्षेत्र को व्यापक बनाने के पक्ष में है और इसलिए उसे आर्थिक, शैक्षिक तथा सामाजिक कार्य सौंपता है। पर राज्य की श्रेष्ठता और उपयोगिता को स्वीकार करते हुए उसका आग्रह इस बात पर है कि सर्वोच्च मानव-संस्था चर्च है, न कि राज्य। अरस्तू की भाँति एक्वीनास भी मानता है कि समाज श्रेष्ठ जीवन की प्राप्ति हेतु की जानेवाली सेवाओं के पारस्परिक विनिमय की व्यवस्था है। ईसाई धर्म के परम्परागत विचारों को एक्वीनास ठुकरा देता है कि राज्य की उत्पत्ति पाप से और मनुष्य के पतन के कारण हुई है। वह अरस्तू के दर्शनों के इस आधारभूत विचार से सहमत है कि राज्य एक प्राकृतिक संस्था है, मनुष्य के सामाजिक स्वभाव का परिणाम है तथा उसका उद्देश्य नागरिकों को शुभ जीवन की प्राप्ति में सहायता देना है। पर एक्वीनास चाहता है कि शुभ जीवन इस प्रकार का होना चाहिए जिससे मोक्ष की प्राप्ति हो सके और इसके लिए वह चर्च को आवश्यक मानता है।

शासन के विभिन्न रूपों के वर्गीकरण में भी एक्वीनास ने अरस्तू का अनुसरण किया है। अरस्तू की भाँति वह सर्वहितकारी शासन प्रणाली को अच्छा और न्यायपूर्ण तथा केवल मात्र शासन का हित साधने वाली शासन-प्रणाली को निरुद्ध वताता है। अरस्तू की भाँति वह भी मिश्रित शासन-व्यवस्था का समर्थन करता है। एक्वीनास के कानून सम्बन्धी विचारों पर भी अरस्तू का प्रभाव है। वह कानून को विवेक बुद्धि का परिणाम मानता है। पर साथ ही वह कानून में ईश्वर प्रदत्त शाश्वत और देवी कानून को भी शामिल कर देता है। अरस्तू की नैतिकता सम्बन्धी अथवा आचारशास्त्र (Ethics) की विचारधारा को भी एक्वीनास ने स्वीकार किया है, तथापि उसके मत में अरस्तू का बड़ा दोष यह है कि उसने इस सत्य को उपेक्षा कर दी है कि मनुष्य का प्रकृति में परे भी एक लक्ष्य है यह और है मोक्ष एवं भावी आनन्द की प्राप्ति।

स्पष्ट है कि एक्वीनास पर अरस्तू का गहरा प्रभाव था, पर जहाँ अरस्तू के विचारों का खण्डन नहीं किया है वहाँ उन्हें पूर्ण सत्य भी नहीं माना है। एक्वीनास ने अरस्तू के विचारों को उसी सीमा तक सत्य माना है जहाँ तक अद्वैत-रहित मानव-वृद्धि की पहुँच है। एक्वीनास ने अरस्तू की वारणाओं को स्वीकार करते हुए भी ईसाई धर्म के आदर्शों और सिद्धांतों को उनसे ऊँचा स्थान दिया है। वस्तुतः यह कहना उपयुक्त होगा कि अरस्तू के दर्शन रूपी नींव पर एक्वीनास ने ईसाई भवन का निर्माण किया है, और इसलिए एक्वीनास को 'ईसाईकृत अरस्तू' (Christianised Aristotle) तक कह दिया जाता है। धर्म को 'ईसाई अरस्तूवाद' (Christian Aristotalianism) तक कह दिया जाता है।

प्रमुख अनुवाद—राजदर्शन के इतिहास में एक्वीनास के प्रमुख अनुवाद हैं जिन्हें संक्षेप में निम्न प्रकार रखा जा सकता है—

(i) एक्वीनास ने कानून की सर्वोच्चता का प्रतिपादन करके वैधानिक राजतन्त्र की नींव डाली।

(ii) उसके विचारों ने यूरोप में विधानवाद (Constitutionalism) फैलाया। उसने अपने विधानवाद में अरस्तू का अनुसरण किया किन्तु अपने व्यक्तित्व की प्रभावशाली छाप लगा दी।

(iii) उसने मध्ययुगीन अन्तर्राष्ट्रीयता (Cosmopolitanism) का विरोध करके उदारमत को उच्च-स्थान प्रदान किया, जिसे बाद में लोकवादी जैसे दार्शनिकों ने अपनाया।

(iv) उसने सत्य के कार्यों की विषय विवेचना करते हुए बतलाया कि राज्य का उद्देश्य लोक-कल्याण होना चाहिए। प्राधुनिक प्रजातन्त्र में भी इसी भावना की आवश्यकता है।

(v) एक्वीनास ने विधि शासन (Rule of Law) की नींव डाली।

(vi) उसने अपने राज-दर्शन में विवेक एवं दैवी सन्देशों में समन्वय स्थापित करने की चेष्टा की।

अन्त में सेवाइन के शब्दों में हम कह सकते हैं कि "वस्तुतः एक्वीनास ने एक ऐसी व्यावहारिक प्रणाली खोजने की चेष्टा की जिसके अनुसार ईश्वर, प्रकृति एवं मानव के मध्य घनिष्ठ सम्बन्ध हो और जिसमें समाज एवं शासन-सत्ता एक-दूसरे का साथ देने के लिए तैयार हों।"

एजिडियस रोमैनुस (Egidius Romanus) (De Ecclesiastica Potestate)

पोप के साम्राज्यवाद का सबसे प्रबल तर्क एजिडियस रोमैनुस (Egidius Romanus) द्वारा 1302 में लिखे गए 'डी एक्लीयास्टिका पोटेस्टेट' (De Ecclesiastica Potestate) नामक ग्रन्थ में प्रस्तुत किया गया था। इस पुस्तक में पोप के पक्ष को एक कानूनी तर्क के रूप में नहीं बल्कि दार्शनिक दृष्टिकोण से प्रतिपादित किया गया। एजिडियस ने बतलाया कि पोप सम्पूर्ण विश्व का, आध्यात्मिक एवं लौकिक दोनों विषयों में सर्वोच्च स्वामी है और सभी राजा उसके प्रधीन हैं। इस ग्रन्थ को तीन भागों में विभाजित किया जा सकता है। पहले भाग में पोप की प्रभुता की चर्चा है, दूसरे भाग में इस सिद्धान्त के आधार पर सम्पत्ति और शासन सम्बन्धी कुछ निष्कर्ष दिए गए हैं और अन्तिम भाग में विविध आपत्तियों, विशेषकर पोप की धर्माशक्तियों, के बारे में शकाग्रियों का समाधान किया गया है।

पोप की प्रभुता के बारे में विचार एजिडियस ने कहा कि पोप में निहित आध्यात्मिक शक्ति सर्वोच्च है। आध्यात्मिक-सत्ता लौकिक-सत्ता की स्थापना और उसकी परीक्षा कर सकती है। चर्च की समस्त शक्तियाँ आवश्यक रूप से पोप की हैं, अन्य किसी की नहीं। एजिडियस का प्रमुख तर्क यह था कि "आध्यात्मिक शक्ति

लौकिक शक्ति से उच्चतर होती है और प्रकृति का यह सर्वोभौम नियम है कि उच्चतर शक्ति निम्नतर शक्ति पर शासन करती है। प्रकृति में व्यवस्था किसी अधीनता के द्वारा कायम रह सकती है और यह नहीं माना जा सकता कि ईसाई समाज में प्रकृति की अपेक्षा कम व्यवस्था है।¹ एजिडियस ने अपने तर्क पेश करते हुए एक अन्य स्थल पर कहा है कि 'सृष्टि में भौतिक तत्त्व आध्यात्मिक तर्क द्वारा शासित होता है। देवता भौतिक प्राणियों में सबसे ऊँचे हैं और सभी प्राणियों पर नियन्त्रण करते हैं, किन्तु आध्यात्मिक तत्त्व उन पर भी शासन करते हैं। अतः बाँधित है कि ईसाईयों में भी सभी लौकिक शासक एवं सांसारिक शक्तियाँ आध्यात्मिक तथा धार्मिक सत्ता की वशवर्ती रहें। यह भी आवश्यक है कि उन पर पोप का विशेष रूप से नियन्त्रण रहे क्योंकि आध्यात्मिक शक्तियों और चर्च में पोप की स्थिति सर्वोच्च है।'²

एजिडियस चर्च को अधिकारियों की एक शिखरोन्मुखी व्यवस्था मानता था जिसमें नीचे के अधिकारी अपने उच्च अधिकारियों से शक्तियाँ प्राप्त करते हैं, उच्च अधिकारी अपने से निम्न अधिकारियों पर नियन्त्रण रखते हैं। उसका कहना था कि इस व्यवस्था में शीर्ष स्थान पर पोप है जो सर्वोच्च शक्ति-सम्पन्न है और चर्च का निर्विवाद प्रधान है। यद्यपि एजिडियस ने यह विचार भी प्रकट किया है कि पोप को पूर्ण निरकुश न बनाकर साधारणतः सामान्य कानून के अनुसार ही विधायी और प्रशासकीय कार्य करने चाहिए तथापि वह पोप की शक्ति पर आवश्यक रूप से प्रतिबन्ध नहीं लगाना चाहता था। अपनी पुस्तक के अन्तिम अध्याय में उसने स्पष्ट कहा है कि पोप की प्रभुसत्ता एक स्वतन्त्र और स्वतः प्रेरित शक्ति है जिसके द्वारा वह कोई भी कार्य कर सकता है। आध्यात्मिक मामलों में पोप ईश्वर के अधीन रहता हुआ निरकुश है जिसे न तो अपदस्थ ही किया जा सकता है और न उत्तरदायी ही ठहराया जा सकता है। साररूप में, वह चर्च है। वह बिना निर्वचनों के भी विषयो का निर्माण कर सकता है। हाँ, यह अवश्य है कि सामान्यतः उसे विधि के रूप कायम रखने चाहिए।

एजिडियस ने यह भी कहा कि आध्यात्मिक और लौकिक शक्ति अलग-अलग हैं और प्रयोग की दृष्टि से उन्हें अलग-अलग ही रखना चाहिए। चर्च यह नहीं चाहता कि दोनों शक्तियाँ एक रूप ही जाएँ। लौकिक शक्ति को अतिक्रान्त करने की चर्च की इच्छा नहीं है। केवल आवश्यकता पड़ने पर और उपयुक्त कारण होने पर ही आध्यात्मिक मूल्यों की रक्षा की दृष्टि से चर्च हस्तक्षेप करता है। उदाहरणार्थ, ऐसे किसी भी मामले में हस्तक्षेप किया जा सकता है जिसमें लौकिक सम्पत्ति या शक्ति का प्रयोग शरीर के पाप के लिए हो। एजिडियस के मतानुसार, चर्च की यह शक्ति इतनी विस्तृत है कि इसमें सभी लौकिक विषय आ जाते हैं। शासकों के बीच शान्ति बनाए रखने और उनके द्वारा सन्धिओं का पालन कराने का दायित्व भी चर्च पर ही है। चर्च ऐसे किसी भी विषय में हस्तक्षेप कर सकता है जहाँ शासक अपेक्षा प्रदर्शित करें। वह नागरिक कानूनों के अस्पष्ट होने पर भी हस्तक्षेप कर सकता है। पोप अपनी इच्छानुसार किसी भी मामले का क्षेत्राधिकार कर सकता है पर बाँधित यही है कि पोप अपनी शक्तियों के प्रयोग में स्वेच्छाचारी और बेलगाम आचरण न रखे।

स्वामित्व सम्बन्धी धारणा (Conception of Dominion)

एजिडियस की स्वामित्व सम्बन्धी धारणा उसके चिन्तन का केन्द्र स्थल है। स्वामित्व अर्थात् डोमोनियम के अन्तर्गत सम्पत्ति का स्वामित्व व प्रयोग और राजनीतिक सत्ता भी शामिल है। इस शब्द का प्रयोग मध्ययुग में किसी व्यक्ति अथवा वस्तु पर अधिकारपूर्ण शक्ति का बोध कराने के लिए किया जाता था। एजिडियस का आग्रह था कि पदार्थों पर राजनीतिक शक्ति का स्वामित्व तभी गुप्त है जब उनसे मनुष्य का कल्याण हो। लौकिक कानूनों द्वारा प्रदत्त स्वामित्व तभी मान्य है जब उसका उपभोक्ता ईश्वर के अधीन हो, उसकी कृपा का पात्र हो। उसका कहना था कि मनुष्य का सर्वोच्च कल्याण आध्यात्मिक कल्याण है, अतः उसकी शक्ति और सम्पत्ति तभी मान्य है जो इसका प्रयोग

आध्यात्मिक प्रयोजन में किया जाए। ऐसा न करने से आत्मा पतन की ओर अग्रसर होती है, और मनुष्य को मोक्ष नहीं मिल सकता। स्वामित्व का अधिकार ईश्वर की अनुकम्पा द्वारा मिलता है और ईश्वर की अनुकम्पा केवल चर्च द्वारा ही प्राप्त की जा सकती है और मोक्ष का एकमात्र साधन भी चर्च ही है। अतः यह आवश्यक है कि समस्त 'डोमिनियम' अर्थात् स्वामित्व चर्च के अधीन रहे। सच्चा स्वामित्व केवल वही है जो चर्च के अधीन हो अथवा चर्च द्वारा दिया गया हो।

एजिडियस का यह दृढ़ मत था कि स्वामित्व का वास्तविक औचित्य उस आध्यात्मिक पुनर्स्थान में निहित है जो चर्च के माध्यम से होता है। एजिडियस द्वारा प्रतिपादित इस सिद्धान्त के वास्तव में गम्भीर परिणाम निकलते हैं। इसके अनुसार समस्त सांसारिक वस्तुओं पर सामान्य स्वामित्व चर्च में निहित हो जाता है। इस तरह लौकिक क्षेत्र में चर्च के हस्तक्षेप का सुदृढ़ आधार मिल जाता है। यह राजा की सम्पत्ति, भूमि आदि के अधिकार और स्वामित्व को सुरक्षित रखते हुए भी उसे चर्च में विगिन कर देता है। इस सिद्धान्त से सभी वस्तुओं और व्यक्तियों पर चर्च का स्वामित्व स्थापित हो जाता है। चर्च की शक्ति राजा की शक्ति से श्रेष्ठतर सिद्ध होकर इतनी बढ़ जाती है कि चर्च उसकी सम्पत्ति के स्वामित्व तक में परिवर्तन ला सकता है, राजा की निन्दा कर सकता है और उसके व्यक्तित्व का निर्णायक हो सकता है।

एजिडियस रोमेनस अथवा एजिडियस कोलोना के उपर्युक्त विचारों की सारपूर्ण सुन्दर विवेचना हमें मैकल्वेन के इस उद्धरण में मिलती है—“सब कुछ कहने के बाद निष्कर्ष रूप में यही प्रतीत होता है कि उत्तर मध्यकाल में राजदर्शन के इतिहास में एजिडियस कोलोना महानतम नामों में है। अपने ग्रन्थ 'De Regimine Principum' में उसने अरस्तु के राजनीतिक विचारों को मध्यकाल में बड़े ही व्यापक और गहन रूप से अंगीकार किया है, भले ही वह इस क्षेत्र में आदि लेखक न हो। 25 वर्ष के उपरान्त उसने उन्हीं विचारों को पोप की प्रभुता के विषय में केनोनिस्ट्स के उग्रतम विचारों के साथ सम्मिलित कर दिया है और इस सम्मिश्रण में पोप की प्रभुता का दार्शनिक आधार पर प्रथम व्यापक समर्थन परिलक्षित होता है। अपने ग्रन्थ 'De Potestate Ecclesiastica' में जिस स्वामित्व के सिद्धान्त का उसने प्रतिपादन किया है, उसमें इसने इन दो विचारधाराओं को, स्वामित्व अधिकारों को, स्वामियों और सेवकों में विभाजित करने की एक तीसरी सामन्तवादी धारणा में मिला दिया है।”

(Dante, 1265-1321 : The Idealized Empire)

1265 ई में फ्लोरेंस में जन्मा दांते एलिजियरी (Dante Alighiere) 35 वर्ष की आयु में फ्लोरेंस का मजिस्ट्रेट नियुक्त हुआ किन्तु दल-बन्दी में भाग लेने के कारण उसकी सम्पत्ति जब्त कर ली गई और उसे नगर से निष्कासित कर दिया गया। सम्पत्ति पुनः प्राप्त करने के लिए उसने अनेक असफल प्रयत्न किए। जब यह दण्ड घोषित किया गया कि पकड़े जाने पर उसे जीवित ही गड़ दिया जाएगा तो वह पकड़े जाने के क्षेत्र से बाहर चला गया। इसी असहाय अवस्था में उसने 'Divine Comedy' तथा 'Monarchia' नामक महान् ग्रन्थों की रचना की। 'मोनार्किया' में दांते के राजनीतिक विचार पढ़ने को मिलते हैं। 1321 ई में 56 वर्ष की अवस्था में इस सगीत-प्रेमी किन्तु राजनीतिक और प्रेम के निराश खिलाड़ी का देहान्त हो गया।

दांते का 'मोनार्किया' तीन खण्डों में विभाजित है। प्रथम खण्ड में संसार के कल्याण के लिए एक साम्राज्य की आवश्यकता पर, द्वितीय में रोमनों के साम्राज्य निर्माण पर, और तृतीय में पोप तथा सम्राट के सम्बन्धों पर प्रकाश डाला गया है।

दांते का राजनीतिक दर्शन (Political Philosophy of Dante)

अपने युग के मयवर्षों, प्रतान्ति और गुट्टो के अध्ययन से दांते इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि राजनीतिक अराजकता और सामाजिक अज्ञानि का मूल कारण पोप की लौकिक क्षेत्र में समाप्त होती हुई महत्वाकांक्षाएँ थी। दांते इस परिणाम पर पहुँचा कि इटली और विश्व को अज्ञानि से छुटकारा तभी मिल सकता है जब पोपशाही को लौकिक क्षेत्र में बिनकुल हटाकर एक सर्वशक्तिमान् सम्राट की अधीनता में एक सर्वव्यापक साम्राज्य की स्थापना हो जाए। अपने ग्रन्थ 'मोनाकिया' में उसने आदर्श साम्राज्य (The Ideal Empire) की बड़ी ही प्रभावशाली शब्दों में वकालत की है।

दांते का विश्वास था कि मनुष्य विवेकशील प्राणी है। विवेक-मूलक जीवन का साक्षात्कार करना उसका उद्देश्य था जिनकी प्राप्ति तभी सम्भव है जब लोग सहयोग और शान्ति से रहे। यदि थोड़े लोग भी इस सहयोगपूर्ण साधन से पृथक् रहेंगे तो उपर्युक्त आदर्श की प्राप्ति का मार्ग अवरोध हो जाएगा। दांते ने कहा कि मानव समृद्धि तभी सम्भव है जब सम्पूर्ण मानव जाति एक राजनीतिक इकाई में बँध कर रहे और एक सम्राट की छत्रछाया में सुख भोगे। एक विश्व-सम्राट ही अराजक तत्त्वों और विभेदक शक्तियों का दमन करके पीड़ित मानवता को सुख तथा समृद्धि का अनुभव करा सकता है। छोटे-छोटे राज्यों का अस्तित्व मानव-कल्याण के मार्ग में बाधक है क्योंकि वे विविध स्वार्थों के बशीभूत होकर सघर्षरत रहते हैं। एक विश्व-साम्राज्य में ये छोटे राज्य अर्द्ध-स्वतन्त्र सदस्यों के रूप में नगठित होकर सम्पूर्ण मानव जाति के कल्याण में लगे रह सकते हैं। एक चक्रवर्ती सम्राट के लिए ही यह सम्भव है कि स्वार्थों से सर्वथा ऊपर उठ कर वह उदार, न्यायी और निष्पक्ष रह सके। उसकी निजी महत्वाकांक्षाएँ नहीं होंगी, अतः वह अपने समय और शक्ति का व्यय जनकल्याण में कर सकेगा। उसकी अधीनता में व्यक्ति को सम्यक् आचरण का अवसर मिलेगा। सर्वत्र न्याय, समृद्धि और शान्ति का प्रसार हो सकेगा।

वस्तुतः तत्कालीन अराजकतापूर्ण स्थिति में यह स्वाभाविक न था कि दांते एक आदर्श सार्वभौमिक साम्राज्य की कल्पना करता। उसका ध्यान बराबर प्राचीन रोमन साम्राज्य की ओर जाता था जिसने शताब्दियों तक यूरोप तथा एशिया के एक बड़े भाग को अराजकता से मुक्त रखा था और सुख एवं समृद्धि प्रदान की। 'मोनाकिया' के दूसरे खण्ड में दांते ने प्राचीन रोमन साम्राज्य के गुणगान करते हुए कहा कि रोमनों ने अपना अधिकार साम्राज्य और शक्ति ईश्वर की इच्छा से प्राप्त की थी। उनकी अभूतपूर्व सफलता उनके शासन के दैवीय होने का प्रमाण थी। पुराना रोमन साम्राज्य न्याय के सिद्धान्त पर आधारित था। ईश्वरीय अनुकम्पा से ही रोमन लोग साम्राज्यीय सत्ताधारण कर पाए थे। उन्होंने साम्राज्य का निर्माण विजितों के हित के लिए किया था। और प्रतिष्ठा को उन्होंने सर्वथा विश्व-शान्ति और स्वतन्त्रता के महान् आदर्शों को सामने रखकर कार्य किया और मानव जाति के हितार्थ अपने स्वार्थों की उपेक्षा की। रोमन लोगों ने ही युद्धों में समस्त प्रतिद्वन्द्वियों को हटाकर ससार पर शासन करने में सफलता प्राप्त की। इसका कारण यह था कि ईश्वर की यही इच्छा थी। दांते ने ईसाईयत के इतिहास द्वारा भी अपने विचार सिद्ध करने का प्रयास किया। उसने कहा कि ईसा मसीह ने सम्पूर्ण मानव-जाति के पाप अपने सिर पर झेल कर और स्वयं दण्डित होकर उसकी मुक्ति का मार्ग प्रशस्त किया था। रोमन सत्ता के बँध होने का प्रमाण ही यह है कि वह ईसा को दण्डित कर सकी, क्योंकि कानून की दृष्टि से दण्ड वही दे सकता है जिसे दण्ड देने का अधिकार हो।

रोमन साम्राज्य के उपरोक्त आधार को लेकर ही दांते ने 'मोनाकिया' के अन्तिम खण्ड में यह प्रतिपादित किया कि साम्राज्य की शक्ति पोप के माध्यम से नहीं बरन् सीधे ईश्वर से प्राप्त की गई थी। "यहाँ दांते ने धार्मिक विधिवेत्ताओं का विरोध किया और पोप की आज्ञाधित्यों को धर्म की

बुनियाद मानने से इन्कार कर दिया। उसका कहना था कि धर्मशास्त्रों का स्थान चर्च से ऊपर है। इसके बाद प्रधान कौंसिलो के कार्य आते हैं। पोप की आज्ञाप्तियाँ केवल परम्पराओं का महत्त्व रखती हैं जिन्हें चर्च बदल सकता है। इसके बाद दाँते ने धर्म-शास्त्रों के उन मुख्य अवतरणों की परीक्षा की जिनके अनुसार चर्च की शक्ति लौकिक शासकों की शक्ति से ऊपर बताई जाती थी। उसने लौकिक इतिहास के दो पूर्व-उदाहरणों-कॉन्स्टेन्टाइन के दान (Donation of Constantine) और 'शार्लमैन' (Charlemagne) के साम्राज्यारोहण की भी परीक्षा की। उसका विचार था कि कॉन्स्टेन्टाइन का दानपत्र तो अवैध था क्योंकि सम्राट को साम्राज्य का हस्तान्तरण करने की कोई वैधानिक शक्ति नहीं थी। इस प्रलेख की ऐतिहासिकता पर आपत्ति होने के काफी समय पहले से ही विधिवेत्ताओं का यह आम विचार था। इस तर्क ने हमारे कठिन पूर्व-उदाहरण का भी समाधान कर दिया। यदि पोप के पास वैज्ञानिक रूप से साम्राज्यिक शक्ति नहीं हो सकती थी तो वह उसे शार्लमैन को दे भी नहीं सकता था। अन्त में, दाँते ने यह सामान्य तर्क प्रस्तुत किया कि लौकिक शक्ति को धारण करना चर्च की प्रकृति के विरुद्ध है। चर्च का राज्य इस सत्ता में नहीं है।¹

इसी प्रकार दाँते ने दो तलवारों की, मनुष्य के बन्धन और मोक्ष के अधिकार की तथा ऐसी ही अन्य युक्तियों की घञ्जियाँ उडाते हुए यह कहा कि पोप को लौकिक शक्ति का कोई अधिकार न भगवान् से मिला है, न किसी सम्राट से मिला है और न ही मानव समाज से मिला है, अतः वह सम्राट को इसे प्रदान नहीं कर सकता। दाँते ने यह विश्वास व्यक्त किया कि दोनों शक्तियों के अधिकार सैन्य भिन्न हैं। उन्हें एक दूसरे के कार्य में हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए। उसने पोप की आध्यात्मिक शक्ति से इन्कार नहीं किया किन्तु धर्म-निरपेक्ष राजनीति में उसका कोई स्थान भी स्वीकार नहीं किया। उसने कहा कि जीवन के लौकिक और धार्मिक क्षेत्र अलग-अलग रहने चाहिए। ईश्वर ने मनुष्य के सामने दो लक्ष्य रखे हैं—प्रथम लक्ष्य है स्वतन्त्रता का विकास तथा सांसारिक सुख का उपभोग और द्वितीय लक्ष्य है नित्य जीवन का आनन्द लेना जो ईश्वर दर्शन से ही सम्भव है। इन दोनों लक्ष्यों की प्राप्ति भिन्न-भिन्न साधनों से ही होती है। साम्राज्य द्वारा स्थापित शान्ति और व्यवस्था से प्रथम लक्ष्य की प्राप्ति की जा सकती है। दर्शन-शिक्षा से भी इसमें सहायता मिलती है। द्वितीय लक्ष्य की प्राप्ति में चर्च की आध्यात्मिक शिक्षा, पोप का नेतृत्व और ईश्वर प्रदत्त ज्ञान सहायक होता है। अतः यह आवश्यक है कि दोनों सत्ताएँ अपने-अपने क्षेत्र में कार्य करें। लौकिक विषयों में आध्यात्मिक सत्ता का हस्तक्षेप सर्वथा अव्यवस्थित और व्याज्य है। दाँते ने यह विश्वास भी प्रकट किया कि नैतिकता की प्राप्ति का एकमात्र स्रोत धर्म ही नहीं है, धर्म से स्वतन्त्र रहकर भी नैतिक रहा जा सकता है। जहाँ धर्म-सत्तावादियों ने नैतिकता को धर्म का एक रूप स्वीकार किया वहाँ दाँते ने नैतिकता को धर्म से पृथक् मानते हुए बतलाया कि वह धर्मशास्त्र का प्रतिफल नहीं है। इस तरह दाँते ने नैतिक प्रश्नों में चर्च के हस्तक्षेप करने के अधिकार पर भी कुठाराघात करने की चेष्टा की। दाँते ने पोपवादियों पर प्रहार करते हुए चर्च को केवल दैविक स्वर्ग तक परिमित कर दिया।

दाँते का भूल्यांकन

दाँते अपने समय का बहुत ही प्रतिभाशाली, सिद्धान्तवादी और बहुउद्देश्यीय अनुभव वाला राजनीतिक विचारक था जिसने तत्कालीन समस्याओं भाँपते हुए चर्च और राज्य के पूर्ण पारस्परिक सम्बंधन किया और एक विश्व-राज्य का मौलिक विचार प्रस्तुत करके यूरोपवासियों को स्थाई शान्ति और एकता का मार्ग दिखाया। दाँते ने विश्व राज्य की औषधि द्वारा यूरोप को रोग-मुक्त करना चाहा, लेकिन राष्ट्रवाद के उदय ने उसके निदान को असामयिक ठहरा दिया। दाँते ने भी, एकवीनास की भाँति ही अस्तु को असंगत अनुकरण करने की भूल की। एकवीनास और दाँते दोनों ने अपने

सार्वभौमिक समुदाय के विकास में अरस्तू का अनुसरण किया लेकिन इसमें असंगति रही और ईसाइयत का सामञ्जस्य वे स्वाभाविक रूप में नहीं कर पाए। दांति ने रोमन साम्राज्य की पुनर्स्थापना का असामयिक राग अलापा। उसने राज्य पर चर्च के नियन्त्रण के दावों का खण्डन करते हुए साम्राज्य की पूर्ण स्वतन्त्रता स्थापित करने का प्रयास किया और एक ऐसे आदर्श साम्राज्य की कल्पना की जिसकी इस भू-तल पर स्थापना लगभग असम्भव सी ही है।

कमियों के बावजूद राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में दांति का स्थान महत्वपूर्ण है, क्योंकि मध्ययुग में विश्व राज्य और अन्तर्राष्ट्रीय सरकार के सिद्धान्तों को प्रतिपादित करने वाला यह प्रथम राजनीतिक चिन्तक था। उसके योगदान पर टिप्पणी करते हुए कंटलिन ने लिखा है—“दांति ने न केवल रोमन साम्राज्य का उपसंहार लिखा अपितु राष्ट्रसंघ (League of Nations) की भूमिका भी तैयार की। दांति ने राष्ट्रसंघ को यह अकाट्य तर्क प्रदान किया कि राज्य द्वारा शांति स्थापना का सर्वप्रमुख कार्य पूरी तरह तभी सम्भव किया जा सकता है जब वह ‘विश्व राज्य’ हो।”
 (2) **जॉन ऑफ पेरिस (De Potestate Regia et Papali)**
 (John of Paris, 1269-1306)

मध्यकाल में धर्मनिरपेक्षता के समर्थकों में जॉन ऑफ पेरिस (1269-1306) का नाम महत्वपूर्ण है जिसने समकालीन राजदर्शन को तथा भावी विचारकों को बड़ी सीमा तक प्रभावित किया। जॉन ऑफ पेरिस ने राजा के पक्ष में अपनी महत्वपूर्ण पुस्तक (De Potestate Regia et Papali, 1302-3) लिखी। इसमें किसी क्रमबद्ध राजनीतिक दर्शन का निरूपण नहीं मिलता है, पर इससे राजा के पक्ष में जॉन का दृढ़ समर्थन परिलक्षित होता है। उसने साम्राज्य की विशेष महत्व नहीं दिया है तथापि वह यदा-कदा सम्राट को आभासी सार्वभौम सत्ता प्रदान करता है। उसकी विचारधारा पर अरस्तू का प्रभाव दृष्टिगोचर होता है। आत्मनिर्भर समाज का विचार उसने अरस्तू से ग्रहण किया है यद्यपि उसका यह समाज राज्य है। वह इस तरह के सभी स्वायत्तशासी एककों की सत्ता स्वीकार करने को तैयार है। वह अरस्तू के इस सिद्धान्त को भी स्वीकार करता है कि नागरिक शासन श्रेष्ठ जीवन के लिए आवश्यक है। वह अपने अरस्तूवाद के कारण ही, एजिडियस के इस विचार को नहीं मानता कि लौकिक सत्य को वैध होने के लिए चर्च के आशीर्वाद की आवश्यकता है। उसकी मान्यता है कि पुरोहितवाद की अपेक्षा लौकिक शक्ति अधिक प्राचीन है, अतः पुरोहितवाद उसका स्रोत नहीं है। पर चर्च के नियन्त्रण के पक्ष में एक तर्क यह दिया जाता था कि राज्य का मूल मानव यदि पापाचार में प्रवृत्त होने लगे तो चर्च द्वारा उसका शुद्धिकरण होना चाहिए, लेकिन जॉन ने बतलाया कि राज्य एक वैधानिक संस्था है जिसका संगठन सामाजिकता के आधार पर हुआ है, मनुष्य के पतन के परिणामस्वरूप नहीं। राज्य के माध्यम से सामाजिक और व्यक्तिगत गुणों का विकास होता है। इस तरह राज्य एक कल्याणकारी संस्था है जिसके शुद्धिकरण का प्रश्न ही नहीं उठता।

आध्यात्मिक और लौकिक सत्ताओं के भेद को प्रकट करने और साम्राज्य का समर्थन करने में जॉन ने परम्परागत तर्कों का सहारा लिया है। उसने दोनों सत्ताओं को अलग-अलग माना है। प्रत्येक सत्ता का प्रत्यक्ष स्रोत ईश्वर है। सर्वप्रथम उसने वे 42 कारण बतलाए हैं, जिनके आधार पर लौकिक सत्ता को आध्यात्मिक सत्ता के अधीन बतलाया जा सकता था। तत्पश्चात् उसने एक-एक कारण का समाधान किया है। पुनः उसने पहले पुरोहितों की आध्यात्मिक सत्ता का विश्लेषण किया है और तब यह बतलाया है कि इसके कारण पुरोहितों को लौकिक शक्ति पर क्या नियन्त्रण प्राप्त हो जाता है? जॉन के अनुसार वर्मापण, सत्कार, प्रचार और शिक्षा देने के अधिकार पूर्णतः आध्यात्मिक हैं, इनके लिए भौतिक साधन आवश्यक नहीं हैं। बुराई करने वालों का निर्णय करने और उनको डीक करने के

क्षेत्र में धर्माचार्यों की शक्ति केवल धर्म-बहिष्कार की है। लौकिक दृष्टि से यह अधिकार अर्थहीन है। लौकिक सत्ता बल-प्रयोग की शक्ति की अधिकारिणी है। धर्माचार्यों के धर्म-बहिष्कार के अधिकार का यह अर्थ नहीं है कि आध्यात्मिक सत्ता लौकिक शासकों पर बल-प्रयोग करने का अधिकार है। जॉन का कहना है कि "शासक भी चर्च में दोष निकालकर पोप के साथ इसी प्रकार का व्यवहार कर सकता है।" विधि में पोप को राजा को अपदस्थ करने का अधिकार वैसा ही है जैसा कि राजा को पोप को अपदस्थ करने का अधिकार। दोनों विरोध कर सकते हैं। विरोध का वजन हो सकता है। दोनों को कानूनी ढंग से अपदस्थ किया जा सकता है लेकिन उन्हें अपदस्थ वही सविहित सत्ता कर सकती है जो उनका निर्वाचन करती है। आध्यात्मिक सत्ता को दो शक्तियाँ प्राप्त हैं—धर्माचार्यों पर नियन्त्रण रखने की शक्ति और आध्यात्मिक कार्यों के लिए सम्पत्ति के स्वामित्व की शक्ति। चर्च की आध्यात्मिक सत्ता के विश्लेषण और उसे सीमित करने का यह कार्य एक धर्माचार्य ने किया था, यह काफी आश्चर्यजनक है।

जॉन ने अपनी पुस्तक के अन्तिम अध्यायो में स्पष्ट रूप से तो नहीं किन्तु ध्वनितार्थ से चर्च में पोप की प्रभुसत्ता को एक तरह से बिल्कुल अस्वीकार कर दिया है। आध्यात्मिक सत्ता की दृष्टि से सभी विश्व हैं। यद्यपि पोप का पद अनुपम है और ईश्वरीय है किन्तु उसका चुनाव मानवीय सहयोग से होता है। जब पोप का निर्वाचन हो रहा होता है, उस विराम काल में कहीं न कहीं पोप की शक्ति निहित रहती है। अतः यदि पोप को शक्ति प्रदान की जा सकती है तो उसे वापिस छीना भी जा सकता है। पोप त्याग-पत्र दे सकता है अथवा भ्रष्ट आचरण होने पर उसे पदच्युत भी किया जा सकता है। जॉन के अनुसार जनरल कांसिल पोप को पदच्युत कर सकती है। उसकी अपनी राय तो यह भी है कि कॉलेज ऑफ कार्डिनल्स भी पोप को पदच्युत करने का अधिकार रखते हैं। वह कॉलेज और पोप का सम्बन्ध कुछ वैसा ही मानता है जैसा सामन्ती संसदों का राजा के साथ था।²¹

जॉन का अपने ग्रन्थ 'De Potestate Regia et Papali' का प्रमुख उद्देश्य धार्मिक सम्पत्ति की समस्या को सुलझाना था। वह दो अतिवादी धारणाओं के बीच में मध्यवर्ती मार्ग निकालने का इच्छुक था। एक विचारधारा यह थी कि पादरियों के पास कोई सम्पत्ति नहीं रहनी चाहिए। दूसरे वर्ग का कहना था कि अपनी आध्यात्मिक शक्ति के कारण परोक्ष रूप से पादरियों को समस्त सम्पत्ति पर और लौकिक शक्ति पर भी नियन्त्रण प्राप्त है। किन्तु जॉन ने कहा कि पादरियों को आध्यात्मिक कार्यों के लिए सम्पत्ति का स्वामित्व प्राप्त होना चाहिए, लेकिन उस पर वैधानिक नियन्त्रण लौकिक सत्ता का रहना चाहिए, आध्यात्मिक सत्ता का नहीं। सम्पत्ति का स्वामित्व न तो पोप में ही निहित है और न किसी एक व्यक्ति में ही बल्कि उस पर तो सम्पूर्ण समाज का स्वामित्व है। पोप सम्पत्ति का शासक मात्र है जिसे उसके दुरुपयोग के लिए उत्तरदायी ठहराया जा सकता है। जॉन ने चर्च की सम्पत्ति के साथ-साथ लौकिक शासकों के सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकारों को भी सीमित किया जिसे उसके राजा को व्यक्तिगत सम्पत्ति के अधिकारों का सम्मान करना चाहिए और उनका नियमन तभी करना चाहिए जब सार्वजनिक आवश्यकता पड़े। वह एजिडियस द्वारा प्रतिपादित स्वामित्व के सिद्धान्त को ठुकराते हुए प्रत्येक व्यक्ति को अपनी सम्पत्ति पर स्वामित्व और उसके प्रयोग के अधिकार का समर्थन करता है क्योंकि यह अधिकार उस परिश्रम का फल है जो उसे सम्पत्ति प्राप्त करने में उठाना पड़ता है। व्यक्ति की निजी सम्पत्ति पर स्वामित्व स्थापित करने या उसका प्रबन्ध करने का अधिकार न पोप को है न स्वयं राजा को। केवल छूट यही है कि राजा निजी सम्पत्ति का विनियमन केवल जनहित के लिए कर सकता है और उस पर कर लगा सकता है।

जॉन ने लौकिक राज्य के संगठन के बारे में विशेष कुछ नहीं लिखा है। सामान्यतः वह मध्ययुगीन सार्वभौमिक राजतन्त्र के पक्ष में है।

राजनीतिक दर्शन के इतिहास में जॉन ऑफ पेरिस के महत्त्व को प्रकट करते हुए सेवाइन ने ठीक ही निरा है कि "यद्यपि जॉन ने किसी व्यवस्थित राजनीतिक दर्शन का निर्माण नहीं किया, फिर भी उसका कार्य उस युग के लिए और भविष्य के लिए अत्यन्त महत्त्वपूर्ण था। वह फ्रैंचमेन था और पादरी था। उसने ऐतिहासिक और वैधानिक आधारों पर फ्रैंच राजतन्त्र की स्वतन्त्रता का प्रबल समर्थन किया था। उसने चर्च या सामान्य व्यक्तियों के सम्पत्ति के स्वामित्व और राजा द्वारा राजनीतिक नियन्त्रण वगैरह चर्च के लिए पोप द्वारा उसने प्रशासन में भेद स्थापित किया। उसने आध्यात्मिक सत्ता और लौकिक सत्ता की स्वतन्त्रता का प्रतिपादन किया। उसने आध्यात्मिक शक्ति के स्वरूप और प्रयोजनों का विश्लेषण किया। इस विश्लेषण के अनुसार आध्यात्मिक सत्ता वैधानिक सत्ता नहीं है। उसे बल-प्रयोग की आवश्यकता नहीं है। यदि उसे बल-प्रयोग की आवश्यकता पड़ जाए, तो यह बल-प्रयोग लौकिक पक्ष की ओर से घाना चाहिए। जॉन ने आध्यात्मिक शक्ति के नैतिक और धार्मिक स्वरूप पर विशेष बल दिया है। वह यह स्वीकार नहीं करता कि चर्च को धर्म के क्षेत्र में हस्तक्षेप करना चाहिए अथवा पोप के पास सम्राट की भांति प्रभुसत्ता होनी चाहिए। अन्त में, उसने पोप की निरंकुशता का विरोध कर राजतन्त्र में प्रतिनिधित्व के सिद्धान्त का समावेश किया। भविष्य की राजनीतिक चर्चाओं में इन युक्तियों का काफी महत्त्वपूर्ण हाथ रहा। जॉन ने कट्टरता की सीमाओं के भीतर रहते हुए अरस्तू के प्रभाव को लौकिक और बुद्धिमत्त्व आधार देने का प्रयास किया। इस दृष्टि से उसकी स्थिति एडमियस से विल्कुल भिन्न थी।

(6) मार्सिलियो ऑफ पेडुआ (Marsilio of Padua 1270-1340)

जीवन-परिचय और रचनाएँ.

मार्सिलियो का जन्म इटली के उत्तर-पूर्व में स्थित पेडुआ नामक नगर में लगभग 1270 ई. में हुआ था। 70 वर्ष की अवस्था में ववैरिया में लगभग 1340 ई. में वह इस असार ससार को छोड़कर चल बसा। उसके पिता पेडुआ विश्वविद्यालय में नोटरी (Notary) के पद पर कार्य करते थे।

पोप जॉन बाईमर्व और उसके उत्तराधिकारी के साथ सवर्ष में लुई ऑफ ववैरिया (Lewis of Bavaria) का साथ देने वाला मार्सिलियो चौदहवीं शताब्दी का सबसे अधिक मौलिक विचारक था जिसने अपने समकालीन ही नहीं, प्रागे आने वाले यूरोप को भी देखा। 1313 ई. में उसने डॉक्टर की उपाधि प्राप्त की। वह पेरिस विश्वविद्यालय का रैक्टर (Rector) भी बना। उसे आर्क बिशप मिलान (Archbishop of Milan) भी बनाया गया किन्तु उसने वह पद नहीं सम्भाला। उसने वकील, सिपाही और राजनीतिज्ञ की भूमिका ही अपने जीवन में निभाई। इस प्रतिभाशाली विचारक ने मध्यकालीन परम्परागत विचारों और सिद्धान्तों से स्वयं को जितना अछूता रखा उतना उसका कोई भी प्रसिद्ध समकालीन नहीं कर सका। पेरिस में रहते समय मार्सिलियो का सम्पर्क विलियम ऑफ ओकुम से हुआ। ये दोनों ही विद्वान् एक-दूसरे से बड़े प्रभावित हुए। दोनों ने ही चर्च की अनैतिकताओं और निर्वलताओं का गूढ़ अध्ययन करके यह मत स्थापित किया कि राजसत्ता को किसी भी दशा में धर्मसत्ता से निर्वल नहीं होना चाहिए और यदि चर्च राज्य के अधीन ही हो जाए तो यह और भी उत्तम होगा। ये विचार अपने आप में बड़े क्रान्तिकारी थे जिन्हें स्वीकार करने का अर्थ पोपशाही की शक्ति को हमेशा के लिए समाप्त करना था अतः पोप को जब इन विचारों का पता चला तो उसने मार्सिलियो को बहिष्कृत कर दिया। पर उसके विचारों में कोई परिवर्तन नहीं हुआ, क्योंकि पोप के भ्रष्टाचारों को वह रोम यात्रा के दौरान अपनी आँखों से देख चुका था। इसके बाद वह जर्मन सम्राट लुई चतुर्थ के दरबार में चला गया। उसने वहाँ से पोप एवं चर्च पर बड़े ही तर्कसम्मत और कठोर प्रहार किए। लगभग

1340 ई. में उसने अपने महान् ग्रन्थ 'डिफेंसर पेसिस' (Defensor Pacis) को पूरा किया। यह ग्रन्थ सन् 1300 से सन् 1500 तक के प्रकाशित हुए दो युग-निर्माणक ग्रन्थों में से एक माना जाता है। यह तीन भागों में विभक्त है प्रथम भाग में 19 अध्याय हैं जिनमें राज्य की उत्पत्ति के सिद्धान्त दिए गए हैं और राज्य का वर्गीकरण किया गया है। राज्य के लक्ष्य, उद्देश्य, कानून-निर्माता के कार्यों आदि की विवेचना भी इसी भाग में है। द्वितीय भाग में 33 अध्याय हैं, जिनमें धर्मसत्ता के जन्म, विकास तथा उत्पत्ति की व्याख्या की गई है और यह बतलाया गया है कि किस भाँति धर्मसत्ता यूरोप की गान्ति-को नष्ट कर रही थी। तृतीय भाग में तीन अध्याय हैं जिनमें प्रथम दो भागों में व्यक्त विचारों को संश्लिष्ट रूप में व्यक्त किया गया है। तृतीय भाग को प्रथम दो भागों का निष्कर्ष कहा जा सकता है। मार्सिलियो का दूसरा प्रमुख ग्रन्थ 'डिफेंसर माइनर' (Defensor Minor) एक प्रकार से प्रथम पुस्तक का ही संपादित रूप है।

मार्सिलियो द्वारा पोपशाही का विरोध करने में यह अर्थ नहीं निकाला जाना चाहिए कि वह साम्राज्यवादी था। वास्तव में उसने साम्राज्य की रक्षा के लिए कुछ नहीं लिखा। प्रथम तो उसे पोप दरबार के सांसारिक विलास और वैभव को देखकर घृणा हो गई थी; दूसरे, उसे यह देखकर भारी दुःख हुआ था कि विभिन्न नगर-राज्यों के पारस्परिक कलह का मूल कारण पोप का हस्तक्षेप था। सेबाइन के अनुसार, "उसके लिखने का उद्देश्य पोप के साम्राज्यवाद की सम्पूर्ण व्यवस्था को जो इसोसेट तृतीय और धार्मिक विधि के सिद्धान्त के रूप में विवक्षित हुई थी, सफ़ा करना था। उसका उद्देश्य आध्यात्मिक सत्ता को इस अंतिम नियन्त्रण लागू करना था कि वह लोकिक सरकार पर परोक्ष या प्रत्यक्ष सत्ति/सत्ता कहीं तक नियन्त्रण लागू कर सकती है। इस क्षेत्र में मार्सिलियो मध्य युग के अन्य किसी भी लेखक से आगे बढ़ा हुआ था। उसने चर्च को राज्य की अवीनता में रख दिया। उसे पहला इरास्टियन (Erastian) कहना अनुचित न होगा।" मार्सिलियो के हृदय में पोपशाही के विरुद्ध विद्रोह की आग भड़कने का एक प्रमुख कारण यह भी था कि पोप जॉन वाट्सव ने 'फ्रांसिस्कन सम्प्रदाय' (Franciscan Order) के इस सिद्धान्त की निन्दा की कि पादरियों द्वारा अस्तौय धर्म का पालन किया जाना चाहिए अर्थात् केवल उन्हें उत्तनी ही सम्पत्ति रखनी चाहिए जितनी उनके आध्यात्मिक कार्यों को सम्पन्न करने की दृष्टि से आवश्यक हो। मार्सिलियो ने पोप के इस कार्य की कड़ी निन्दा की।

मार्सिलियो ने अपने सिद्धान्त का दार्शनिक आधार अरस्तू से ग्रहण किया था। उसने अपनी पुस्तक की प्रस्तावना में लिखा है कि उसके ग्रन्थ की 'पॉलिटिक्स' के उस भाग का पूरा माना जा सकता है जिसमें अरस्तू ने क्रान्ति तथा नागरिक उपद्रवों के कारणों का विवेचन किया है। उसने बतलाया कि इस सम्बन्ध में अरस्तू गेन द्वारा लौकिक शास्त्रों पर अपनी सर्वोच्चता के उस दावे से अनभिज्ञ था जिसके कारण समस्त यूरोप और विशेषकर इटली में भयंकर फूट एवं अशांति छाई हुई थी अतः अपने इसी बुराई को दूर करने का प्रयास किना।

मार्सिलियो के राज्य-विषयक विचार
(Marsilio's Ideas on the State)

अरस्तू की भाँति मार्सिलियो ने राज्य को एक ऐसी सर्वांग सत्ता बतलाया है जिसके विभिन्न भाग उसके जीवन के लिए आवश्यक कार्य करते हैं। राज्य सभी सर्वांग शरीर का स्वास्थ्य उसके विभिन्न अंगों जैसे—हृदय, कान, आँखें, बाँह, पुच्छरी आदि द्वारा समुचित और व्यवस्थित रूप से कार्य करने पर निर्भर है। किसी अंग द्वारा अपने कार्य का ठीक तरह से सम्पादन न करने पर अन्यथा दूसरे अंगों के कार्य में बाधा डालने पर संघर्ष और अव्यवस्था जन्म लेते हैं। अरस्तू की भाँति मार्सिलियो राज्य को एक आत्म-निर्भर इकाई (Self-sufficient Unit) मानता है जिसका उद्देश्य अर्द्ध जीवन का विग्रह तथा नागरिकों का लोक-वत्साय करना है। राज्य का जन्म ही मनुष्य की विविध आवश्यकताओं की पूर्ति के

निर्णय है इसलिए राज्य स्वयं विकसित संस्था है और इसका आधार सेवाओं का परस्पर आदान-प्रदान है।

मार्सीलियो ने समझ ही तरह यह भी माना कि नगर-राज्य की उत्पत्ति परिवार से हुई है। नगर एक पूर्ण समाज है और श्रेष्ठ जीवन की सम्पूर्ण आवश्यकताएँ पूरी करता है। राज्य का प्रयोजन जीवन ही नहीं बल्कि उत्तम जीवन है। मनुष्य मनुष्य और दामो की भाँति केवल जीना ही नहीं चाहता बल्कि उसकी सारांशों को भी कि वह उत्तम रीति में जिए। प्रत्यक्ष का उत्तम जीवन केवल दहलोक तक सीमित था जबकि मार्सीलियो के अनुसार उत्तम जीवन के दो अर्थ हैं। एक अर्थ है दहलौकिक जीवन की श्रेष्ठता या उत्तमता और दूसरा अर्थ है पारलौकिक धर्मवा प्राणामी जीवन में उत्तमता। दहलौकिक धर्मवा मानादिक उत्तम जीवन का परिचय दर्शनशास्त्र में मिलता है। पारलौकिक उत्तम जीवन का साक्षात्कार भर्गमात्म्य में होता है। पहले का आधार नृति और विवेक है; दूसरे का आधार श्रद्धा और विश्वास है। विवेक यह समझता है कि ज्ञानि और धर्मवा के लिए नागरिक शासन की आवश्यकता है, लेकिन समाज में धर्म की भी आवश्यकता है क्योंकि उसका उम जीवन में भी उपयोग है और दूसरे जीवन में भी।

प्रत्यक्ष ही तरह ही मार्सीलियो धार्मिक चतुर्क समाज का निर्माण करने वाले विभिन्न वर्गों का विश्लेषण करता है। स्वयं और जिनकी भौतिक पदार्थों एवं राजस्व का प्रयत्न करते हैं। समाज में सिपाही, पञ्चिही और पादरी हैं जो धर्मवा में राज्य का निर्माण करते हैं। मार्सीलियो को पादरियों के नामों की उपयोगिता उत्तरी स्पष्ट दिखलाई नहीं पड़ी जितनी अन्य वर्गों के कार्यों की। तथापि उनमें बतलाया है कि पादरियों का कार्य धर्म-शान्ति का अध्ययन, शिक्षा देना और मुक्ति पाने के लिए आवश्यक बातें निम्नाना है। ईसाई और गैर-ईसाई सभी लोगों ने यह माना है कि समाज में एक वर्ग ऐसा होना चाहिए जिसका काम पूजापाठ करना हो। मार्सीलियो ईसाई पादरियों और अन्य पादरियों में यह अन्तर करता है कि ईसाई धर्म मन्त्रा है जबकि अन्य धर्म सच्चे नहीं हैं। मार्सीलियो ने कहा कि पादरी नरक का भय दिखाकर लोगों को कानून का पालन करने और पापाचार में बचने का पवित्र और मन्त्रा कार्य करके पुनित एवं न्यायाधीश के कार्यों में सहायक हो सकते हैं। उनका मन्त्रा कार्य मोक्ष-प्राप्ति में सहायक होना है। धन: उन्हें लौकिक विषयों से कोई सम्बन्ध न रखकर अपना क्षेत्र आध्यात्मिक विषयों तक परिमित रखना चाहिए। मार्सीलियो समस्त सांसारिक विषयों में पादरियों के ऊपर राज्य के नियन्त्रण का पक्षपाती था। वह चर्च को राज्य का एक विभाग मान मानता था। वही पहला मध्यकालीन विचारक था जिसने 'दो तलवारों' के परम्परागत सिद्धान्तों पर कठोरतम प्रहार करते हुए स्पष्ट शब्दों में चर्च के ऊपर राज्य के प्रभुत्व का समर्थन किया। मैदाइन के सारगर्भित शब्दों में—

“राजनीतिक दृष्टि से मार्सीलियो के निष्कर्ष का महत्वपूर्ण अंश यह है कि लौकिक सम्बन्धों में पादरी वर्ग समाज में अन्य वर्गों के साथ एक वर्ग है। मार्सीलियो: तात्किक दृष्टिकोण से ईसाई पादरियों को अन्य पादरियों की भाँति ही समझता है क्योंकि ईसाई पादरियों की शिक्षा भी तर्क से परे होती है और केवल भावी जीवन से ही सम्बन्ध रखती है। इसलिए, राज्य को लौकिक मामलों में पादरियों पर उसी प्रकार नियन्त्रण रखना चाहिए जिस प्रकार वह कृषि धर्मवा वाणिज्य पर नियन्त्रण रखता है। आधुनिक शब्दावली में धर्म एक सामाजिक तत्त्व है। वह भौतिक उपकरणों का उपयोग करता है और इसके कुछ सामाजिक परिणाम निकलते हैं। इन दृष्टियों से उस पर समाज का वैसे ही नियन्त्रण होना चाहिए जैसा कि अन्य मानव हितों पर होता है। जहाँ तक उसकी सच्चाई का सम्बन्ध है इस बारे में विवेक-युक्त मनुष्यों में कोई मतभेद नहीं हो सकता। विवेक और विश्वास का यह पृथक्करण धार्मिक सन्देशवाद का पूर्वगामी है। यह लौकिकता का प्रतिपादन है, जो धर्म विरोधी भी है और ईसाई विरोधी भी। मार्सीलियो ने उन पूर्ण आध्यात्मिक हितों की सीधी आलोचना नहीं कि जिनकी चर्च अग्रिम

करता है और जिन्हें ईसाई मानव-जाति के परम हित समझते हैं। ये चीजें इतनी पवित्र हैं कि इन्हें बुद्धि की तराजू पर नहीं तोला जा सकता लेकिन व्यवहार में अत्यन्त पवित्र और अत्यन्त तुच्छ में कोई अन्तर नहीं। चर्च जहाँ तक लौकिक मामलों से सम्बन्ध रखता है वह हर तरह लौकिक राज्य का एक भाग है।”

मार्सीलियो के उपरोक्त विचारों ने पोपवादियों को अत्यन्त नाराज कर दिया। चर्च ने उसके ग्रन्थ ‘डिफेंसर पेसिस’ पर प्रतिबन्ध लगा दिया, उसे धर्म बहिष्कृत कर दिया और पोप क्लेमेंट छठे ने तो उसे निष्पुष्टतम विघर्षों तक की सजा दे डाली।

मार्सीलियो के विधि और विधायक सम्बन्धी विचार
(Marsilio on the Law and the Legislator)

राज्य के स्वरूप और संगठन पर चर्चा के उपरान्त मार्सीलियो सरकार के निर्माण का विवेचन करता है जिसका सर्वाधिक आधारभूत अंश उसकी विधि और विधायक सम्बन्धी धारणा है। उसने अपने ग्रन्थ ‘डिफेंसर पेसिस’ में विधि के चार भेद बताए हैं, तथापि महत्त्वपूर्ण बातें दैवी विधि और मानवीय विधि की हैं। अपने बाद के ग्रन्थ ‘डिफेंसर माइनर’ में उसने अपने तर्कों को अधिक बारीकी से व्यक्त किया है। उसके शब्दों में दैवी विधि और मानवीय विधि की परिभाषाएँ इस प्रकार हैं—

“दैवी विधि सीधे ईश्वर का आदेश है। इसमें मनुष्य के सोच-विचार के लिए ज्यादा गुंजाइश नहीं है। दैवी विधि में मनुष्य को बतलाया जाता है कि वह क्या कार्य करे और क्या कार्य न करे? इस विधि में मनुष्य को सर्वश्रेष्ठ साध्य प्राप्त करने तथा आगामी संसार के लिए ~~अवस्था~~ परिस्थितियों के निर्माण का उपाय भी बताया जाता है।”¹

“मानवीय विधि नागरिकों के सम्पूर्ण समुदाय का अथवा उसके प्रबुद्ध भाग का आदेश है। जो लोग विधि को बनाने की शक्ति रखते हैं, वे सोच-विचार के पश्चात् इस विधि को जारी करते हैं। मानवीय विधि में मनुष्य को बतलाया जाता है कि वह इस संसार में क्या कार्य करे और क्या कार्य न करे। इस विधि में मनुष्य को सर्वश्रेष्ठ साध्य प्राप्त करने अथवा इस संसार के लिए वांछनीय परिस्थितियों के निर्माण का भी उपाय बतलाया जाता है। मानवीय विधि एक ऐसा आदेश है जिसका उल्लंघन करने पर उल्लंघनकर्ता को इस संसार में दण्ड मिलता है।”

इन परिभाषाओं से पता चलता है कि दैवी एवं मानवीय विधि में अन्तर का आधार उनके उल्लंघन पर दिए जाने वाले दण्ड का भेद है। दोनों के क्षेत्र और क्षेत्र अलग-अलग हैं। एक को ईश्वर बनाता है, उसका सम्बन्ध पारलौकिक जीवन से होता है और उसे तोड़ने पर ईश्वर दण्ड देता है। दण्ड इस लोक में नहीं बल्कि परलोक में मिलता है। दूसरे का क्षेत्र मानवीय इच्छा है, उसका सम्बन्ध सांसारिक जीवन से होता है और उसे तोड़ने पर दण्ड राज्य द्वारा दिया जाता है। मार्सीलियो के द्वारा कानून के इस बाध्यकारी (Coercive) स्वरूप पर बल देने का स्वाभाविक अर्थ यही है कि जो भी नियम दण्ड-भय से लागू नहीं किया जा सके वह कानून नहीं है। मार्सीलियो केवल राज्य अथवा सरकार को ही समाज की विवशकारी शक्ति (Coercive Force) मानता है, अतः सम्पूर्ण धर्म-कानून का केवल वहीं अंश कानून हो सकता है जिसे राज्य स्वीकार करे। मार्सीलियो के अनुसार मानवीय कानूनों का निर्माण सामाजिक कल्याण के लिए होता है। प्रो. हर्नशा के शब्दों में, “कानून तत्त्वतः इस बात का निर्णय है कि समाज के लिए न्यायपूर्ण और लाभदायक है। यह सामान्य आवश्यकता की एक आदेशात्मक अभिव्यक्ति है जिसकी रचना मानव-बुद्धि द्वारा होती है। सामान्यतः प्राप्त शक्ति इस कार्यान्वित करती है और इसके पीछे शक्ति की स्वीकृति होती है।”

मानवीय कानून निर्मित होता है अतः यह स्वाभाविक है कि इसका निर्माण करने वाली शक्ति को लागू करने करने वाली भी कोई शक्ति हो। दूसरे शब्दों में मारसीलियो के अनुसार विधि के लिए विधायक आवश्यक है, तो फिर प्रश्न उठता है कि मानवीय विधायक (Legislator) कौन है? इस प्रकार का उत्तर हमें उसके राजनीतिक दर्शन के मुख्य तत्त्व पर ला देता है—

“विधायक अथवा विधि का प्रथम और उचित बुद्धिमत्तापूर्ण कारण जनता अथवा नागरिकों का सम्पूर्ण समुदाय अथवा उसका प्रबुद्ध भाग है। वह अपने आदेश और निर्णय से अथवा सामान्य सभों की इच्छा से निश्चित शब्दावली में यह व्यवस्था देता है कि मनुष्य अमुक कार्य करे और अमुक कार्य न करे। यदि मनुष्य विहित कार्यों का उल्लंघन करते हैं, तो उन्हें दण्ड मिलता है।”

सरल शब्दों में, विधि का निर्माण करने वाली और उसे लागू करने वाली शक्ति मारसीलियो के अनुसार “समस्त जनता या सम्पूर्ण नागरिक समूह या उसका प्रधान भाग” है और इसे वह विधायक या व्यवस्थापक (Legislator) की सत्ता देता है। विधि सम्बन्धी सत्ता का स्रोत सदा ही जनता या उसका प्रबुद्ध अंग होता है। यह सम्भव है कि यह भाग अथवा अंग कभी-कभी आयोग के द्वारा या साम्राज्य की स्थिति में सम्राट द्वारा कार्यशील हो सकता है। इस अवस्था में सत्ता सौंप दी जाती है अर्थात् राजा के आयोग द्वारा निर्मित कानून भी जनता द्वारा निर्मित ही समझे जाएँगे क्योंकि राजा अथवा आयोग जनता के नाम में और जनता की ओर से ही कार्य करेंगे। मारसीलियो का विचार था कि जनता के विधायन में रीति-रिवाज भी शामिल रहते हैं।

मारसीलियो की विधायक सम्बन्धी धारणा में एक भ्रामक शब्द ‘प्रधान या प्रबुद्ध भाग’ (Prevailing or Weightier Part) है। कुछ आलोचकों ने इसका अर्थ सख्यागत बहुमत लगाया है जबकि वास्तव में ऐसा नहीं है। ‘प्रधान-भाग’ की अपनी परिभाषा में मारसीलियो ने ये शब्द लिखे हैं, “मैं कहता हूँ कि समाज में सख्या तथा गुणवत्ता दोनों की दृष्टि से प्रबुद्ध भाग की ओर ध्यान दिया जाना चाहिए।” इस तरह स्पष्ट है कि ‘प्रबुद्ध या प्रधान भाग’ से उसका अभिप्राय जनता के उस भाग से है जिसकी बात में सख्या और गुण के दृष्टिकोण से सर्वाधिक प्रभाव हो। वह यह नहीं चाहता था कि हर व्यक्ति को एक ही माना जाए क्योंकि समाज के प्रमुख व्यक्ति जन-साधारण की अपेक्षा अधिक महत्त्व रखते हैं। उसका विचार था कि हमें जनतन्त्रीय समानता के विचार खोजने का प्रयत्न नहीं करना चाहिए।

मारसीलियो के अनुसार शासन के कार्यपालिका एवं न्यायपालिका के विभाग नागरिकों द्वारा बनाए जाते हैं या निर्वाचित होते हैं। नागरिकों को मारसीलियो ने विधायक अथवा व्यवस्थापक माना है, अतः हम कह सकते हैं कि उसके अनुसार व्यवस्थापक का एक मुख्य कार्य कार्यपालिका और न्यायपालिका को चुनना था। कार्यपालिका का मुख्य कर्तव्य व्यवस्थापिका द्वारा निर्मित कानूनों को कार्यान्वित करना और यह देखना है कि राज्य का प्रत्येक अंग सम्पूर्ण समाज के हित के लिए अपना-अपना काम उचित ढंग से करे। अयोग्य-कार्यपालिका को वह सत्ता जिसने (अर्थात् जनता ने) उसे निर्वाचित किया था, अपदस्थ भी कर सकती है। मारसीलियो ने कार्यपालिका की सूचबद्धता और एकता पर भी बड़ा बल दिया और सम्भवतः इसी कारण उसने प्रजातन्त्र के ऊपर राजतन्त्र को तरजीह दी। यद्यपि सरकार के रूप के बारे में उसने विशेष कुछ भी नहीं कहा किन्तु यह निश्चित है कि वह वशानुगत सम्राट की अपेक्षा निर्वाचित सम्राट को ज्यादा पसन्द करता था। वहाँ भी उसका ध्यान नगर-राज्य की ओर था, सम्राट की ओर नहीं। उसने सम्राट के बारे में बहुत ही कम विचार प्रकट किए—मारसीलियो ने कार्यपालिका के एकीकृत और सर्वोच्च होने पर जो बल दिया उसका एक महत्वपूर्ण परिणाम यह निकलता है कि चर्च का कोई स्वतन्त्र अधिकार क्षेत्र नहीं हो सकता।

कुछ समालोचक मारसीलियो द्वारा किए गए व्यवस्थापिका और कार्यपालिका के अन्तर की शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त के रूप में देखते हैं, जबकि मैक्लेन एवं अन्य विद्वानों का कहना है कि

मार्सीलियो के विचारों में जनतन्त्र, बहुमत का शासन और शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त जैसी कोई बात नहीं है। मार्सीलियो का विधायक और कार्यपालक आधुनिक विधायिका तथा कार्यपालिका के समान नहीं है। इस विचार की पुष्टि दो बातों से होती है—~~प्रथमतः~~ मार्सीलियो का विधायक विधि का नहीं बल्कि विधि की शक्ति का स्रोत है और द्वितीय उसका कार्यपालक पर ऐसा नियन्त्रण नहीं जैसा आधुनिक व्यवस्थापिकाओं का मन्त्रिमण्डल अथवा कार्यपालिकाओं पर पाया जाता है। मार्सीलियो के सिद्धान्त का अर्थ बहुमत का शासन भी नहीं है क्योंकि 'प्रबुद्ध या प्रधान भाग' में सत्ता और गुणवत्ता दोनों सम्मिलित हैं। उसके विचार-दर्शन में अंतिम महत्त्वपूर्ण बात यह है कि वह सम्राट को जनता का सेवक मानता है और जनता को यह अधिकार देता है कि वह उसके प्रति बुरे व्यवहार के लिए राजा को दण्डित करे। इस प्रकार मार्सीलियो हमारे सम्मुख सीमित राजतन्त्र (Limited Monarchy) के विचार प्रस्तुत करता है।

मार्सीलियो के चर्च और धर्मोपनिषद् विषयक विचार (Marsilio's Ideas about Church and the Clergy)

मार्सीलियो ने जनता की प्रभुसत्ता और राज्य विषयक अन्य सिद्धान्तों को चर्च पर लाया करते हुए पोप के सभी अधिकारों को निर्मूल और समाज के लिए घातक बतलाया। उसने कहा कि चर्च की पूरी सत्ता पोप से सर्वोच्च है और चर्च की अन्तिम शक्ति पोप में केन्द्रित न होकर चर्च की सामान्य सभा (General Council) में केन्द्रित है जिसमें राजनीतिक और धार्मिक दोनों प्रकार के सदस्य सम्मिलित होते हैं जिस प्रकार राज्य की जनता में प्रभुसत्ता का निवास है उसी प्रकार चर्च की अन्तिम सत्ता सम्पूर्ण ईसाई जगत में और इससे निर्वाचित सामान्य सभा में रहती है। यह सभा चर्च के विवादों का हल करने वाली सत्ता है। इसको बहुमत द्वारा धर्म वचनों की व्याख्या करने का चर्च-वहिष्कार (Ex-Communication) का, दण्ड देने का, चर्च के पदाधिकारियों को नियुक्त करने का और चर्च में धार्मिक पूजा के स्वरूप को निश्चित करने का अधिकार है। इन विषयों में पोप का कोई अधिकार नहीं है। पोप के दुर्व्यवहार करने पर सामान्य सभा उसे पदच्युत भी कर सकती है। मार्सीलियो का दृढ़ मत था कि सामान्य सभा द्वारा ही पोप निर्वाचित होना चाहिए और उसके प्रति ही उसे उत्तरदायी होना चाहिए।

सामान्य सभा समस्त ईसाईयों की अथवा उनके प्रतिनिधियों की ऐसी निर्वाचित परिषद् है जिसमें जनसंख्या के अनुपात में प्रतिनिधि ईसाई होंगे और इन प्रतिनिधियों में धर्मोपनिषद् और जन-साधारण दोनों ही रहेंगे। पोप को चर्च की इसी सामान्य परिषद् से अधिकार प्राप्त होना चाहिए। मार्सीलियो इस सामान्य सभा को भी सर्वोच्च स्थान पर न मानते हुए इसे लौकिक सरकारों के ऊपर निर्भर बनाता है और कहता है कि इसके प्रतिनिधि अपने शासकों के आदेशानुसार किसी सुविधानुसार स्थान में सम्मिलित होकर वाइबिल की शिक्षाओं को ध्यान में रखते हुए धार्मिक विश्वासों या धार्मिक प्रथाओं से सम्बन्धित विवादास्पद प्रश्नों पर विवाद करेंगे और इनके कारण ईसाईयों के मध्य कलह उत्पन्न होने की सम्भावनाओं को दूर करेंगे। सामान्य सभा के निर्णयों केवल प्रयोग द्वारा कार्यान्वित हों सकेंगे।

मार्सीलियो ने सामान्य सभा के सिद्धान्त द्वारा, जो राष्ट्रीय ईश्वरों और स्थानवाद (Particularism) के कारण सफल न हो सका, पोप की शक्ति और स्वतन्त्रता पर भारी आक्रुश तो लगाया ही, साथ ही इस स्वाभाविक परिणाम को भी सामने रखा कि पोप के अधिकारों द्वारा शक्तियों का स्रोत दैवी-शक्ति नहीं थी।

मार्सीलियो ने पोप की प्रभुता को एकदम इन्कार करते हुए उसे चर्च का केवल मुख्य प्रशामकीय अधिकारी बनाया और घोषित किया कि पोपशाही की संस्था ईश्वरकृत नहीं है बल्कि ऐतिहासिक शक्तियों की उपज है। उनमें न्यू टेस्टामेंट की समीक्षा करते हुए यह बतलाया कि वाइबिल

मे पीटर को दूसरे जियो पर कोई अधिकार नहीं दिया गया था और पीटर का रोम के साथ कोई सम्बन्ध नहीं था। दूसरे चर्च रोम के बिशप से परामर्श लिया करते थे और इसी कारण भूल से यह माना जाने लग गया कि चर्चों पर पोप का अधिकार है। उसने कहा कि यह-युद्धों और संघर्षों के मूल में पोपजारी की दुरभिलाषा हो है।

मार्सिलियो चर्च के अधिकार को केवल धार्मिक और आध्यात्मिक विषयों तक ही सीमित करना चाहता है। "उसके धर्मनिरपेक्ष के कर्तव्य की तुलना चिकित्सक की तुलना से की है। धार्मिक मस्कारों को करने के प्रतिस्ति धार्मिक कार्य केवल सलाह और उपदेश ही दे सकते हैं। दुष्टों को डाँट-डपट सकते हैं और बता सकते हैं कि पापों के भावी परिणाम क्या होंगे? लेकिन किसी मनुष्य को तपस्या करने के लिए बाध्य नहीं कर सकते। मार्सिलियो ने आध्यात्मिक और धार्मिक शक्ति को वैधानिक शक्ति में प्रत्यक्ष करने पर जितना जोर दिया है, उतना मध्ययुग के अन्य किसी लेखक ने नहीं दिया है।"¹

मार्सिलियो के अनुसार चर्च के कानून को कोई सत्ता नहीं है क्योंकि यहाँ केवल दो ही तरह के कानून हैं—प्राचीन के मातृ-होने-सत्ता ईश्वरीय कानून और उस लोक से लागू होने वाला मानवीय कानून। ईश्वरीय कानून के उत्पन्न का उद्देश्य ईश्वर द्वारा परलोक से मिलता है, अतः पोपों के लिए मनुष्यों को दण्डित करने का अधिकार नहीं है। पाप-पुण्य का निर्णायक और दण्डदाता ईश्वर है, पोप और पादरी तो उनके नोकर जैसे हैं।


मार्सिलियो ने यह भी ग्रहण कि चर्च के पास ऐपेपी-फोर्ड सम्पत्ति नहीं होती—जो भी धार्मिक सम्पत्ति उनके पास होती है वह अनुदान अथवा राज-सहायता के रूप में आती है। राज्य द्वारा चर्च को दी जाने वाली सहायता सार्वजनिक उपासना के व्यय रूप में होती है। पादरियों को, भरण-पोषण के लिए जितना आवश्यक है, उसने अधिक नहीं रखना चाहिए। वह धार्मिक सम्पत्ति और धार्मिक पदों पर लौकिक अधिकारियों के नियन्त्रण का पक्षपाती है। धर्मचार्यों को धार्मिक कार्य करने के लिए तब बाध्य किया जा सकता है जब तक उन्हें आजीविका प्राप्त होती रहती है। लौकिक शासन पोप से लेकर नीचे तक के प्रत्येक पदाधिकारी को पदच्युत कर सकता है।

स्पष्ट है कि मार्सिलियो राज्य पर चर्च की प्रभुता का सबसे अधिक उग्र विरोधी था। वह पोप की प्रभुता के दावे को ठुकराने का सबसे बड़ा मार्ग यही मानता था कि चर्च को राज्य के अधीन बना दिया जाए और उसको विवर्जकारी शक्ति (Coercive Force) से वंचित कर दिया जाए।

पोप विरोधी विचारों के कारण मार्सिलियो के ग्रन्थ का प्रसिद्धि मिली और इसकी लोक-प्रियता बढ़ी। कुछ वर्ष बाद ही एविन्गटोन और रोम में दो विरोधी पोपों का उदय हुआ और चर्च फूट से क्षीण होने लगा। उन समय विचारकों का ध्यान मार्सिलियो द्वारा प्रतिपादित चर्च की सामान्य परिपक्व की ओर गया जिसने परिपक्वीय आन्दोलन (Conciliar Movement) को बल प्रदान किया। मार्सिलियो का मूल्यार्कन

मार्सिलियो एक बहुत मूढ-मूक वाला, दूरदर्शी और मौलिक विचारों से सम्पन्न प्रतिभाशाली विचारक था जिसे अरस्तू के बाद पाश्चात्य राजदरबार का वैतह ही सम्मानित विद्वान माना जाता है। मार्सिलियो ने राज्य पर चर्च की प्रभुता का विरोध करके अपनी बयार्थवादी बुद्धि का परिचय दिया। 14वीं शताब्दी के आरम्भ में सौमन्तवादी राजनीतिक श्रुतलाओं से जकड़ी हुई यूरोप की जनता को उसने जन्म-प्रभुता और प्रतिनिधित्व शासन-व्यवस्था के विचार दिए जिन्हें आज के युग में सर्वत्र मान्यता प्राप्त है। मार्सिलियो ने चर्च के संगठन के सम्बन्ध में जो विचार प्रस्तुत किए उन्हें 16वीं शताब्दी के धर्म-सुधार के उपरान्त सामान्यतया स्वीकार किया जाने लगा। वास्तव में मार्सिलियो ने अपने समय में अनेक आधुनिक विचारों को प्रस्तुत किया और इसलिए उसे 'आधुनिक राजनीतिक विचारक' का सम्मानित पद दिया जाता है। एब्सटीन के शब्दों में, "मार्सिलियो निश्चित रूप से

आधुनिक है क्योंकि उसने बड़े सचेतन रूप से अपने युग की श्रृंखलाओं को तोड़ने का प्रयास किया है।¹ मार्सीलियो का महत्त्व इस बात में भी है कि उसकी कृतियों में अरस्तू और यूनानी विचारधारा का पुनर्स्थापन हुआ।

 विलियम ऑफ ओकम (

(William of Occam, 1290-1347),

14वीं शताब्दी में पोपशाही के विरुद्ध राज्य की स्वतन्त्रता को अपने समसामयिक मार्सीलियो की अपेक्षा अधिक स्पष्ट रूप से समर्थन करने वाले विनियम का जन्म 1290 के लगभग हुआ और उसकी मृत्यु 1347 के निकट हुई। ओकम निवासी विलियम एक अंग्रेज था। उस पर अपने गुरु डंस स्कॉट्स (Duns Scotts) का बड़ा प्रभाव पड़ा। वह पहले अध्यापन कार्य में लगा किन्तु बाद में सक्रिय राजनीति में उतर आया। 'फ्रांसिस्कन सम्प्रदाय' (Franciscan Order) का सदस्य बन जाने के कारण और अस्तेय सिद्धान्त का हामी होने के कारण उसे पोप का कोप-भाजन बनना पड़ा जिसने उसे धर्म-वहिष्कृत कर दिया। मार्सीलियो के समान ही उसके विचारों में भी पोप के क्रोध से कोई परिवर्तन नहीं आया। मार्सीलियो के समान वह भी लुई के दरबार में गया और लगभग 8 वर्ष तक वहाँ रहा।

1330 से 1349 के मध्य उसने अनेक लेख लिखे जो अधिकांशतः वैज्ञानिक आधार पर थे। उसके राजनीतिक ग्रन्थों में सबसे महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ 'Dialogues' तथा 'Decision Upon Eight Questions Concerning the Power of the Supreme Pontiff' थे। उसके लेखों का मुख्य उद्देश्य पोप का विरोध करना था, यद्यपि आध्यात्मिक मूल्यों के प्रति अपने महान् अनुराग के कारण इस सम्बन्ध में वह मार्सीलियो की अपेक्षा अधिक उदार था।

विनियम का मुख्य उद्देश्य किसी राजनीतिक दर्शन का निर्माण करना नहीं था। मुख्य रूप से वह एक तार्किक और धर्मशास्त्री था। राज्य के किसी क्रमबद्ध दर्शन का निर्माण न करने के कारण ही उनके विचार मार्सीलियो की अपेक्षा कम निष्ठान्तकारी थे। अरस्तू के विचार दर्शन का उस पर प्रभाव पड़ा और आजीवन वह एक स्कॉलिस्टिक धर्मशास्त्री बना रहा।

विलियम के पोप विरोधी विचार

विलियम ऑफ ओकम पोप की निरंकुश सत्ता का कटु शत्रु था। उसके विचार का आधार यह था कि महत्त्वपूर्ण शक्ति उस उद्देश्य द्वारा सीमित होती है जिसके लिए वह दी जाती है, अतः यह न्याय सत्य है कि उस शक्ति का प्रयोग सामान्य अत्याचार के लिए किया जाए और ऐसा करने में दुष्टि तथा स्वाभाविक न्याय का पूर्ण ध्यान रखा जाए। पोप और सम्राट के संघर्ष में और उनके मध्यवर्ती सम्बन्ध निर्धारण में उसने यथाम्भव इसी सिद्धान्त का पालन किया।

विलियम ने धर्मसत्ता और राजसत्ता के परस्परगत भेद को स्वीकार करते हुए स्पष्ट मत प्रकट किया कि पोप का अधिकार केवल आध्यात्मिक क्षेत्र तक ही सीमित है, उसे लौकिक मामलों में हस्तक्षेप करने का कोई अधिकार नहीं है। उसने पोप जॉन 22वें द्वारा लौकिक विषयों में किए जाने वाले हस्तक्षेप को अन्धायपूर्ण चेष्टा माना और पोप को शासनात्मक शक्तियों में विलकुल अलग रहते हुए केवल प्रवन्धात्मक शक्तियों से विभूषित किया। उसने कहा कि यदि पोप राजसत्ता के कार्यों में हस्तक्षेप करता है तो उसके आदेशों की श्रवणता की जा सक्ती है। लौकिक क्षेत्र में हस्तक्षेप की बात तो दूर रही, आध्यात्मिक क्षेत्र में वह धर्म ग्रन्थों की अवहेलना नहीं कर सकता। विलियम ने पोप की निरंकुशता को एक नई और धर्म विरोधी चीज अतलाया। इसी ने पीटर को चर्च का अध्यक्ष नियुक्त करके उसे राजनीतिक एवं धार्मिक विषयों में कोई निरंकुश शक्ति प्रदान नहीं की थी, बल्कि उसकी निश्चित सीमाएँ

1 "Marsilio is essentially modern, because he seeks so consciously to break the fetters of his age"

निर्धारित की थी। राजाओं, राजकुमारों और अन्य व्यक्तियों के अधिकार पोप द्वारा नष्ट किए जा सकते थे। पोप का क्षेत्र सेवा का था, शक्ति का नहीं।

विलियम ने भी पादरियों की घन-पिपासा की निन्दा की। भौतिक सम्पत्ति पर स्वामित्व से चर्च आध्यात्मिक क्षेत्र से पतित होकर सांसारिक भावनाओं में लिप्त हो जाता है। राज्य को चाहिए कि वह चर्च की सम्पत्ति और अन्य सम्पत्ति में कोई अन्तर न रखते हुए आवश्यकतानुसार चर्च की सम्पत्ति पर कर लगाए और उसे अपने अधिकार में भी ले ले। राजकीय नियमों को मन करने पर पोपों और पादरियों का निर्णय भी उन्हीं न्यायालयों में होना चाहिए जिनमें अन्य नागरिकों का निर्णय होता है।

विलियम यह स्वीकार करता था कि प्रत्येक सत्ता स्वतन्त्रता का उपभोग करने के साथ एक दूसरे की गलतियों को भी सुधार सकती है। उसका विचार था कि यदि दोनों सत्ताएँ दैवी तथा प्राकृतिक विधि द्वारा निर्धारित अपनी-अपनी सीमाओं के अन्तर्गत कार्य करें तो वे एक दूसरे को सहारा दे सकती हैं और-हिल-मिल कर, रह-सकती हैं। युग की परिस्थितियों ने उसे यह लिखने को विवश कर दिया था कि पोप की स्वेच्छाचारी-शक्ति के ऊपर कुछ प्रतिनिधिक नियन्त्रण रहना चाहिए तथापि, यदि कोई सच्चा पोप हो, तो उसके हाथ में विशाल स्वविवेकी शक्तियाँ भी रह सकती हैं। दूसरे शब्दों में, दोनों क्षेत्राधिकारों का कानूनी भेद उसे ज्यादा महत्त्वपूर्ण नहीं लगा। उसके लिए महत्त्वपूर्ण प्रश्न न्यायिक नहीं, प्रत्युत धार्मिक थे।

सामान्य सभा के सिद्धान्त का प्रतिपादन

चर्च में पोप की अनियन्त्रित शक्ति पर रोक लगाने के लिए विलियम ने सामान्य सभा (General Council) के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। उसकी दृष्टि में पोप की शक्ति पर यह एक सर्वाधिक उपयुक्त रोक थी। उसने कहा कि सामान्य परिषद् का निर्माण अप्रत्यक्ष रूप में होना चाहिए। एक पैरिश (Parish) में रहने वाले ईसाई डायोसीज (Diocese) के निर्वाचक मण्डल के लिए अपने प्रतिनिधि चुनेंगे। डायोसीज के सदस्य प्रान्तीय कौन्सिलों के सदस्यों को और प्रान्तीय कौन्सिलों के सदस्य सामान्य सभा के सदस्यों का निर्वाचन करेंगे। सामान्य सभा में पादरियों और जनमाधारण-दोनों ही के प्रतिनिधियों का होना आवश्यक है। उसने इस सम्बन्ध में, स्त्रियों को भी पुरुषों के समान अधिकार प्रदान किए। इस सभा को धर्मग्रन्थों की व्याख्या करने, धर्म-वहिष्कृत करने, विवाद-ग्रस्त प्रश्नों पर निर्णय देने एवं धर्म विमुख पोप को अपदस्थ करने के अधिकार दिए गए।

सम्राट की शक्तियों का विवेचन

साम्राज्य सम्बन्धी विवेचन करते हुए विलियम ने यह नहीं माना कि "सम्राट की शक्ति पोप से प्राप्त होती है, राज्याभिषेक के संस्कार से उसकी विधि-संगत सत्ता में वृद्धि होती है और निर्वाचन के सम्बन्ध में पोप की स्वीकृति आवश्यक होती है।" उसके मत से 'सम्राट की शक्ति निर्वाचन से प्राप्त होती थी। निर्वाचन मण्डल जनता के स्थान पर था और उसका प्रतिनिधि था।' विलियम ने सम्राट की शक्ति को सीमित भी करना चाहा। सम्राट को चर्च में सुधार करने की दृष्टि से हस्तक्षेप की व्यापक शक्तियाँ देने के साथ ही यह मत भी प्रकट किया कि सम्राट को इन शक्तियों का प्रयोग केवल असाधारण स्थितियों में ही करना चाहिए। सम्राट का कर्तव्य अपने शासन को न्यायशील और प्रजा के लिए उपयोगी बनाना है। सम्राट को चाहिए कि वह ईश्वरीय इच्छा स्वाभाविक विवेक एवं न्याय के आदेश के अनुसार अपने कर्तव्य निभाए और राष्ट्रों के सामान्य कानूनों का आदर करे। सम्राट की मनमानी शक्ति का भी वह उतना ही विरोधी था जितना कि पोप की शक्ति का। उसका उद्देश्य राजसत्ता और पोपसत्ता दोनों को नियन्त्रित रखना था।

मार्मॉलियों के ममान विलियम भी अन्तिम शक्ति जनता में ही केन्द्रित मानता था। उसने राजतन्त्र को श्रेष्ठ शासन माना था। निरंकुश राजतन्त्र, अत्याचारी राजतन्त्र और शुद्ध राजतन्त्र में वह अन्तिम प्रयाद शुद्ध राजतन्त्र का समर्थक था।

विलियम ग्रॉफ ओकम की मृत्यु के साथ ही चर्च और राज्य के ऐतिहासिक संघर्ष की भी अन्तिम सीमा हो गई।

मार्सीलियो की मृत्यु के उपरान्त लगभग 150 वर्ष के संक्रमण-कालीन युग में घटित अनेक महत्वपूर्ण घटनाओं में सर्वाधिक उल्लेखनीय घटना थी पोपशाही का ह्रास और चर्च परिषदों का उदय अर्थात् चर्च शासन के परिषदीय सिद्धान्त (Conciliar Theory) का विकास।

परिषदीय आन्दोलन : सिद्धान्त, प्रादुर्भाव के कारण एवं उद्देश्य (The Conciliar Movement - Theory, Causes & Purposes)

परिषदीय सिद्धान्त को दो अवस्थाओं में विभक्त करना उचित होगा। प्रथम अवस्था वह थी जिसमें जॉन ऑफ पेरिस, मार्सीलियो ऑफ पेदुआ, विलियम ऑफ ओकम आदि विचारकों ने कहा कि चर्च की अन्तिम शक्ति का निवास सामान्य परिषद् (General Council) में है। द्वितीय अवस्था में परिषदीय सिद्धान्त ने साकार रूप ग्रहण किया और चर्च के शासन का क्या रूप हो, समस्या का हल करने के लिए तीन परिषदे बुलाई गईं। ये परिषदे पीसा की परिषद्, कोस्टेन्स की परिषद् और बैसिल की परिषद् के नाम से विख्यात हैं। इस द्वितीय चरण के प्रमुख नेता गर्सन (Gerson), पियरी डे-अली (Pierre D'Ailly) एवं निकोलस ऑफ कुसा (Nicholas of Cusa) थे। यह परिषदीय आन्दोलन 15वीं शताब्दी से प्रारम्भ होकर लगभग अठ्ठे-शताब्दी तक बहुत ही प्रबल रहा। परिषदीय आन्दोलन के मौलिक सिद्धान्त

1. चर्च की प्रभुसत्ता सामान्य परिषद् (General Council) में निहित है, पोप में नहीं। इसलिए चर्च का संगठन एवं शासन इस तरह होना चाहिए कि वास्तविक शक्ति की अधिकारिणी सामान्य परिषद् रहे।

2. पोप चर्च का प्रशासक मात्र है, कानून का सृष्टा नहीं, क्योंकि चर्च के लिए कानून निर्माण का अधिकार केवल चर्च की परिषद् को है और पोप उन कानूनों के अधीन है।

3. सामान्य परिषद् चर्च की प्रतिनिधि सत्ता है, अतः उसका पोप पर अधिकार रहता है न कि पोप का उस पर।

4. पोप की अज्ञातियों सदैव-ही मान्य नहीं हैं, यदि उन्हें मान्य होना है तो उन्हें लोगों के अधिकारों के ध्यान में रखना चाहिए। कानून का सम्भार जन-सहमति है और पोप की आज्ञाओं का कानून की तरह तभी पालन हो सकता है जब उन पर चर्च की सामान्य परिषद् की स्वीकृति की मुहर हो। पोप को अपने अधिकारों का अतिक्रमण नहीं करना चाहिए।

5. चर्च की परिषद् सर्वोच्च शक्ति-सम्पन्न है। वह एक पूर्ण समाज है, जिसके पास स्वयं को शुद्ध रखने के साधन हैं। अपनी शुद्धता बनाए रखने के लिए वह चरित्रहीन एवं नास्तिक पोपों को अस्वीकृत कर सकती है।

6. पोप अनुरूप है, अन. भुन करना उसके लिए अस्वाभाविक नहीं है। वह पापी हो सकता है।

7. धार्मिक विषयों में अन्तिम निर्णायक शक्ति सामान्य परिषद् की होनी चाहिए न कि पोप की।

8. पोप प्राकृतिक विधि की अवहेलना नहीं कर सकता क्योंकि प्राकृतिक विधि का स्थान उसके व्यक्तिगत कानूनों से ऊँचा है। प्राकृतिक विधि ही उसकी सत्ता का स्रोत है।

9. पोप भूतल पर चर्च का प्रतिनिधि (Vicar) है, ईसा अथवा पीटर का नहीं। पोप के अभाव में विश्व का उद्धार हो सकता है लेकिन चर्च के अभाव में नहीं।

परिपदीय सिद्धान्त को अत्यन्त सुगठित रूप में सेबाइन ने प्रस्तुत किया है। उन्हीं के शब्दों में—

परिपदीय सिद्धान्त का सार यह था कि चर्च का सम्पूर्ण निकाय, ईसाई धर्मावलम्बियों का सम्पूर्ण समुदाय अपनी विधि का स्वयं स्रोत है। पोप तथा अन्य धर्माचार्य उसके अग्र या सेवक हैं। चर्च का अस्तित्व देवी तथा प्राकृतिक विधि के कारण है। उसके शासक प्राकृतिक विधि के तो अधीन हैं ही, वे चर्च के अपने संगठन अथवा जीवन की विधि के भी अधीन हैं। यह सही है कि उन्हें इस विधि की सीमाओं के भीतर रहना चाहिए। उनके ऊपर धर्म संगठन के अन्य अंगों का भी-नियन्त्रण रहना चाहिए। चर्च को अपनी प्रमोन्नति, सलाह और अनुमोदन के लिए एक प्रतिनिधिक संस्था के सामने पेश करनी चाहिए जिससे कि उन्हें चर्च स्वीकार कर सके। यदि वह ऐसा नहीं करता है और अपने पद के अधिकार से अधिक शक्ति ग्रहण करता है तो उसे न्यायतः अपदस्थ किया जा सकता है। पदच्युति के आधार स्पष्ट थे। सबसे प्रबल आधार और ऐसा आधार जिसे परिपदीय सिद्धान्त के समर्थक दुराग्रही पोप के ऊपर लागू करने का प्रयास करते, विधिभंगा का था। कुछ लेखकों का कहना था कि पोप को अन्य आधारों पर भी पदच्युत किया जा सकता है। इस बात को सब मानते थे कि सामान्य परिषद् (General Council) पोप को पदच्युत कर सकती है। लेकिन जॉन ऑफ पेरिस की तरह कुछ लोग यह भी मानते थे कि कॉलेज ऑफ कार्डिनल्स (College of Cardinals) भी ऐसा कर सकता है। परिपदीय सिद्धान्त के समर्थकों के लिए आदर्श शासन प्रणाली मध्य युग का संवैधानिक राजतन्त्र (Constitutional Monarchy) थी जिसके अन्तर्गत अनेक जागीरें हुआ करती थी, अथवा धार्मिक संप्रदायों का संगठन था। इन समस्त धार्मिक संगठनों के प्रतिनिधि एक परिषद् के लिए निर्वाचित होते थे। यह परिषद् सम्पूर्ण चर्च का प्रतिनिधित्व करती थी। यदि परिपदीय सिद्धान्त को व्यावहारिक शासन का रूप धारण करना था तो उसे या तो एक स्थाई सामान्य परिषद् का रूप धारण करना पड़ता या कॉलेज ऑफ कार्डिनल्स को मध्य-युगीन संसद के रूप में बदलना पड़ता। लेकिन, इनमें से कोई भी योजना व्यावहारिक नहीं थी।

मुख्य प्रश्न यह था कि अन्तिम निर्णायक पोप के हाथ में है अथवा परिषद् के। मध्ययुगीन राजतन्त्र की भांति परिपदीय सिद्धान्त का अनिवार्य विचार यह था कि चर्च अथवा समाज स्वायत्तशासी है उसकी शक्ति पूरे समाज में निहित है लेकिन सम्पूर्ण निकाय का कोई राजनीतिक अस्तित्व नहीं था। वह अपने एक अथवा एक से अधिक अंगों द्वारा ही मुखरित हो सकता था। परिपदीय सिद्धान्त किसी एक अंग के पास अन्तिम निर्णय की शक्ति होने के विरुद्ध था। इस सिद्धान्त के अनुसार अन्तिम शक्ति सम्पूर्ण चर्च में निहित थी। उसके प्रत्येक अंग अथवा किसी अंग विशेष में नहीं। पोप परिषद् अथवा कॉलेज ऑफ कार्डिनल्स आदि सम्पूर्ण चर्च की सृष्टि थी, अतः इस अवस्था में उसके अंगों (Co-ordinate) थे। यदि वे अंगों नहीं थे, तब भी एक अंग की शक्ति दूसरे को स्पष्ट रूप से प्रदत्त नहीं थी, सबके पास दूसरों की तुलना में अन्तर्निहित शक्ति थी, यद्यपि सब अपनी शक्ति सम्पूर्ण समाज से प्राप्त करते थे।

सेवाइन के शब्दों में "परिपदीय सिद्धान्त के प्रतिपादकों का विचार था कि वे परिपद को चर्च शासन के एक ऐसे अभिन्न अंग के रूप में स्थापित करें जो पोप की स्वेच्छाचारी शक्ति के आधार पर उत्पन्न होने वाली बुराइयों को दूर कर सके। उनका व्यावहारिक उद्देश्य सच भेद जैसे दुष्परिणामों को, जो अनियन्त्रित शक्ति के कारण उत्पन्न हो गए थे, रोकना तथा दूर करना था। कुछ उग्रवादियों का तो यहाँ तक कहना था कि पोप सत्ता को परिपद को सत्ता से निकाला हुआ माना जाए लेकिन नियमत वे समझते थे कि चर्च की शक्ति का पोप और परिपद दोनों ही मिल कर प्रयोग करते हैं। उनका उद्देश्य कदापि यह नहीं था कि साधारण प्रयोजनों के लिए पोप के पद में निहित राजतन्त्रात्मक शक्ति को नष्ट कर दिया जाए, संक्षेप में उनका दृष्टिकोण सामन्ती विधि-वेत्ताओं की भाँति था। पोप के विरुद्ध कोई रिट (Writ) जारी नहीं की जा सकती थी, लेकिन असाधारण परिस्थितियों में पोप से यह कहा जा सकता था कि वह परिपद के सम्मुख उपस्थित हो। यदि पोप ऐसा न करता तो उसकी निन्दा भी की जा सकती थी। परिपद पोप की शक्ति के दुरुपयोग को ठीक कर सकती थी। यह कुछ इस तरह था जैसे कि ब्रेक्टन (Bracton) के शब्दों में देश के प्रतिनिधि, राजा से जवाबदेही कर सकते थे। परिपद सम्पूर्ण चर्च की प्रतिनिधि सत्ता थी। इस कारण चर्च के अंगों में उसका सबसे ऊँचा स्थान था किन्तु परिपद के कार्य मुख्यतः विग्रामिक थे। यह विचार नहीं था कि परिपद उनका अतिरिक्त करे अथवा उनको अपना एजेंट बना ले। विचार कुलीनतन्त्र द्वारा नियन्त्रित ऐसे राजतन्त्र का था जिसमें सत्ता सम्पूर्ण चर्च में निहित रहती है और उसका प्रयोग उसके प्रतिनिधिक अंग समान रूप से करते हैं। प्रत्येक अंग का यह अधिकार और कर्तव्य था कि वह दूसरे अंगों को अपने स्थान पर रखे लेकिन वे सभी अंग सम्पूर्ण सत्ता की सगठनात्मक विधि (Organic Law) के अधीन थे।"

परिपदीय आन्दोलन के प्रादुर्भाव के कारण इसी चर्च की महान् फूट

(1) इस आन्दोलन का पहला प्रमुख कारण इसाई चर्च की महान् फूट (Great Schism) था। सघर्ष-भेद अथवा फूट को यह स्थिति 1378 से 1417 ई. तक चर्च और पोपों की शक्ति एवं प्रतिष्ठा को निरन्तर क्षीण बनाती रही। 1378 ई. में पोप ग्रेगरी एकादश (Pope Gregory XI) के मरने पर रोमन जनता के विशेष दबाव से निर्वाचन करने वाले अधिकांश काडिनलो ने इटली निवासी अर्बन छठ को पोप चुना किन्तु फ्रांस ने इसे स्वीकार नहीं किया। फ्रेंच राजा फिलिप ने पोप ग्रेगरी एकादश के चुनाव को अवैध घोषित करते हुए फ्रांसीसी धर्माधिकारी को क्लीमेण्ट सप्तम के नाम से पोप-पद पर नियुक्त करा लिया जो एविग्नोन में रहने लगा। इस तरह अब एक की जगह दो पोप हो गए—एक रोम में और दूसरा एविग्नोन में। दोनों ही अपने को वास्तविक और न्याय-सम्मत पोप बताने लगे। प्रत्येक ने स्वयं को इसाई की प्रतिनिधि घोषित किया और प्रधान चर्च का होने के नाते उस प्रसूता का स्वामी होने का दावा किया जिसका उपभोग पोप ग्रेगरी सप्तम, इन्नोसेण्ट तृतीय एवं इन्नोसेण्ट चतुर्थ जैसे शक्तिशाली पोपों ने किया था। दोनों ही पोपों ने परस्पर एक-दूसरे को चर्च से बहिष्कृत किया। दोनों ने अपने पृथक्-पृथक् काडिनल बिशप एवं चर्च के अन्य अधिकारियों को नियुक्त किया। इस घटना से चर्च में गम्भीर फूट पड़ गई और सम्पूर्ण इसाई सम्राज्य दो पक्षों में विभाजित हो गया। फ्रांस और उसके मित्र देश—स्कॉटलैंड, सेवान, स्पेन, पुर्तगाल आदि एविग्नोन के पोपों का समर्थन करने लगे। इटली एवं फ्रांस के शत्रु देश—जर्मन, इंग्लैंड, हंगरी, पोलेण्ड, स्केन्डिनेवियन आदि देश रोम के पोप के समर्थक थे। इन परिस्थितियों में प्रतिद्वन्द्वी पोपों के दावों के श्रौचित्य पर वाद-विवाद होने लगा और यह प्रश्न उठाया गया कि क्या कोई ऐसी उच्चतर लौकिक शक्ति है जो चर्च के विवादों को निपटा सके। इस दृष्टि से चर्च में एकता स्थापित करने के लिए

दोनों पक्षों के कुछ काडिमनो द्वारा इटली के पीसा (Pisa) नामक स्थान पर चर्च की एक परिपद बुनाई गई। इस परिपद ने दोनों पोपों को अपदस्थ करके उनकी जगह एक नए पोप का निर्वाचन करके फूट को समाप्त करना चाहा किन्तु दोनों पक्षों ने हटने से इन्कार करते हुए नए प्रोप को स्वीकार नहीं किया। अतः परिपद के निर्णय का परिणाम यह हुआ कि दो की जगह तीन पोप हो गए और चर्च में विवाद पहले की अपेक्षा बहुत बढ़ गया। इन विवादों को हल करने के लिए चर्च की सामान्य परिपद ने बिजान्त पर बल दिया जाने लगा तथा बाद में अनेक परिपदों को ग्रामन्वित किया गया।

(2) परिपदीय आन्दोलन का दूसरा कारण यह था कि तत्कालीन पोपों और चर्च का पिछा नैतिक पतन हो चुका था अतः स्वाभाविक था कि पादरियों और जनसाधारण में चर्च तथा पोप के विरुद्ध विरोध की लहर दौड़ गई। उनकी बुराइयों को दूर करके सुधार के साधन के रूप में सामान्य परिपद के विचार को बल मिलने लगा। विक्लिफ (Wycliff) तथा हुस (Huss) ने चर्च की कमियों तथा पोपों के अष्टजीवन को जनता के सामने रखा। उनके लेखों ने एक प्रकार की क्रान्ति मचा दी।

(3) पोप की निरकुश शक्ति, राजसत्ता और प्रभुसत्ता दोनों के समर्थकों के लिए ईसाई और गैर-ईसाई चर्च के अधिकारियों के लिए, सामान्य ईसाईयों के लिए अर्थात् सभी के लिए भारी सिरदर्द बन चुकी थी। उनके निरकुश कार्यों पर चर्च में कोई प्रतिबन्ध नहीं था। उनका शब्द ईश्वरीय आदेश था वह स्वर्ग और नरक का दाता था। अतः ईसाई और गैर-ईसाई सभी पक्ष पोप के निरकुश अकुश से छुटकारा पाने और किसी आध्यात्मिक सत्ता अथवा कम-से-कम किसी प्रतिनिधि सत्ता के आश्रित होने को इच्छुक थे। पोप के निरकुश शक्ति-प्रयोग की प्रतिक्रिया ने परिपदीय आन्दोलन को सबल बनाया और इस आन्दोलन के संगठन में जनता की सहानुभूति मिली।

(4) पोप अपार सम्पत्ति का स्वामी था और उनकी जीवन ऐशो-आराम और विलास-वैभव का था। थॉम्पसन के अनुसार 1250 में पोप की आय यूरोप के लगभग सभी राजाओं की आय के योग से भी अधिक थी। चर्च की अपार सम्पत्ति को जय करने का अधिकार पोप को था और उस पर किसी भी प्रकार का नियन्त्रण धर्म विरुद्ध तथा प्रभु ईसा की इच्छा के विरुद्ध मर्मभंग जाता था। बहुत से पक्ष पोप के इस विलासी जीवन से रुष्ट थे, अतः जब चर्च के सुधार का प्रश्न उठा तो पोप की सम्पत्ति के सही उपयोग की समस्या उठ खड़ी हुई।

(5) जॉन गर्सन, मार्सीलियो, विलियम ऑफ ओकम, दंति, वाइविलफ, हुस आदि ने पोप और चर्च की अनैतिकताओं और अतियों की निर्भीकतापूर्वक आलोचना की और कहा कि पोप भी एक मनुष्य ही है जिसमें कमियों तथा दुर्बलताओं का होना स्वाभाविक है। अतः उसकी शक्तियों पर समुचित नियन्त्रण लगाया जाना चाहिए और ऐसी व्यवस्था की जानी चाहिए कि वह यूरोप की राष्ट्रीय एकता में बाधा न बन सके। यह विचार प्रस्तुत किया गया कि धर्म की एक सामान्य परिपद द्वारा ही पोप पर समुचित नियन्त्रण की स्थापना सम्भव है। इस परिपद में धार्मिक व्यक्ति और चर्चों का समुचित प्रतिनिधित्व होगा, फलस्वरूप, निरकुश शासन की समाप्ति हो जाएगी। इस प्रकार के विचार परिपदीय आन्दोलन की पृष्ठभूमि बने और कालान्तर में यह सोचा जाने लगा कि परिपद का संगठन और चुनाव कैसे किया जाए।

(6) राष्ट्रीयता के वेग के साथ लोगों में चर्च के प्रति अन्ध आस्था कम होने लगी और हमारी और राजभक्ति की भावनाएं बढ़ने लगी। राजसत्ता को चर्च के अन्तरिक मामलों में हस्तक्षेप करने का मौका मिला और एक बार जब धर्मसत्ता और राजसत्ता के बीच सन्तुलन बिगड़ा तो परिपदीय आन्दोलन को गति मिली। राजाओं ने इस आन्दोलन का सामयिक लाभ उठाने की नीति अपनाई।

(7) राजसत्ता में प्रतिनिधित्व की भावना का सम्मान बढ़ता गया। इंग्लैंड में पार्लियामेंट ने राजा के सत्ता के निर्माण से प्रतिनिधित्व की धारणा का प्रचार किया और सामन्त-

बादी हकियतों सामूहिक प्रतिनिधित्व प्रारण करने लगी। जब दुःखस्मृत में प्रतिनिधित्व की भावना ने पैर उभारा तो धर्म-सत्ता भी इस भावना में झुकी न रह सकी। धार्मिक क्षेत्र में भी प्रतिनिधि सरकार बनाने के मुभाव का स्वागत किया जाने लगा, क्योंकि इस मुभाव में पोप की निरंकुशता को नियन्त्रित करने का एकमात्र प्रभावकारी उपाय निहित था। विद्वानों और अन्य धर्माधिकारियों में यह विचार बल पकड़ता गया कि एक व्यक्ति विशेष सर्वांग पोप को अपेक्षा एक समूह में कम मूल्य और कम निरंकुशता की मुल्काइल है। इस विचार को अधिकारिक स्वीकार किया जाने लगा कि मन्ना चाहे वह राजनीतिक हो या धार्मिक-सामाजिक है अतः किसी एक व्यक्ति द्वारा उनका अन्वेषण नहीं किया जा सकता।

(8) उत्तर मध्य-युग में पुनर्जागरण का प्रभाव परिलक्षित हुआ और पुनर्जागरण का भरसू यूरोप में पुनः जागृति का सन्देश देने लगा। पोपवाद भरसू के विनाशवादी सिद्धान्त के अनुरूप नहीं था और न ही तात्त्विक बुद्धि के अनुरूप। जब प्रगतिवाद और अन्वय मान्यताओं की विवेक और बुद्धि से सीधी टक्कर होने लगी तो पोपवाद के विरुद्ध दबदबस्त आन्दोलन उस खड़ा हुआ। इस प्रकार पुनर्जागरण के प्रभाव ने परिपक्व आन्दोलन को आन्दोलन-मूर्ति प्रदान की।

मार्सीनियो, विलियम वादि ने चर्च की सामान्य परिपद्ध के सिद्धान्त का प्रतिपादन किसी व्यावहारिक समस्या को सुलझाने के लिए नहीं बल्कि पोपवादों के सिद्धान्त का उत्तर देने के लिए किया था और इसलिए यह एक मार्गजनिक आन्दोलन का रूप ग्रहण नहीं कर सका था। किन्तु चर्च की महान् मूढ, धोखे के विलानी जीवन, उनके निरंकुश कर्म, श्रयों आदि ने इन एक मार्गजनिक आन्दोलन बना दिया।

परिपक्व आन्दोलन के उद्देश्य

उपयुक्त विवरण से स्पष्ट है कि परिपक्व आन्दोलन के प्रमुख उद्देश्य अभिनिहित थे—

- (1) चर्च की मूढ को दूर करके उसमें मन्ना का संस्कार करना।
- (2) चर्च में व्याप्त उद्वेग को रोकना और उसका निवारण करना तथा चर्च की पूर्वजातीय श्रुतिवादी को प्राप्त करना।
- (3) पोप की निरंकुशता को मिटाकर उसकी अमृतता का अन्त चर्च की सामान्य परिपद्ध को देना और इस तरह चर्च-प्रजासत्ता में एक नई व्यवस्था करना।
- (4) चर्च की अपार सम्पत्ति पर समुचित नियन्त्रण स्थापित करते हुए धार्मिक कार्यों के लिए उसके सदुपयोग की गारण्टी करना।

सारांशतः परिपक्व आन्दोलन चर्च के वैदिक हस्त को रोककर उसके पूर्वजातीय शोच की पुनः स्थापना करना चाहता था।

परिषदें

(The Councils)

अपने उद्देश्यों और सिद्धान्तों को व्यावहारिक रूप देने के लिए आन्दोलनकर्ताओं ने पीसा, नान्सेन्स तथा वेंसिल की परिषदें बुलाईं। 1179-1212

(1) पीसा की परिषद (The Council of Pisa) 1409 ई. में पीसा में बुलाई गई इस परिषद को न तो मजरात ने ही आमन्त्रित किया था और न ही पोप ने। केवल दोनो पक्षों के बहुते से काउन्सिल और बिशप पत्र-व्यवहार द्वारा पीसा में एकत्रित हो गए और इन सम्मेलन को उन्होंने चर्च की परिषद घोषित कर दिया। परम्परा के अनुसार ऐसी धार्मिक सम्मेलनों को तभी केवल स्वयं आमन्त्रित करता या अथवा राजा द्वारा भी बुलाई जाती थी। पीसा की परिषद की वैधानिकता को सिद्ध करते हुए जॉन गहैन ने तर्क दिया कि चर्च की मूढ का अन्त करने के लिए पोप इस प्रकार की परिषद बुलाने में अक्षम रहा है, अतः आपात्कालीन स्थिति में पोप द्वारा परिषद बुलाई जाने के नियम को रद्द करते हुए दूसरे तरीके से सामान्य परिषद को समवेत करना वैधानिक है। जॉन गहैन ने कहा कि

इस प्रकार समये की गई परिपद वर्ष के विधान को समाप्त करने के लिए मत्ता समय प्राप्त कर सक्ती है।¹²

योग की परिपद में 26 काउन्सल, 4 प्रेजिडेंट, 12 प्रान्तिविषय, 80 विषय तथा बड़ी सदा में अन्य प्रमुखीकारी और हमरी, मेमबर, रीम, स्कोरिनिगिवा तथा स्काटने को छोड़कर अन्य सभी यूरोपीय राज्यों के रूप एकत्र हुए। मूतान और म्म के सद्विवादी चर्चे का इस परिपद में कोई प्रतिनिधित्व नहीं था। परिपद के सामने प्रमुखतम समस्या योग की रिपनि की भी क्योंकि इन समय यूरोप में दो पोप थे—प्रथम, रीम में और द्वितीय, एरिम्नो में। परिपद ने सर्वप्रथम तो रीम को ईसाई संप की सर्वोच्च वैधानिक शक्ति घोषित किया और नन्तरान् दोनों प्रोविन्सी पोपो बेनेडिक्ट और ग्रेगरी की परिपद के सामने उपस्थित होने का सम्देश भेजा। जब दोनों पोप उपस्थित नहीं हुए तो परिपद ने उन्हें पपटम पर उनके स्थान पर निम्नान में कारिगन को पोप निर्वाचित किया तथा उसे पोप एनेक्लेटिक पञ्चम का नाम दिया। परिपद ने निर्णय किया कि 1412 के पूर्व ही यह नया पोप सामान्य परिपद का सम्मेलन आयोजित करे।

योग की परिपद चर्चा की फूट घाना करने के लिए आयोजित हुई थी, पर परिपदम उलटा दिक्कत—चूँकि दोनों पोपो ने स्वेच्छापूर्वक हटने में हमारे पर दिया और उधर परिपद ने एक नया पोप चुन लिया, यहाँ सब दो के स्वातन्त्र्य हीन पोप हो गए और ईसाई म्म में नीन गुट बन गए। परिपद के निर्णयों ने स्थिति को और भी अधिक खराब किया। पोप एनेक्लेटिक पञ्चम की 1410 में मृत्यु हो गई और उनके उत्तराधिकारी जॉन बेर्गर्वे ने परिपद की बैठक आमन्त्रित करने में जान-बूझकर लाजमंदी की। (1410-1418)

(2) कॉन्स्टेन्स की परिपद (The Council of Constance)—परिपदीय सिद्धान्त यूरोप में व्यापक समर्थन प्राप्त कर चुका था, अतः उनके एक बहुत ही प्रभावशाली प्रतिपादक जॉन-गर्सन (John Gerson) ने समस्या के समाधानार्थ एक दूसरी एवं अधिक प्रतिनिधि परिपद बुलाने पर बल दिया। परिणामतः कॉन्स्टेन्स सम्राट सिगिस्मन्ड (Sigismund) द्वारा आमन्त्रित की गई। इसके आमन्त्रित करने में पोप जॉन बेर्गर्वे ही भी मलाह थी। परिपद की कार्यवाही सन् 1414 से लेकर 1418 तक चलती रही। म्म में न केवल विद्वान एवं उच्च कोटि के पादरी उपस्थित थे बल्कि साधारण पादरियों के प्रतिनिधि भी भाग लेने आए थे, राजाओं के प्रतिनिधि भी मौजूद थे। इस परिपद को आमन्त्रित करने के प्रमुख उद्देश्य थे—(1) पोप में सम्बन्धित चर्च के विच्छेद का अन्त करना, (2) धर्महीनता को समाप्त करना, एवं (3) चर्च में सुधार करना।

कॉन्स्टेन्स परिपद में लगभग 5,000 प्रतिनिधि एकत्र हुए जिनमें तीनों पोपो के प्रतिनिधि, 29 काउन्सल, 22 प्रान्तिविषय, 150 विषय, 100 मन्त्री, 300 घमेशास्त्री, 26 राजा, 140 कुलीन-जमींदार, और 26 विश्वविद्यालयों के प्रतिनिधि तथा 4,000 पुरोहित थे। पोप जॉन इस परिपद में अपने दल के साथ आया था किन्तु अपने अपराधों और दुराचारी की पोल खोले जाने के भय से वह वेग बदल कर मार्च 1415 में भाग खटा हुआ। उसने यह घोषणा की कि उसे मारने की धमकी देकर यह परिपद बुलाई गई है, वह उसे स्वीकार नहीं कर सकता।

फूट को समाप्त करने के लिए परिपद को पोपशाही पर अपनी प्रभुता मनवाने आवश्यक थी। इसलिए परिपदवादियों के सम्पूर्ण प्रयत्नों का उद्देश्य यह सिद्ध करना हो गया कि धर्म शक्ति की प्रभुता का स्वामी पोप नहीं बल्कि सामान्य परिपद थी क्योंकि वही समस्त ईसाईयों की सच्ची परिपद थी। अन्त में और वाद-विवाद के बाद 1415 ई में वह विषात प्रत्यादेश जारी किया गया जिसे डॉक्टर फ्रिमिंग ने 'विश्व के इतिहास में सबसे अधिक क्रान्तिकारी अधिकृत दस्तावेज' कहकर पुकारा है। इस आज्ञा में अग्रलिखित सिद्धान्त प्रकट किया गया—

“यह परिषद् कैथोलिक चर्च की महासभा है। इसे अपनी शक्ति सीधे ईसा से प्राप्त हुई है। प्रत्येक व्यक्ति, चाहे उसका पद और श्रेणी कुछ भी हो, पोप-तक धर्म-मध-भेद के निवारण और चर्च के सुधारों के सम्बन्ध में उसके आदेशों को मानने के लिए बाध्य है।”

स्पष्ट है कि आध्यात्मिक क्षेत्र में परिषद् को पोप से उच्चतर माना गया और यह सिद्ध किया गया कि चर्च का एक कार्यपालक प्रधान होने के नाते पोप समाज का एक अधिकृत अधिकर्ता मात्र था, उसका प्रभुत्वपूर्ण स्वामी नहीं है। ईसा के इन शब्दों से, “जहाँ दो या तीन मेरे नाम में एकत्रित होते हैं, तो मैं भी उसके बीच में होता हूँ”, यह अभिप्राय लिया गया कि परिषद् पोप की अपेक्षा उच्चतर है अतः पोप को परिषद् के अनुशासन में रहना चाहिए। इसके साथ ही अक्टूबर, 1417 ई. में परिषद् ने एक अन्य प्रत्यादेश जारी किया जिसका उद्देश्य यह था कि परिषद् की बैठक नियमित रूप से प्रत्येक 10वें वर्ष होनी चाहिए और पोप को उसके स्थगन तथा स्थान परिवर्तन का अधिकार नहीं होना चाहिए। यदि यह प्रत्यादेश कार्यान्वित किया गया होता तो चर्च में एक सौविधानिक शासन की स्थापना हो जाती और पोप पर परिषद् का नियमित नियन्त्रण हो जाता है।

1415 ई. के अपने प्रत्यादेश के बाद चर्च की फूट को समाप्त करने के लिए परिषद् ने पोप जॉन तेईसवें को त्यागपत्र देने का आदेश दिया। जब कोई उत्तर नहीं मिला तो 54 घोषणाओं से उसे 29 मई, 1415 को अपदस्थ कर दिया गया। इसे तरह अब यूरोप में दो पोप रह गए। लोडो-मेंगेरी ने इस शर्त पर अपना त्यागपत्र देना स्वीकार किया कि उसे पोप के रूप में उस परिषद् को पुनः आमन्त्रित करने का अधिकार दिया जाए। 4 जुलाई, 1415 को इस तरह आमन्त्रित की गई कि परिषद् ने उसके त्यागपत्र स्वीकार कर लिया जब तीसरा पोप बेनेडिक्ट स्वेच्छा से अपदस्थ होने को राजी नहीं हुआ तो 26 जुलाई, 1417 को परिषद् द्वारा उसे पदच्युत कर दिया गया। अब परिषद् ने माटिन पंचम नामक पोप का निर्वाचन किया। इस तरह यूरोप में पुनः एक वचन पोप पदेसीन हुआ। चर्च की महान फूट को अन्त होते ही कॉन्स्टेन्ट की परिषद् का भी अन्त हो गया।

यद्यपि यह परिषद् चर्च की एकता को पुनः स्थापित करने में सफल हुई किन्तु चर्च के सुधार-विषयक अपने उद्देश्य को प्राप्त नहीं कर सकी। इसका प्रमुख कारण यह था कि चर्च-शासन में समुच्चल परिवर्तन करने एवं पोप की प्रभुता को समाप्त करने के प्रश्न पर सामान्य एकता का अभाव था। परिषद् में सब विषयों पर वोट व्यक्तिगत नहीं दिए जाते थे, बल्कि फ्रेंच, इटालियन, इंग्लिश और जर्मन इन चार राष्ट्रीय वर्गों के आधार पर दिए जाते थे। नव-निर्वाचित पोप माटिन पंचम ने एक कुशल राजनीतिक-खिलाड़ी की तरह इन राष्ट्रों के मतभेदों का पूरा लाभ उठाया, उसने इन्हें आपस में लड़वा कर कोई सर्वमम्मत निर्णय नहीं होने दिया। उसने सभी के साथ अलग-अलग सन्धि और समझौते कर लिए तथा परिषद् द्वारा प्रस्तावित सुधारों को प्रभावशून्य बना दिया। अन्ततः 2 अगस्त, 1418 ई. को सुधार के जटिल प्रश्नों का बिना हल किए ही कॉन्स्टेन्ट परिषद् अंग हो गई। पोप बेयापूर्व चर्च का शासन चलाते रहे और पहले के दोष ज्यों के त्यों बने रहे फिर भी परिषद् का राजनीतिक चिन्तन पर अवश्य ही काफी प्रभाव पड़ा। इस परिषद् ने पहली बार विशुद्ध राजनीति के संघर्षों को बड़े प्रमाणों पर प्रदर्शित किया। इस परिषद् द्वारा वैधानिक शासन के विचार यूरोप द्वारा स्वीकृत हुए। इसके द्वारा राजनीतिशास्त्र में ऐसी पद्धति का प्रसिद्धन हुआ जिसने राजाओं के अधिकारों की रक्षा करते हुए जनता को उसकी स्वतन्त्रताएँ अर्पण करा दी। “इसने भावी पीढ़ियों के वैधानिक सुधारों का मार्ग प्रशस्त किया।”

(1415-1418)

(3) बेसिल की परिषद् (The Council of Basel) — कॉन्स्टेन्ट की परिषद् के निर्णय तथा राजाओं एवं जनता का दबाव पड़ने पर पोप माटिन पंचम ने पेबिया (Pavia) में तीसरी परिषद्

की बैठक बुलाई। यहाँ महामारी फैली हुई थी, अतः परिषद् की पहली बैठक सीना (Siena) में हुई। सम्मेलन की अनिश्चित काल के लिए स्थगित करने के पोप के प्रयत्नों को अस्वीकार करते हुए प्रतिनिधिद्वारा यह तय किया गया कि परिषद् का अगला अधिवेशन वेमिल में होगा। सन् 1431 में वेमिल में परिषद् का अधिवेशन शुरू हुआ। इस समय माटिन पंचम के स्थान पर यूजीन चतुर्थ (Eugene IV) पोप के पद पर आसीन था। परिषद् की बैठक में भाग लेने के लिए केवल 15 प्रिलेट (Prilete) आए। अतः परिषद् के सभापति सिमरोनी ने उसे स्थगित करना चाहा किन्तु परिषद् तैयार नहीं हुई। परिषद् द्वारा पोप को यह धमकी दी गई कि तीन माह के अन्दर परिषद् के समक्ष उसके उपस्थित होने पर ईसाई मذهب को चर्चाने के लिए अन्य व्यवस्था की जाएगी। अन्त में पोप को उपस्थित होना पड़ा, यद्यपि उसने यह स्वीकार करने से इन्कार कर दिया कि परिषद् का स्थान उससे श्रेष्ठ था।

वेमिल की परिषद् गिरती-पड़ती लगभग 17 वर्ष अर्थात् सन् 1448 ई. तक चलती रही। 1432 ई. में इस परिषद् द्वारा कॉन्स्टेन्स परिषद् की मार्च, 1415 ई. वाली आज्ञापत्र को फिर से निकाला गया और यह घोषित किया गया कि परिषद् को अपनी शक्ति सीधे ईसा से प्राप्त हुई है, अतः पोप एवं अन्य प्रत्येक व्यक्ति उसके आदेशों को मानने के लिए बाध्य हैं। यह काफी उग्र कार्यवाही थी। कुछ समय के लिए ऐसा दिखाई दिया कि परिषद् चर्च में वैधानिक शासन लाने में सफल होगी, किन्तु अन्त में इसे विफलता ही प्राप्त हुई।

वेमिल की परिषद् ने पोप के अधिकारों को सीमित करने के प्रश्न पर विचार किया। इस पर सिमरोनी तथा निकोलम ऑफ क्यूमा इससे अलग हो गए। उधर पोप ने अपने संरक्षण के लिए यूरोप के राजाओं से अपील की। इस समय पोप के पास पूर्वी चर्चों के प्रतिनिधियों का पत्र आया कि सम्मेलन ऐसे स्थान पर किया जाए जहाँ पूर्वी ईसाई के लोग सुगमतापूर्वक पहुँच सकें। इस प्रश्न पर मतभेद हो गया और पोप ने अल्पसंख्यकों का साथ देकर सम्मेलन का स्थान बदलकर फेरेरा (Ferrara) कर दिया। 1436 ई. में फेरेरा में जो हमारा अधिवेशन बुलाया गया उसमें पूर्वी और पश्चिमी चर्चों का संयुक्तिकरण कर दिया गया। साथ ही सम्मेलन में बहुमत द्वारा किसी प्रस्ताव को पास करने का निश्चय भी किया गया। इसमें सम्मेलन को तीन वर्गों में बाँटा गया। एक वर्ग में राजसत्ता तथा विद्वानों के प्रतिनिधि रहे गए। दूसरे विंशप, आर्क बिशप एवं कार्डिनल तथा तीसरे में फ्रिजेंट एवं एवट रहे गए। यदि दो वर्ग किसी बात को स्वीकार कर लेते तो वह परिषद् का निर्णय माना जाता था। तीनों वर्गों के सम्मुख अलग-अलग माँग रखने की प्रथा को अपनाया गया। 1439 ई. में परिषद् ने पोप को वर्म-हीनता के आरोप पर पदच्युत कर दिया और नए पोप का निर्वाचन किया जिसे यूरोप के राजाओं ने स्वीकार नहीं किया। अन्ततः परिषद् शून्य-शून्य विघटित हो गई। पोप की स्थिति ज्यों की त्यों शक्तिशाली बनी रही और परिपदीय आन्दोलन का अन्त हो गया।

आन्दोलन की असफलता

(The Failure of the Movement)

लगभग 50 वर्ष तक चलने वाला परिपदीय आन्दोलन मुख्यतः निम्नलिखित कारणों से असफल हुआ—

(1) आन्दोलन के नेताओं की अक्षमता व अकुशलता। आन्दोलन के नेता पोपशाही के नेताओं की तुलना में सक्षम, तर्कशील, व्यावहारिक एवं कुशल होते, किन्तु ऐसा न होने से यह आन्दोलन शून्य-शून्य क्षीण पड़ता गया। परिषद् में राष्ट्रीय प्रतिस्पर्धा

(2) वेमिल की परिषद् ने यह सिद्ध कर दिया कि वह चर्च का प्रवर्धन करने में अक्षम थी। वह राष्ट्रीय प्रतिस्पर्धा और ट्रेप का शिकार बन गई। इस तरह वह अधिकारियों के सबल हितों पर सफलतापूर्वक आक्रमण नहीं कर सकी। पोप 'फूट डालो और शासन करो' के सिद्धान्त से लाभ उठाता रहा।

(3) परिषदीय आन्दोलन सैद्धान्तिक अधिक था, अतः इसे नवमाधारण का आवश्यक सहयोग नहीं मिल सका। आम जनता ने इसे आन्दोलन के रूप में ग्रहण नहीं किया।

(4) परिषदीय आन्दोलन ऐसे चर्च का सविधान बनाना चाहता था जो सम्पूर्ण यूरोप में फैला हुआ था। समस्त यूरोप के लिए चर्चा का सविधान केवल अन्तर्राष्ट्रीय सहयोग तथा मेल-मिलाप से ही तैयार किया जा सकता था। उसके लिए ऐसे वातावरण की आवश्यकता थी जिसमें शान्ति, सहमति और सामञ्जस्य हो लेकिन उस समय राष्ट्रवादी एवं स्थानीय भावनाओं का जोर था। चर्चा की परिषदों, विशेषकर कॉन्स्टेन्स की परिषद् का वातावरण उन्नत रूप से राष्ट्रीय था। राष्ट्रीय भावनाओं के कारण चर्चा की परिषद् को पारस्परिक सहयोग से कार्य नहीं कर सकी। परिषदीय आन्दोलन चर्चा का संगठन सघात्मक आधार पर चर्चों के विभिन्न वर्गों को अलग राष्ट्रीय मान्यता प्रदान करके करना चाहता था। राष्ट्रीयता की ये भावनाएँ सामूहिक कार्यवाही में बड़ी बाधक थीं।

(5) परिषदीय आन्दोलन का उद्देश्य चर्चा को सघात्मक आधार पर संगठित करना था, परन्तु पोप के पद को समाप्त किए बिना इसमें सफलता मिलना सम्भव न था। पोप को यह आन्दोलन गद्दी से हटा नहीं सका और वह धर्माधिकारियों से मिलकर आन्दोलन की शक्ति को तोड़ता रहा जिसने अन्ततः परिषदीय आन्दोलन को ही समाप्ति कर दी।

(6) आन्दोलन का मुख्य उद्देश्य पोप की स्थिति की व्याख्या करना था। जैसा कि यह कार्य समाप्त हो गया, वैसे ही आन्दोलन के नेताओं की रुचि भी समाप्त हो गई। अंग्रेज़ और फ्रांस इस अन्तर्राष्ट्रीय प्रश्न को छोड़कर अपनी राष्ट्रीय समस्याओं में लग गए। यूरोप के अन्य राज्यों के सामने भी उस समय अनेक गम्भीर समस्याएँ थीं जिन्हें वे पहले सुलझाना चाहते थे।

(7) प्रो कुक का विश्वास है कि परिषदीय आन्दोलन के नेताओं के फूँक-फूँक कर कदम रखने और उनकी नम्रवादिता का भी इस आन्दोलन की विफलता में बड़ा हाथ रहा। उनकी अत्यधिक नम्रता ने उन्हें रुढ़िवादी बना दिया।

(8) परिषदीय आन्दोलन के समर्थकों ने किसी मौलिकता का परिचय नहीं दिया। उनके विचार मार्सिलियो और विनियम के चुराए हुए थे। परिसमाप्त आन्दोलनकर्ताओं के विचार प्रभाव और दृष्टिकोण की व्यापकता नहीं हो सकी।

(9) वेसिल की परिषद् के भग होने के बाद परिषदीय आन्दोलन का महान् नेता निकोलस पोप से मिल गया और तब फ्रांस को छोड़कर अन्य राज्यों के शासकों ने पोप से सन्धि कर लेना ही श्रेयष्कर समझा। इस कारण उन्हें कुछ रियायतें मिलीं और बदले में उन्होंने पोप की निरंकुशता का विरोध करना छोड़ दिया।

(10) यह आन्दोलन एक विकेंद्रित सत्ता के पक्ष में था जबकि पोप समस्त शक्ति को चर्च में केन्द्रित करके निरंकुशतन्त्र स्थापित करना चाहता था। इस आन्दोलन ने पोप के स्थान को जीवित रखा। एक बार जब आन्दोलन ने उसके अस्तित्व को स्वीकार कर लिया तो पोप के पीछे स्थित रोम की संगठित नौकरशाही ने आन्दोलन के उन समान प्रयत्नों को विफल कर दिया जिनके द्वारा वह पोप की सत्ता को कम करना चाहता था। सर्वप्रथम पोप की विजय हुई जिसका अर्थ था परिषदीय आन्दोलन की मृत्यु तथा निरंकुशता, केन्द्रीयवाद एवं नौकरशाही की जीत।

(11) अन्त में पोप की शक्ति की परम्परा बड़ी गहरी और दृढ़ थी। परिषदीय आन्दोलन की परिषदें केवल यदा-कदा ही सम्भूत होती थी जबकि पोप सदैव मौजूद रहता था। परिषदों में कार्य और नीति की कोई एकता नहीं थी, जबकि पोप एक था और परिषदों के बनाए हुए नियमों को क्रियान्वित करने में उसके पास स्व-विवेक की महान् शक्ति थी।

आन्दोलन का महत्व

(The Importance of the Movement)

यद्यपि परिपटीय आन्दोलन पोप की निरंकुशता का दमन करने और वैधानिक शासन की स्थापना करने में नकल न हो सका, तथापि यह पूर्ण रूप में निष्फल नहीं रहा। यह आन्दोलन निरंकुशवाद व संविधानवाद के मध्य ऐसा प्रयोग करने सिद्ध हुआ जिसने भविष्य में ऐसे विचारों को जन्म दिया जिनका निरंकुश राजा और जनता के मध्यवर्ती सम्बन्ध में नफा प्रयोग किया गया। सेबाइन के शब्दों में "चर्चों के विवाद में ही नवम् पहने निरंकुश एवं साम्यवादी सरकार के मध्य निर्णय होने वाले प्रश्न की रूपरेखा निर्धारित की, एवं उस विचार-धारा का प्रसार किया जो निरंकुशवाद के विरुद्ध प्रमुख शास्त्र बना। प्रभु के देव की अधिकार एवं समाज की प्रभुमत्ता—दीनी ही नौकित शासन को प्राप्त हुई।"¹

(3) आन्दोलन ने यूरोप में गुणारवादी आन्दोलन का मूलपात कर दिया। उसने स्पष्ट कर दिया कि कोई भी व्यक्ति समाज का हिस्सा किए बिना अपने पद पर नहीं रह सकता, चाहे वह राजसत्ता का अधिकारी हो या धर्म-मत्ता का। आन्दोलन ने जनता को सारी सत्ता का अन्तिम स्रोत माना और निरंकुश सत्ता के विरोध एवं निरंकुश शासन की पद्धति को बंध ठहराया। सन् 1688 ई. की ग्रेट-ब्रिटेन की गौरवपूर्ण अग्नि एवं 1789 ई. की फ्रेंच राज्य-क्रान्ति के बीच इस आन्दोलन में निहित थे। इस आन्दोलन ने यह भी बात दिया कि ईश्वर का प्रत्यक्ष रूप समाज में निहित है।

(3) परिपटीय आन्दोलन पोप को अपने अधीन नहीं कर सका किन्तु इसने प्रह प्रमाणित कर दिया कि चर्च पोप में ऊना है तथा चर्च का प्रशासन पोप के द्वारा न होकर सभा द्वारा होना चाहिए। इस आन्दोलन ने चर्च के लिए एक प्रतिनिधित्वपूर्ण शासन की मांग की। यद्यपि आन्दोलन के अन्त में पोप की विजय हुई किन्तु भविष्य के लिए पोप सामधान हो गए। वे समझ गए कि उन्हें अपनी शक्ति का प्रयोग इस तरह नहीं करना चाहिए जिसमें चर्च का अहित हो। आन्दोलन का एक दूरगामी परिणाम यह हुआ कि पोप की विधायिकी-मक्ति-मन-शान्ति समाप्त हो गई और उसका मुख्य कार्य शासन का प्रवर्धन करना मात्र रह गया।

(4) परिपटीय आन्दोलनो द्वारा धर्म के राष्ट्रीयकरण के लिए पृष्ठभूमि तैयार हुई जिसका प्रथम मूलपात इंग्लैंड में हुआ। प्रथम राष्ट्रीय चर्चों का विकास प्रारम्भ हुआ। इंग्लैंड, जर्मनी, स्विट्जरलैंड, हॉलैंड आदि में स्थापित होने वाले राष्ट्रीय चर्चों की स्थापना से राष्ट्रीयता की प्रवृत्ति पुष्ट हुई।

(5) आन्दोलन की विफलता ने धर्म-सुधार आन्दोलन के जन्म में सहयोग दिया। चर्चों की बुराईयों का संशोधन करने में इसके असफल रहने में ही धर्म-सुधार आन्दोलन ने बन पकड़ा और 16वीं शताब्दी में लूथर तथा कैल्विन का आविर्भाव हुआ।

(6) परिपटीय आन्दोलन ने राज्य सम्बन्धी अनेक समस्याओं को अपने आधुनिक रूप में उठाया। इसने यह विचार दिया कि कानून का तत्त्व सहमति है। इसने बतलाया कि "समस्त शक्ति एक धरोहर है, सरकारी शक्ति अपने उद्देश्य में सीमित है, एवं आवश्यकता परिवर्तन का सदैव एक उचित आधार है।" परिपटीय आन्दोलन ने गणतन्त्र अधिकारों की मान्यता पर बल दिया और इसी मान्यता पर लोक-कल्याण का सिद्धान्त निर्भर करता है। आन्दोलन में इस बात पर जोर दिया गया कि न्यायसत्ता अथवा राजसत्ता के कार्य किसी अपरिवर्तनीय दैवी सिद्धान्त पर आधारित नहीं हैं अपितु मानव कल्याण के लिए हैं और अनुभव और विवेक के आधार पर उनमें सुधार तथा परिवर्तन किए जा सकते हैं। इस प्रकार के विचारों ने लोक कल्याणकारी सिद्धान्त को बल मिला।

परिपटीय आन्दोलन के अन्त के साथ-साथ मध्यकाल का भी अन्त हुआ और इसके बाद दूसरा युग प्रारम्भ हुआ। यह आन्दोलन वास्तव में जितना धार्मिक आन्दोलन नहीं था उतना राजनीतिक

था। इस आन्दोलन में राजनीतिक हितों की टक्कर अधिक हुई, प्रायः सभी ने धर्म के नाम पर राजनीति का खेल खेला और उसी की अन्त में विजय हुई। चाहे यह राजनीति पोप की रही अथवा उसके विरोधी पक्ष की। 'धर्म पर राजनीति की विजय' को हम परिपटीय आन्दोलनों का एक महत्वपूर्ण परिणाम मान सकते हैं जिसमें मध्य युग के सम्पूर्ण चिन्तन और व्यवहार को नई दिशा में मोड़ दिया।

परिपटीय आन्दोलन के प्रमुख विचारक

(Main Thinkers of the Movement)

जॉन वाइक्लिफ (John Wycliff) (1320-1384)

इंग्लैण्ड में यार्कशायर जिले में उत्पन्न जॉन वाइक्लिफ (1320-1384) बचपन से ही धार्मिक प्रवृत्ति का था। अपनी योग्यता और अपने शास्त्रीय ज्ञान से उसने विरविद्यालय के अधिकारियों को प्रभावित किया और उसे प्राध्यापक नियुक्त कर दिया गया। धार्मिक अध्ययन के साथ-साथ, जॉन वाइक्लिफ का पोपतन्त्र से विश्वास उठता गया। उसने पोप का विरोध करना आरम्भ किया और फलस्वरूप 1382 में उसे धर्म-बहिष्कृत कर दिया गया। वाइक्लिफ की समस्त रचनाएँ आग में भोंक दी गईं। इस धक्के को वाइक्लिफ वर्दाशत न कर सका और 1384 में लकवे से उसकी मृत्यु हो गई। वाइक्लिफ के विचारों को 'वाइक्लिफ सोसाइटी' ने सकलित किया जिनमें ये रचनाएँ विशेष प्रसिद्ध हैं—

(1) डी डोमिनियो (De Dominio)

(2) डी सिविली डोमिनियो (De Civili Dominio)

(3) डी ऑफिसियो रेजिस (De Officio Regis)

वाइक्लिफ धार्मिक क्रान्ति का पोषक था। उसे परिपटीय आन्दोलन का मार्टिन लूथर और मार्टिन लूथर को सुधारवादी आन्दोलन का वाइक्लिफ कहा जा सकता है। वाइक्लिफ की चिन्तनधारा और सुधारवादी नेताओं की चिन्तनधारा में कोई मौलिक अन्तर नहीं था। दोनों में किसी ने भी वाइक्लिफ के विरुद्ध अपने अस्तित्व का दावा नहीं किया। जॉन वाइक्लिफ चाहता था कि चर्च में व्याप्त भ्रष्टाचार समाप्त हो और चर्च पोपतन्त्र के पड़न्यत्र से मुक्त हो। उसकी इच्छा थी कि लोग धर्म में आध्यात्मिक विश्वासों की ओर लौट आएँ तथा चर्च में प्रवेश कर गए तर्कहीन सिद्धान्तों का जनाना निकाल दिया जाए। उसने यह भी अनुभव किया कि एक नवीन समाज का निर्माण और एक नई व्यवस्था की स्थापना राष्ट्रीय सत्ता द्वारा ही सम्भव है। पोपतन्त्र और राज्य के बीच अपनी-अपनी शक्तियों की उत्पत्ति स्रोत आदि के बारे में सघर्ष अनावश्यक, असामयिक और, तर्कहीन है।

वाइक्लिफ ने राजनीतिक और आध्यात्मिक परिवर्तनों की सम्भव बनाने की दृष्टि से एक नए सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। राजनीतिक सिद्धान्त के क्षेत्र में उसने 'आधिपत्य के सिद्धान्त' का प्रतिपादन किया जिसमें उसने सामन्ती व्यवस्था के नमूने पर आधारित एक आदर्श राजनीतिक योजना प्रस्तावित की। उसने कहा कि आधिपत्य और सेवा मनुष्य को ईश्वर से जोड़ने वाली जंजीर के दो सिरे हैं। ईश्वर का आधिपत्य सर्वोपरि है जिसका प्रयोग उसके द्वारा स्वयं प्रत्यक्ष रूप से किया जाता है। वाइक्लिफ ने अपने सिद्धान्त में एक पुरोहित और साधारण व्यक्ति को ईश्वर की दृष्टि में एक जैसा स्थान प्रदान किया। उसने ईश्वर को चर्च और राज्य दोनों का सर्वोपरि और प्रत्यक्ष स्वामी बतलाते हुए कहा कि सभी प्रकार की सत्ताएँ ईश्वर से प्राप्त होती हैं। पोप और राजा दोनों का कर्त्तव्य है कि वे ईश्वर के प्रति समान रूप से श्रद्धा रखें। सामन्ती सिद्धान्त के अनुसार शक्ति एक चरोहर है और पोप तथा राजा दोनों को यह मानकर चलना चाहिए कि वे उसी ईश्वर के प्रति उत्तरदायी हैं। भूतल पर कोई सत्ता अन्तिम नहीं है क्योंकि सत्ताओं का स्रोत तो वह ईश्वर है।

इस विचार से कि चर्च और राज्य दोनों को सीधे ईश्वर ने सत्ता प्रदान की है, वाइक्लिफ ने पोप की सर्वोपरिता के सिद्धान्त का विरोध किया और कहा कि पोप तथा चर्च के अधिकारियों को

राजनीतिक सत्ता का प्रयोग करने का कोई अधिकार नहीं है। प्रत्येक सत्ता अपने क्षेत्र में स्वतन्त्र है और किसी को भी दूसरे के कार्यों में हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए। चर्च आध्यात्मिक प्रतिष्ठान है, अतः उसे बाह्य जगत् के कार्यों में भाग नहीं लेना चाहिए। वाइकिलफ के इस विचार ने इंग्लैण्ड तथा अन्य देशों में पोपतन्त्र के विरुद्ध राजसत्ता की शक्ति सबल बनाने में बड़ी सहायता दी। वाइकिलफ ने यह भी कहा कि राजसत्ता भी ईश्वरीय सत्ता का ही अंग है अतः यह पवित्र है और यदि लोग धर्मानुकूल आचरण करते हैं तो राजसत्ता सुख और शान्ति की स्थापना करने वाली है। मनुष्य पापी है और राज्य उसके लिए मुक्ति का मार्ग प्रशस्त करने वाला साधन है। जो ईश्वर में आस्था रखता है उसके लिए राजसत्ता कभी बाधक नहीं हो सकती और यदि बाधक होती है तो यह मानना चाहिए कि वह राज्य नहीं है इस स्थिति में उसे सही रूप में राज्य बनाने का प्रयत्न करना उपयुक्त है। प्रत्येक सत्ताधारी ईश्वर का प्रतिनिधि है, अतः सत्ता का प्रयोग मानव-कल्याण के लिए ही किया जा सकता है। वाइकिलफ ने जिस प्रकार पोप की निरकुशता का विरोध किया उसी प्रकार अत्याचारी राजसत्ता के विरुद्ध भी अपने विचार व्यक्त किए। उसने कहा कि किसी भी निरकुश अथवा स्वेच्छाचारी शासक या पदाधिकारियों को लोक-कल्याण के विरुद्ध राजसत्ता के प्रयोग का अधिकार नहीं है और यदि वह ऐसा करता है तो उसे निष्कासित करना धर्मानुकूल है। राज्य तथा व्यक्ति के बीच उच्च-नीच जैसी कोई बात नहीं और न ही राजा ईश्वर तथा व्यक्ति के बीच कोई मध्यस्थ है। राजा तो एक व्यवस्था का संचालक मात्र है और यदि प्रोप भी धार्मिक व्यवस्था का संचालक बने रहकर निरकुश आचरण न करे और लोगों पर अपनी इच्छा न लादे तो राजा की तरह उसे भी एक धर्म प्रशासक के रूप में माना जा सकता है पर ईश्वरीय इच्छा के प्रतिनिधि के रूप में पोप को मान्यता नहीं दी जा सकती। स्पष्ट है कि वाइकिलफ राजसत्ता और धर्मसत्ता किसी के भी निरकुश आचरण को सहन करने के पक्ष में नहीं था।

सम्पत्ति पर अपने विचार व्यक्त करते हुए वाइकिलफ ने कहा कि चर्च की सम्पत्ति सार्वजनिक सम्पत्ति है जिस पर पोप का निजी स्वामित्व नहीं माना जा सकता। चर्च की सम्पत्ति का उपयोग धार्मिक कार्यों के लिए ही नहीं बल्कि सार्वजनिक कल्याण के लिए भी किया जा सकता है। यदि राजा राजसत्ता का सही रूप में संचालन कर रहा है तो उसे सार्वजनिक कल्याण के लिए चर्च की सम्पत्ति का ठीक उमी प्रकार उपयोग करने का अधिकार है जिस प्रकार किसी अन्य सम्पत्ति का। जब चर्च की सम्पत्ति धार्मिक कार्यों के लिए है और धार्मिक कार्य स्वयं में जनकल्याणकारी कार्य है तो फिर इस बात से कोई अन्तर नहीं पड़ता कि उस सम्पत्ति का उपयोग राजा द्वारा किया जाता है या पोप द्वारा। चर्च भी पवित्र है और सत्ता भी पवित्र है तो फिर राजा द्वारा चर्च की सम्पत्ति के उपयोग से पोप को कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिए। राजसत्ता और धर्मसत्ता दोनों ही ईश्वरीय सत्ता के अंग हैं अतः सही रूप में इनका संचालन किए जाने पर दोनों में विरोध जैसी कोई बात नहीं उठती। वाइकिलफ ने यह भी कहा कि धार्मिक संस्थाओं के लिए यह उचित नहीं है कि अधिकाधिक सम्पत्ति का संग्रह किया जाए, क्योंकि सम्पत्ति तो अन्ततोगत्वा विलास और वैभव की प्रेरक है। चर्चों के लिए सम्पत्ति का संग्रह निषिद्ध होना चाहिए। सम्पत्ति के सम्बन्ध में वाइकिलफ ने जो विचार व्यक्त किए उनके फलस्वरूप उसे अधार्मिक कहा गया। पर इन विचारों का प्रभाव तब सुनिश्चित रूप से परिलक्षित हुआ जब इंग्लैण्ड में पार्लियामेण्ट ने राजा जॉन द्वारा पोप इन्फोसेन्ट तृतीय को दिए जाने वाले वार्षिक धन पर रोक लगा दी।

जॉन हस (John Huss)

वाइकिलफ के सिद्धान्तों को अपनाने वाले अथवा वाइकिलफ के आन्तिकारी सिद्ध जॉन हस (1373-1415) ने, जो 1402 में प्राग विश्वविद्यालय में रैक्टर के पद पर भी आमीन हुआ, पोप और चर्च के दुराचरण की कटु आलोचना की और फलस्वरूप 1411 में पोप जॉन तेईसवें द्वारा उसे

धर्मबहिष्कृत कर दिया गया। यही नहीं, 1414 में कॉन्स्टेन्स की धर्मसभा में चर्च के विरुद्ध भावण करने के अपराध में जॉन हंस को जीवित ही जलवा दिया।

जॉन हंस ने अपने ऊपर आने वाले संकटों की कोई परवाह न करते हुए 'पोप और धर्माधिकारियों के विरुद्ध आन्दोलन को आगे बढ़ाया और इस बात पर बल दिया कि चर्च के अस्तित्व के लिए सम्पत्ति आवश्यक नहीं है और यदि चर्च अपनी सम्पत्ति का दुरुपयोग करता है तो लौकिक शासक को चाहिए कि वह चर्च को सम्पत्ति से वंचित कर दे। वाइक्लिफ की भाँति जॉन हंस ने भी विश्वास व्यक्त किया कि एक सच्चे चर्च का निर्माण धर्मनिष्ठ लोगों से मिलकर होता है और पोप तथा अन्य अधिकारी वर्ग की कोई आवश्यकता नहीं है। जॉन हंस ने कहा कि पोप धार्मिक सत्ता का प्रधान नहीं हो सकता। धार्मिक और राजनीतिक सत्ताएँ ईश्वर प्रदत्त हैं जिनका उपयोग जन-कल्याण में किया जाना ही उचित है। चूँकि पोप जन-कल्याण के लिए नहीं अपितु निजी स्वार्थ के लिए चर्च पर शासन कर रहा है, अतः उसकी कोई उपयोगिता नहीं रही है और उसके स्थान पर सामान्य धर्म परिषद् की नियुक्ति होनी चाहिए। जॉन हंस ने यह मत व्यक्त किया कि राजसत्ता पोप के अधीन नहीं है और चर्च की सम्पत्ति के दुरुपयोग को रोकने के लिए राजसत्ता के लिए उस सम्पत्ति को अपने नियन्त्रण में लेना आवश्यक है। हंस ने कहा कि राजसत्ता का संचालन ऐसे व्यक्ति के हाथ में होना चाहिए जो लोक-कल्याण को अपना कर्तव्य समझकर चलता हो। धार्मिक क्षेत्र में हमने सात्विक जीवन को आत्मिक-उपलब्धि की पहली शर्त माना। उसने कहा कि धर्माधिकारियों को आत्मिक उपलब्धि के लिए प्रयास करना चाहिए तथा सम्पत्ति के संग्रह से विरक्त होना चाहिए क्योंकि सम्पत्ति तो विनाशिता की जननी है। हंस ने स्पष्ट रूप से कहा कि पोप दैवी सत्ता का प्रतीक नहीं है, उसकी नियुक्ति धर्माधिकारियों द्वारा होती है और धर्मसत्ता पोप में नहीं बल्कि पूरे ईसाई समाज में निहित है।

जॉन गर्सन (John Gerson)

जॉन गर्सन पेरिस विश्वविद्यालय का चांसलर और धर्मशास्त्र का विद्वान् था। मार्सीलियो के विचारों से प्रभावित होकर उसने चर्च में पोप की सर्वोच्च सत्ता का विरोध किया तथा चर्च की सामान्य परिषद् के सिद्धान्त को अहमियत दी।

गर्सन मार्सीलियो की अपेक्षा कम नवीनताप्रिय एवं प्रजातन्त्रीय और अधिक कुलीनतन्त्रवादी था। उसने यह विचार प्रकट किया कि एक सत्ता के रूप में चर्च पोप से उच्चतर था तथा पोप के धर्म-विमुख हो जाने पर चर्च उसे अपदस्थ कर सकता था। वह सामान्य परिषद् की सर्वोपरि सत्ता का इसलिए समर्थन करता था कि उसके विचार में केवल वही उस समय चर्च में उत्पन्न हुई फूट को दूर कर सकती थी। यह आवश्यकता और उपयोगिता के सिद्धान्त के आधार पर सार्वजनिक कल्याण के लिए पोप और राजा का प्रतिरोध करना व्यक्त्येचित समझता था।

जॉन गर्सन ने पोप की सर्वोच्च शक्ति का खण्डन करते हुए भी मार्सीलियो के इस सिद्धान्त में अविश्वास प्रकट किया कि चर्च की प्रभुता चर्च में विश्वास रखने वाले समस्त व्यक्तियों में केन्द्रित है। उसने मार्सीलियो की भाँति चर्च में सब ईसाईयों को शामिल नहीं किया। वह ईसाईयों के शिरोन्मुखी सेंटान में विश्वास रखता था, जिसका प्रशासकीय प्रधान पोप माना जाता था और उसकी अन्तिम शक्ति सामान्य परिषद् में निहित थी। इस तरह वह चर्च के लिए सीमित राजतन्त्रीय व्यवस्था का पक्षपाती था। उसका विश्वास था कि चर्च और राज्य दोनों के लिए सर्वोच्च व्यवस्था वह होगी जिसमें राजतन्त्रीय और लोकतन्त्रीय तत्वों का समावेश हो।

जॉन गर्सन पोप को एक धर्माधिकारी मानते हुए उसके अधिकार क्षेत्र को परिषद् द्वारा निर्मित कानूनों से सीमित करना चाहता था। उसकी मान्यता थी कि पोप कानूनों से किस प्रकार का परिवर्तन, सशोधन अथवा परिवर्द्धन कर सकता था। पोप की शक्ति को परिषद् के अन्तर्गत सीमित

करते हैं। भी हमने "य मन्त्रा मे सारता मे काम किया। उन चर्च की सर्वोत्तम शक्ति परिपटी की भी थी। ही पोप की परम्परागत शक्ति पर कोई विशेष आघात भी नहीं पहुँचाया। पोप "युनैस् मानन का मु य धर्मिकारी बना रहा और मन्त्रधर्म नियमों में विज्ञान विवेकात्मक शक्तियों भी उसके हाथ में बनी रही।

गर्नन के अनुसार राज्य के तित में सम्राट की शक्तिका भी विरोध किया जा सकता था। उनका यह भी मान था कि लौकिक शासन किसी भी समय चर्च की सामान्य परिपटी को बुला सकता था जो पोप के धर्म में निर्णय दे सकती थी और प्राकृतिक व श्रमिक नियमों के भग करने पर उसे पदच्युत कर सकती थी। वह पोप और सम्राट के अधिकारों को निश्चित सीमाओं के भीतर रखना चाहता था और साथ ही जनता की स्वतन्त्रता को भी बनाए रखना चाहता था। (1414-1419)

जॉन गर्नन का, परिपटीय ग्रान्दोलन के प्रमुख नेता के रूप में, कॉन्स्टन्स की परिपटी पर दृष्टा प्रभाव था। इन परिपटी की साक्ष्यियों में प्रतिपादित गर्नन के विचारों ने समस्त यूरोप में सांविधानिक-सरकार के सिद्धान्त-प्रकार किया और परवर्ती सुधारकों के लिए मार्ग तैयार किया। (4)

निकोलस ऑफ क्यूसा (Nicholas of Cusa)

निकोलस का जन्म 1400 ई के लगभग जर्मनी में क्यूसा नामक स्थान पर हुआ था। वह परिपटीय ग्रान्दोलन का एक बहुत ही प्रमुख नेता था। वेसिल की परिपटी पर, जिसकी बैठकें 1431 से 1448 तक चलती रहीं, निकोलस की जनतन्त्रीय भावनाओं का विशेष प्रभाव पड़ा था। वह पहले यूरोप के विभिन्न देशों में पोप के सन्देशवाहक के रूप में कार्य कर चुका था, किन्तु उसके ईसाई सभ के सुधारक के रूप में सार्वजनिक जीवन का वास्तविक प्रारम्भ वेसिल की परिपटी से हुआ और वह आश्चर्य की बात है कि परिपटी के समाप्त होते-होते वह पुन पोप का समर्थक बन गया। इस महानु विचारक की मृत्यु 1464 ई में हुई।

निकोलस ने अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ 'De Concordantia Catholica' में वेसिल की परिपटी के लिए गर्सन से भी अधिक क्रान्तिकारी एवं मौलिक विचार प्रस्तुत किए। निकोलस के दो सिद्धान्त प्रमुख रूप से उल्लेखनीय हैं—पहला सामञ्जस्य या एकता (Concordantia) का एक दूसरा जन्म की सहमति को दानून एवं शासन का आधार मानने का—उसके पहले सिद्धान्त के अनुसार विश्व की आध्यात्मिक एवं भौतिक सभी वस्तुओं में एकता और सामञ्जस्य मिलता है—वह विभिन्नता के बीच भी एकता की खोज करता है। वह एक ऐसी कड़ी के खोजने का प्रयत्न करता है जो लौकिक एवं आध्यात्मिक दोनों शक्तियों को एक साथ मिला दे। निकोलस राज्य और चर्च के मध्य पूर्ण सहयोग इसलिए चाहता था क्योंकि समस्त मानवीय कार्य और व्यापार इन दो सस्थाओं में ही व्यवस्थित हैं और इन दोनों के सभी अंग एवं तत्त्व एक समान हैं। उसका विचार था कि जब चर्च के शासन का केन्द्रीय अंग परिपटी थी तो राजनीतिक सगटन भी परिपटी का केन्द्रीय स्थान होना चाहिए। निकोलस ने परिपटी की सत्ता को पोप से उच्चतर माना और उसने कहा कि पोप परिपटी के एजेन्ट के समान है। वह परिपटी के अधीन ही अपनी शक्तियों और अधिकारों का उपयोग कर सकता है। परिपटी उचित कारण होने पर पोप को अपदस्थ कर सकती है। निकोलस ने पोप की शक्ति को प्रशासनिक मानने के साथ ही उसे ईसा और सन्त पीटर से मिलती हुई वतलाया। उसका मत था कि पोप चर्च की एकता का प्रतिनिधित्व करता है, किन्तु परिपटी उसका अधिक अच्छी तरह प्रतिनिधित्व करती है, क्योंकि ईसा चर्च के सस्थापक हैं और उनका प्रतीक चर्च की परिपटी है। पोप को अपने मौलिक ईसा की समस्त शक्तियाँ प्राप्त नहीं हैं। वह एक मनुष्य है जिसमें दुर्बलाएँ हो सकती हैं अतः परिपटी के निर्माण के लिए पोप की स्वीकृति

आवश्यक होने पर भी परिषद् पोप से ऊँची है। पोप चर्च का एक मध्य है और उसकी विधिक अधीन है। पोप का निर्वाचन चर्च के प्रति उसकी उपयोगिता प्रदर्शित करता है किन्तु कर्तव्य-धर्म में उसके (पोप के) असफल हो जाने पर धर्मविनम्रता उसकी आज्ञापालन के लिए बाध्य नहीं है। नेवाइन ने निकोलस के इन विचारों पर टिप्पणी करने हुए लिखा है कि "इन परस्पर विरोधी विचारों को दिखाने का यह उद्देश्य नहीं है कि निकोलस भ्रमित था। इसका उद्देश्य सिर्फ यही है कि उस समय सत्ता सिद्धान्त को एक उच्च सत्ता द्वारा प्रदत्त धर्मियों का सिद्धान्त नहीं समझना चाहिए। उसका मुख्य आशय यह है कि चर्च एक ईसाई है और वही सर्वोच्च सत्ता निर्भर है। लेकिन न तो पोपजी और न परिषद् ही इस निर्भरता के एकमात्र प्रवक्ता हैं। निकोलस का दोनों पर ही अविश्वास था। उनकी सुधार में अवश्य आस्था थी। उसका विचार था कि यदि चर्च के अधिपतियों का चर्च के विभिन्न अंगों के नाव ध्वज मन्त्रस्थ स्थापित किया जाए तो चर्च में आवश्यक सुधार हो सकता है किन्तु यह तो सहयोग की समस्या थी, वैधानिक अधीनता की नहीं।" 1

निकोलस जनता की सहमति को कानून और शासन का आधार मानता था। उसने कहा कि समाज की स्वीकृति विधि का आवश्यक अंग है। यही स्वीकृति प्रथा और रीति द्वारा प्रकट होती है। चर्च की प्रारम्भिक परिषदों की घोषणाएँ इसलिए बनवती थी कि उन्हें परिषदों में विद्यमान सभी व्यक्तियों की सहमति प्राप्त हुई थी। परिषद् सम्पूर्ण निजाम की प्रतिनिधि थी अतः वह किसी व्यक्ति की अपेक्षा अधिक अधिकार के साथ बात कर सकती थी। सम्पूर्ण चर्च की सहमति को किसी व्यक्ति की अपेक्षा ज्यादा अच्छी तरह प्रकट करती थी और इसी में उसकी उच्चता निहित थी। पोप की धर्माज्ञप्तियाँ अनेक बार इसी कारण अनप्लू हुई कि उन्हें स्वीकार नहीं किया गया। वास्तव में प्रत्येक कानून अथवा आज्ञा की वैधता इन बातों पर निर्भर है कि वह जीवन पर लागू होता है, उन सबकी सहमति या स्वीकृति उसे प्राप्त हो। निकोलस के इन विचारों का सार यह है कि सम्पूर्ण शासन सहमति पर आधारित है। शासन का माध्यम-शासित की राजमन्दी है। निकोलस के ही शब्दों में—

प्रकृति की दृष्टि में सभी व्यक्ति स्वतन्त्र हैं। यदि किसी सत्ता द्वारा प्रजाजन बुराई करने से रोके जाते हैं और उन्हें भय दिखलाया जाता है कि वे अच्छाई नहीं करेंगे तो उनकी स्वतन्त्रता सीमित की जाएगी, तो यह सत्ता संमरसत्ता और प्रजाजनो की स्वीकृति से प्राप्त होती है। यह सत्ता 'चाहे' तो लिखित विधि के रूप में और चाहे सजीव विधि के रूप में हो सकती है। यदि यह सजीव विधि के रूप में हो, तो इसका अधिष्ठान सामक होता है। यदि प्रकृति की दृष्टि में सब व्यक्ति समान रूप से शक्तिशाली और समान रूप में स्वतन्त्र हैं, शासक में भी बराबर शक्ति है, तो एक व्यक्ति की दूसरे व्यक्तियों के ऊपर सत्ता दूसरे व्यक्तियों की स्वीकृति होने पर ही स्थापित हो सकती है।

निकोलस का विश्वास था कि चर्च का नैतिक सुधार पोप की अपेक्षा स्थानीय परिषदों द्वारा अधिक क्षमता और सफलता के साथ सम्पन्न हो सकता है। अतः वह चर्च की शक्ति के विकेंद्रीकरण का समर्थन करते हुए पोप की शक्ति को राष्ट्रीय सीमाओं के आधार पर विभिन्न प्रान्तीय परिषदों में बाँट देना चाहता था। उसका विचार था कि राजाओं को चर्च-सुधार के लिए राष्ट्रीय परिषदें बुलानी चाहिए तथा पादरियों एवं साधारण जनता के प्रतिनिधियों से सुधारों के विषय में परामर्श करना चाहिए। किन्तु वह यह नहीं चाहता था कि लौकिक शासक धार्मिक मामलों में हस्तक्षेप करें। यह चर्च के समान ही साम्राज्य में भी प्रतिनिधि शासन और विकेंद्रीकरण के सिद्धान्त को लागू करने के पक्ष में था। उसने साम्राज्य को 12 क्षेत्रों में विभक्त करने का प्रस्ताव रखा जिससे न्याय का प्रशासन उचित

रूप से ही सके। उसका कहना था कि सम्राट को एक स्थाई परिषद् के परामर्श से कार्य करना चाहिए। उसने सम्राट का यह कर्तव्य बतलाया कि वह पूर्वी एवं आन्तरिक शत्रुओं से ईसाई धर्म की रक्षा करे।

निकोलस द्वारा प्रतिपादित लोगो की समानता, स्वतन्त्रता, सामान्य सहमति, जनता की प्रभुसत्ता, प्रतिनिधि परिषदों द्वारा शासन, राष्ट्रीय आधार पर सत्ता के विकेंद्रीकरण आदि सिद्धान्तों में बहुत कुछ नवीनता थी। इन विचारों में हमें उसकी राजनीतिक अन्तर्दृष्टि, चतुरता और बुद्धिमत्ता के दर्शन होते हैं। रोमन विधिशास्त्रियों ने जनता की प्रभुसत्ता को नैतिकता और व्यक्तिगत कानून के क्षेत्र तक ही सीमित रखा था, जबकि निकोलस ने इसे सार्वजनिक कानून और राजनीतिक क्षेत्र में भी लागू किया। किन्तु उसके ये विचार अपनी पीढ़ी से बहुत आगे के थे। इसलिए उसके युग में उन्हें क्रियात्मक रूप नहीं दिया जा सका। जब वेसिल की परिषद् में उग्र विवादों और झगड़ों के कारण उसे अपने विचारों को व्यावहारिक रूप देना असम्भव प्रतीत हुआ तो वह निराश होकर पुनः पोप से आ मिले। उसे कार्डिनल बना दिया गया और वह जर्मनी में पोप की प्रभुसत्ता का समर्थक हो गया।

पाश्चात्य इतिहास में कुछ विशेष घटनाचक्र और आन्दोलन ऐसे हैं जो उसके प्राचीन युग, मध्य युग और आधुनिक युग को एक-दूसरे से पृथक् करते हैं। प्रायः 15वीं शताब्दी के साथ यूरोप के मध्य युग का अन्त और 16वीं शताब्दी से नवीन, अर्थात् आधुनिक युग का सूनपात समझा जाता है। इस युग के पहले और इस काल में अनेक ऐसी महत्त्वपूर्ण घटनाएँ घटित हुईं जिन्हें नवीन युग की प्रगति का सन्देशवाहक माना जाता है। इसमें से कुछ प्रमुख हैं—पुनर्जागरण, भौतिक अनुसन्धान, धर्म-सुधार आन्दोलन, औद्योगिक क्रान्ति, आदि। यहाँ हमारा मन्तव्य पुनर्जागरण को समझाना है।

पुनर्जागरण : अर्थ एवं परिभाषा (Meaning & Definition of Renaissance)

जेम्स एडगर स्केन ने लिखा है, "पुनर्जागरण से ऐसे सामूहिक शब्द का बोध होता है जिसमें मध्यकाल की समाप्ति और आधुनिक काल के प्रारम्भ तक के बौद्धिक परिवर्तन का समावेश हो।" साहित्यिक दृष्टि से पुनर्जागरण का अर्थ है 'नूतन जन्म' किन्तु व्यावहारिक दृष्टि से यह वह आन्दोलन था जिसने यूरोप के जीवन और उसकी विचारधारा में महान् परिवर्तन ला दिए पर यह कोई राजनीतिक अथवा धार्मिक आन्दोलन नहीं था। यह तो मानव मस्तिष्क की एक अनोखी जिज्ञासापूर्ण स्थिति थी जिसके फलस्वरूप मध्यकालीन अन्धविश्वासपूर्ण विचारों के प्रति अश्रद्धा उत्पन्न हुई और अधिकांशतः उन सभी बातों का बीजारोपण हुआ जिनकी झलक हमें आधुनिक युग में दिखलाई पड़ती है।

सामूहिक रूप से इतिहासकारों ने पुनर्जागरण का अर्थ बौद्धिक आन्दोलन से लगाया है। टॉमस जॉनसन के अनुसार पुनर्जागरण शब्द का अर्थ इटली के उन सांस्कृतिक परिवर्तनों से है, जो चौदहवीं शताब्दी में आरम्भ होकर 1600 ई. तक सम्पूर्ण यूरोप में फैल गए। सीमोण्ड के अनुसार पुनर्जागरण एक ऐसा आन्दोलन था जिसके फलस्वरूप पश्चिम के राष्ट्र मध्ययुग से निकल कर वर्तमान युग के विचार तथा जीवन की पद्धतियों को ग्रहण करने लगे। वैनलून के शब्दी में पुनर्जागरण राजनीतिक अथवा धार्मिक आन्दोलन न होकर मानव की एक विशिष्ट स्थिति को उजागर करता था। मिचलेंट ने इसे मनुष्य तथा ससार का प्रकटीकरण कहा है। वस्तुतः यह सोलहवीं शताब्दी के धार्मिक आन्दोलन की तरह बौद्धिक आन्दोलन था जिसका यूरोप के धार्मिक, राजनीतिक और सामाजिक विकास से सम्बन्ध था।

पुनर्जागरण कोई ऐसी सीमा नहीं थी जिनमें मायकाल और आधुनिक ज्ञान का विभाजन कर दिया हो। पुनर्जागरण तो स्वयं किसी एक व्यक्ति, एक स्थान अथवा एक विचारधारा के कारण भी नहीं छाई। यह तो मानव में उठा सक्रिय महत्त्वपूर्ण गतिविधि और बौद्धिक परिवर्तनों का सामूहिक नतीजा है जो चौदहवीं शताब्दी में आरम्भ होकर 1600 ई. तक प्रायः सारे यूरोप में व्याप्त हो गई। उन शताब्दियों में धीरे-धीरे वे सभी बातें, जिनका सम्बन्ध मध्यकाल से था, मिटती चली गईं तथा वे सभी बातें जो आधुनिक ज्ञान में सम्बद्ध थी, प्रचुरित और विकसित होती गईं। महान् बौद्धिक जागृति ने लोगों में आलोचनात्मक और प्रयोगात्मक प्रवृत्ति पैदा की। लोग प्रचलित विश्वासों और प्रथाओं को तर्कों की कमीड़ी पर चढ़ने लगे। जीवन के बारे में लोगों के दृष्टिकोण में परिवर्तन आया और उनमें नया माहौल पैदा हो गया कि वे सारा ज्ञान मनुष्यों की चुनौती देने लगे। उन शताब्दियों में सामन्तवाद का प्रभाव भीमा पड़ कर समाप्त हो गया। यूरोप यंत्र की प्रतिष्ठा घटने-घटते लपट हो गई। सच-व्यवस्था निष्ठा-निष्ठा हो गयी, धर्म का प्रभाव क्षीण हो गया और जिज्ञासा, गोज, आविष्कार, आलोचना नया मन्त्रादेशन की प्रवृत्ति जाग्रत हुई। ये सभी परिवर्तन धीरे-धीरे हुए और उन सबका परिणाम यह हुआ कि इतिहास के एक युग का अन्त होकर दूसरे का सूर्योदय हुआ। पन्द्रहवीं तथा सोलहवीं शताब्दी में प्रचलित पुनर्जागरण ज्ञान के योगदान यूरोपीय रचनात्मक शक्ति अनेक दिशाओं में उमड़ पड़ी और मनुष्यता तथा मनुष्यता के विभिन्न क्षेत्रों में आजादी का आरम्भ हुआ।

पुनर्जागरण की पृष्ठभूमि (Background of Renaissance)

जैसा कि प्रो बच ने कहा है कि पुनर्जागरण का आरम्भ यूरोपीय इतिहास की कोई आकस्मिक घटना नहीं थी, बल्कि इसके कई पूर्वचिन्त पहलू थे। चौदहवीं शताब्दी से पहले भी समय-समय पर वैयक्तिक अथवा सामूहिक मानसिक उद्वेग, चिन्तन और मनन के उदाहरण मिलते हैं। ऐसे प्रत्येक अवसर पर नवीन चिन्तन का प्राचीनता में कुछ न कुछ सम्बन्ध अवश्य रहता था। पुनर्जागरण से पूर्व इस तरह का अत्यन्त महत्त्वपूर्ण बौद्धिक आन्दोलन कैरोलिंगियन सम्राट चार्ल्स से सम्बद्ध था। कैरोलिंगियन पुनर्जागरण में भी ग्रीक-रोमन सभ्यता के तत्त्व और प्रभाव निहित थे। परन्तु यह आन्दोलन समयपूर्व था। चार्ल्स की मृत्यु के बाद यूरोप में पुनः अज्ञान का अन्वकार फैल गया, यद्यपि कैरोलिंगियन पुनर्जागरण की धूमिल किरणें कुछ समय के लिए यूरोपीय ज्ञान-क्षितिज को लोहित बनाए रखी। दूसरा उदाहरण अलविजेनसियन आन्दोलन का दिया जा सकता है। बारहवीं तथा तेरहवीं शताब्दी का यह आन्दोलन धार्मिक में भी अधिक बौद्धिक, सामाजिक और साहित्यिक विकास का उदाहरण था। वृद्ध सम्भव था कि यही में पुनर्जागरण का वास्तविक शुभारम्भ हो जाता, किन्तु आत्म-निर्भर, धर्मनिरपेक्ष और आधुनिकता से युक्त इस आन्दोलन से पादरी वर्ग सशक्त हो उठा और उसे क्रूरतापूर्वक दबा दिया गया। तीसरा पुनर्जागरणपूर्व आन्दोलन सम्राट फ्रेडरिक द्वितीय (1212-50) में सम्बद्ध था। फ्रेडरिक धार्मिक सकीणता का विरोधी और मानसिक स्वतन्त्रता तथा आत्म-निर्भरता का, जो पुनर्जागरण के प्रमुख लक्षण थे, समर्थक था। एक शब्द में, वह आधुनिक व्यक्ति था। वह अपने समय से कई शताब्दी आगे था। इसका कारण था कि उस पर पूर्व और पाश्चात्य धार्मिक एवं सामाजिक व्यवस्थाओं तथा ग्रीक-रोमन प्राचीनता का समान रूप से प्रभाव था। उसने अरस्तू तथा अमरोग के कई ग्रन्थों का लेटिन में अनुवाद कराया, नेपल्स विश्वविद्यालय की स्थापना की और पालेरमो स्थित अपने दरबार में उत्पीडित अलविजेनसियन विद्वानों को आश्रय प्रदान किया। इस तरह उसके संरक्षण में मिस्री-मे-उस-बौद्धिक-एवं साहित्यिक वातावरण का सृजन हुआ जिसका पुनर्जागरण के युग में अनेक इटालियन शासकों ने अनुसरण किया। वस्तुतः ग्रीक-रोमन तथा अरब संस्कृति के जिस आलोक में तेरहवीं शताब्दी का यूरोप आलोकित हुआ, उसमें कई तत्त्व फ्रेडरिक द्वितीय की ही देन थे। फ्रेडरिक द्वितीय की ही तरह दाँते ने भी पुनर्जागरण युग का पूर्वाभास दिया

था। दाँते अलिघियेरी का 1365 में फ्लोरेस में जन्म हुआ था। सन् 1302 ई. में वहाँ से निर्वासन के बाद 1321 में रेनैना में उसकी मृत्यु हुई। उसकी 'डिवाइन कॉमेडी' को 'मध्ययुगीनता का महाकाव्य' कहा गया है। यह मध्ययुगीन जीवन और विचारधारा का मूर्त रूप है। दाँते का धर्मशास्त्र मध्यकालीन चर्च का धर्मशास्त्र है, उसका दर्शन नैयायिकों का दर्शन है और उसका विज्ञान समसामयिक है। अपने युग के अन्य लोगों की तरह वह पोपतन्त्र तथा साम्राज्य के दैवी उद्गम में विश्वास करता है। नक्षत्र उसे प्रभावित करते हैं और धर्मद्वंद्वों से उसे चिढ़ और भय है। अपने इन मध्यकालीन लक्षणों के बावजूद वह आने वाले नवयुग का मसीहा तथा पुनर्जागरण का अग्रदूत था। ग्रीकों रोमन प्राचीनता में उसकी रुचि थी। वर्जिल उसका आदर्श था, प्राचीन ईसाई और हिब्रू साहित्य प्रेरणा का प्रमुख स्रोत था। अपनी आत्म-निर्भरता, तार्किक प्रवृत्ति और अत्यधिक व्यक्तिकता के कारण, वह मध्यकालीन से भी अधिक अर्वाचीन जान पड़ता है।¹

पुनर्जागरण के कारण (Causes of Renaissance)

उपयुक्त पृष्ठभूमि के अतिरिक्त पुनर्जागरण का आरम्भ अन्य कारणों और परिस्थितियों से भी हुआ—

1. सामन्तवाद—मध्यकालीन पुनर्जागरण का प्रथम और प्रत्यक्ष कारण सामन्तवाद में निहित था। अपने उदय के कुछ समय बाद सामन्तवाद यूरोपीय जीवन की एक प्रमुख विधा के रूप में प्रतिष्ठापित हो गया। सामन्तवाद का आर्थिक आधार मेनार के किसान और खेतों में काम करने वाले कर्मियों थे। अतः मध्यकालीन संस्कृति, जिसकी अभिव्यक्ति पुनर्जागरण के रूप में हुई, कर्मियों के श्रम और कृषि पर आधारित थी।

2. चर्च—पुनर्जागरण का दूसरा आधार चर्च था। अतः इसका स्वरूप किसी हद तक धार्मिक था। 'ईसाईयत' का यूरोपीय संस्कृति पर पूर्ण प्रभाव था। ग्रेगरी महान् से दाँते तक की यूरोपीय संस्कृति ईसाईयत से ओत-प्रोत थी। ग्रेगरी महान् के समय से ही पोपतन्त्र प्रशिक्षित विद्वानों और वकीलों की आवश्यकता को अनुभव करने लगा था। अतः यूरोप के प्रत्येक भाग से विद्वान पादरियों को रोम आने के लिए प्रोत्साहित किया जाता था। पद-प्रतिष्ठापन के सुघर्ष को लेकर चर्चों के पक्ष को मजबूत करने की दृष्टि से यथेष्ट साहित्य की सृष्टि हुई। इटली में मोटे कैसिनो धार्मिक साहित्य के प्रमुख अध्ययन केन्द्र के रूप में विकसित हुआ। रिहम्स का जेरवर्ट, जो बाद में सिलवेस्टर द्वितीय के नाम से पोप हुआ, यूरोप में अरबी विज्ञान के प्रसार के पहले, यूरोपीय वैज्ञानिक ज्ञान का मूर्त रूप था। ग्यारहवीं शताब्दी के प्रथम चतुर्थांश में उसका शिष्य फुलवर्ट लैंटिन साहित्य का पारायण कर नवीन ज्ञान विकीर्ण करता रहा। दूर स्थित उसका शिष्य बेरगर मध्यकालीन विद्वानों में सम्भवतः पहला व्यक्ति था जिसने चर्च के सिद्धान्तों तथा मतों को तर्कों की कसौटी पर कसाकर ही स्वीकार करने को कहा। इसका मतलब यह नहीं कि वह धर्मशास्त्र के सिद्धान्तों के खिलाफ था। अन्य नैयायिकों की तरह वह भी केवल यही सिद्ध करना चाहता था कि ईश्वरीय सत्य और तार्किक सत्य में कोई मौलिक अन्तर ही नहीं हो सकता है, क्योंकि सत्य अविभाज्य है। एनसेलम ईसाई धर्म के सिद्धांतों को तर्कों द्वारा सिद्ध करने में पूर्ण विश्वास करता था। उसने केवल तर्कों के आधारों पर ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने का प्रयास किया। तब तक के उपलब्ध अस्तु के कतिपय ग्रन्थों पर आधारित आरम्भिक नैयायिक आन्दोलन का चरमोत्कर्ष पियर अवेलांडे (1079-1142) में देखने को मिलता है। उसके शिष्यों में ब्रसिया का आर्नोल्ड, पीटर लोम्बाई और पोप अलेक्जेंडर तृतीय जैसे महत्वपूर्ण लोग शामिल थे। हेल्वाइस के साथ उसकी प्रेमलीला उसके पतन का कारण बनी, परन्तु धार्मिक

सिद्धान्तों के बौद्धिक एवं दार्शनिक विश्लेषण में वह, लगभग बेजोड़ था। परस्पर विरोधी मतों को तर्क द्वारा सुलझाना उसकी विशेषता थी। अवेलार्ड के जीवनकाल में ही पश्चिमी विद्वानों का अरबी भाषा में सचित दर्शन, गणित और विज्ञान के अक्षय ज्ञान-भण्डार से परिचय हो रहा था। अब वे यूनान, बैजन्तियम और इस्लाम के सचित ज्ञान-कोष का उपयोग करने लगे थे। इस प्रकार यूरोप में ज्ञानार्जन की प्रक्रिया को एक नवीन और गतिशील दिशा प्राप्त हुई। ऑक्सफोर्ड, पेरिस और बोलोना में विश्वविद्यालयों की स्थापना हुई और एक आन्दोलन चल पड़ा जिसे स्कॉलेस्टिसिज्म अर्थात् 'पण्डित-पथ' कहा गया है। इससे विद्याध्ययन एवं वाद-विवाद को अत्यधिक प्रोत्साहन मिला। लगभग तेरहवीं शताब्दी तक इस विचार पद्धति की सर्वांगीण उन्नति हुई। अब तक प्रायः अरस्तू के दार्शनिक सिद्धान्तों की ही प्रधानता थी, किन्तु तेरहवीं शताब्दी के प्रसिद्ध दार्शनिक एवं विचारक राजर बेकन ने इसका तीव्र विरोध किया। यह ऑक्सफोर्ड का बड़ा नैयायिक था। उसने अपने युग को अज्ञानता का युग कहा। उसका कहना था कि यूरोपीय विद्वान् अरस्तू के भट्टे लेटिन अनुवादों द्वारा अज्ञानता को प्रोत्साहन दे रहे थे, उसके आगे वे कुछ देख ही नहीं रहे थे। लगभग इसी समय एक नए सिद्धान्त का प्रतिपादन किया जो मानवतावाद के नाम से विख्यात हुआ। इसके प्रवर्तकों में फ्रांसिस्को, पेत्राक, वोकेस्सियो, एरासमस, टॉमस मूर तथा रेवेन आदि विद्वानों के नाम विशेष उल्लेखनीय हैं। इन विद्वानों की लेखनी के प्रभाव से जनसाधारण में एक नई चेतना का प्रसार हुआ। लोग अब लौकिक जीवन के मापदण्ड से सब कुछ तोलने लगे तथा सांसारिक जीवन की सार्थकता से परिचित हुए। अतः धर्मशास्त्र चर्च तथा पादरियो इत्यादि में लोगों की श्रद्धा कम होने लगी। विश्वास की अपेक्षा लोग अब तर्क एवं युक्ति से अधिक काम लेने लगे। इस तरह पुनर्जागरण की बौद्धिक पृष्ठभूमि की सृष्टि हुई।

3 प्राचीन साहित्य का अध्ययन—लगभग 13वीं सदी से ही प्राचीन साहित्य के अध्ययन के प्रति लोगों में रुचि जाग्रत हो गई। यूनान और रोम की प्राचीन संस्कृति को सम्मान की दृष्टि से देखा जाने लगा। यूनानी भाषा के पुनः अध्ययन से लोगों को—विशेषकर बौद्धिक वर्ग को—एक नई संस्कृति, नए विचार और जीवन की नई पद्धति का ज्ञान हुआ। उनके हृदय में जिज्ञासा प्रवृत्ति विकसित हुई, स्वतन्त्र दृष्टिकोण पनपने लगा, अस्तिष्क में उद्विग्नता का संचार हुआ और वे चर्च तथा सत्ता की आज्ञाओं को तर्कों की तराजू पर तोलने लगे। प्राचीन साहित्य के अनुशीलन ने 'अस्तिष्क' के महत्त्व में वृद्धि की।

4 धर्म-युद्ध—पुनर्जागरण का एक प्रमुख कारण वे धर्म-युद्ध थे जो यूरोप के ईसाईयों और मध्य एशिया के तुर्कों के बीच, ईसाईयों के तीर्थस्थान जेरुसलम आदि के अधिकार के लिए लड़े गए। इन युद्धों में सभी प्रकार के लोग विभिन्न प्रेरणावश शामिल हुए। यद्यपि इस्लाम के विजय-अभियान को नहीं रोका जा सका, तथापि ईसाईयों को इन युद्धों के फलस्वरूप कई नवीन बातों का पता चला। इन युद्धों ने यूरोप के हजारों व्यक्तियों को नए विचारों और अजनबी लोगों के सम्पर्क में ला दिया, और वे जब अपने देशों को वापस चले गए तो उन्होंने अपने अनुभव की चर्चा की। इसके फलस्वरूप यूरोप के निवासियों में नया दृष्टिकोण उत्पन्न हुआ, उनका सुप्त शौर्य जाग उठा और उन्होंने प्रगति की तरफ कदम बढ़ाने का फैसला कर लिया।

5 व्यापारिक यात्राएँ और विदेशों से सम्पर्क—धर्म-युद्धों से यूरोपीय व्यापार को बड़ा नुकसान पहुँचा क्योंकि इससे मुस्लिम व्यापारियों का माल आना बन्द हो गया। अतः यूरोपियों ने भूमध्यसागर की लहरों को चीर कर, व्यापार की खोज में दूर-दूर के देशों की यात्रा शुरू की। वेनिम और मिलन, लूका और फ्लोरेंस व्यापार के महत्त्वपूर्ण केन्द्र बन गए। बाहर की दुनियाँ से सम्पर्क होने से यूरोप के लोगों में एक नए दृष्टिकोण का संचार हुआ और उन्होंने पूर्व की प्रगतिशील सभ्यता में बहुत कुछ सीखा। उनके बौद्धिक जीवन पर धर्म का नियन्त्रण कुछ ढीला हुआ, पुराने विचारों की जड़ों टूटने लगी और राजनीतिक तथा सामाजिक चेतना का उदय हुआ।

6. साहित्यकारों और विद्वानों का योग—अनेक साहित्यकारों और विद्वानों ने अपनी प्रखर लेखनी से नव-जागरण का प्रसार किया। उदाहरणार्थ, तेरहवीं शताब्दी में ब्रिटेन के बेकन नामक विचारक ने तर्क और प्रयोग पर बहुत बल देते हुए विज्ञान की उन्नति में अपना विश्वास प्रकट किया। उसके ज्ञान से जगमगाते लेखों का प्रभाव लोगों के विचारों में परिवर्तन लाता गया। इस्लामी आक्रमणों के फलस्वरूप यूनानी विद्वान् पश्चिम में आकर बसने लगे। उनके द्वारा गौरवपूर्ण प्राचीन यूनान के सिद्धान्तों का प्रचार हुआ।

7. छापेखाने का आविष्कार—पुनर्जागरण के विकास में छापेखाने के आविष्कार ने भारी योग दिया। साहित्य प्रकाशन न केवल सस्ता हो गया बल्कि पुस्तकें भारी सख्या में छपने लगीं और मवसाधारण को मुलभ हो गई। अब शिक्षा केवल धर्माधिकारियों तक ही सीमित नहीं रही, अपितु जन-साधारण ने धर्म के महत्त्व को समझा और उनकी बुराइयों को दूर करने की चेष्टा की। लेटिन के स्थान पर स्थानीय भाषाओं में पुस्तकें लिखी जाने लगीं जिससे लोगों के विचारों में तेजी से परिवर्तन आने लगा।

8. मानववाद का प्रचार—‘मानववाद’ शब्द की उत्पत्ति लेटिन भाषा के शब्द ‘होमिनीज’ से हुई, जिसका अर्थ है ‘विकसित-ज्ञान’। इस विचारधारा के अनुयायी धर्म की संकुचित विवेचनाओं को नहीं मानते थे। उनका दृष्टिकोण अत्यन्त व्यापक था। पेट्रार्की और उसके अनुयायियों ने मानववाद का प्रसार किया। प्रारम्भ में तो धर्माधिकारियों ने इसका विरोध किया, परन्तु धीरे-धीरे यह विचारधारा विकसित हो गई, जिससे धार्मिक आडम्बरों को समाप्त हुई और स्वतन्त्र चिन्तन का प्रसार हुआ।

9. वैज्ञानिक आविष्कार—महत्त्वपूर्ण वैज्ञानिक आविष्कारों और शोधणाओं के फलस्वरूप पुनर्जागरण की लहर तेजी से आने लगी और यूरोप में फैल गई। घुम्मकड़ मंगोलों के सम्पर्क से यूरोप में चीन के तीन आविष्कार पहुँचे—कागज और मुद्रण, समुद्रों में मार्गदर्शन के लिए कुतबनुमा तथा युद्ध में प्रयोग के लिए बारूद। इन आविष्कारों के ज्ञान ने यूरोप के जीवन में अभूतपूर्व परिवर्तन कर दिया। डॉ. रामेश्वर गुप्त के शब्दों में कागज और मुद्रण से जनसाधारण में ज्ञान का प्रकाश हुआ, कुतबनुमा से नए-नए समुद्री मार्गों की खोज होने लगी और बारूद से सामन्त शक्ति को ध्वस्त किया गया तथा केन्द्रीभूत राष्ट्रीय राज्यों की स्थापना होने लगी।

इन्हीं विविध कारणों ने पुनर्जागरण की प्रक्रिया प्रारम्भ कर दी, उस प्रक्रिया का विकास किया और यूरोप भर में जन-जन में आधुनिक युग का सूत्रपात हो गया। पुनर्जागरण की प्रगति में इस बात ने योग दिया कि फ्रांस, इंग्लैंड, पोलैंड आदि देशों के शासकों और धनी व्यक्तियों ने बड़ी सख्या में साहसी नाविकों, साहित्यकारों और कलाकारों को आर्थिक सहयोग प्रदान किया।

पुनर्जागरण का प्रारम्भ और प्रसार: इटली का पथ-प्रदर्शन

पुनर्जागरण के प्रारम्भ के सन्दर्भ में सर्वप्रथम अलबिजेनसियन ब्रुद्धिवादी आन्दोलन का उल्लेख किया जा सकता है। दुर्भाग्यवश धार्मिक प्रतिक्रियावाद के फलस्वरूप इस आन्दोलन का असामयिक अन्त हो गया। उसी तरह फ्रैंड्रिक द्वितीय और चौथे ने पुनर्जागरण के आगमन में अपना महत्त्वपूर्ण योग दिया था। परन्तु पुनर्जागरण का वास्तविक प्रारम्भ इटली में हुआ, ठीक उसी तरह जैसे धर्म-सुधार आन्दोलन का जर्मनी में हुआ। इसके कई कारण थे। सर्वप्रथम इसके लिए इटली का वातावरण अत्यन्त ही अनुकूल था। इटालियन नगर पुनर्जागरण के प्रोत्साहक थे। दूसरा कारण था उस प्रायद्वीप में विभिन्न जातियों का सलयन। इन जातियों में गाय, लम्बार्ड, फ्रैंक, अरब, नारमन और जर्मन जातियाँ प्रमुख थीं। रोमन वैजयन्त, अरब सन्ध्याओं के पारस्परिक सम्पर्क और सलयन के फलस्वरूप मानसिक क्षयन तथा व्यापक भाषाजिक एवं बौद्धिक आन्दोलनों का होना स्वाभाविक ही था। इटालियन-स्कूलों तथा विश्वविद्यालयों के धर्म-निरपेक्ष स्वरूप ने भी इटली में पुनर्जागरण के विकास में सहायता दी।

रोमियों यूरोप के अन्य देशों की तरह इटली की ग्रीक मध्यता प्राचीन रोमन सभ्यता में बहुत अलग-अलग थी। इटलीवासी अपने को रोमन विश्व-भित्तिवासी के प्रत्यक्ष वंशधर एवं उत्तराधिकारी मानते थे। रोम की प्राचीन गरिमा में सम्बद्ध होने का एहसास उनकी कलाओं में ही तो नहीं ही देता था, भाव ही उनकी प्राचीन मध्यता एवं संस्कृति को पुनरुज्जीवित करने की प्रेरणा भी उन्हें मिलती थी। इटली में पुनर्जागरण को जन्म देने एवं उसे विभिन्न दिशा प्रदान करने में प्राचीन रोमन-स्मारकों की भी विशेष महत्व था। इटालियन नगर वस्तुतः प्राचीन साम्राज्य के अर्धजिष्ट निहा थे। विगत महानता के ये अवशिष्ट बिल्ड इटाली मानव पर गहरा प्रभाव डालने थे (6) यूरोपीय पुनर्जागरण के इटली के प्रारम्भ होने का एक घमा कारणा यह था कि फ्लोरेंसियों के पतन के पश्चात् वहाँ के विद्वानों ने भाग कर इटली के नगरों में छात्रवृत्ति ली। इससे उन नगरों में पुनः प्राचीन विद्या एवं ज्ञान का प्रसार शुरू हुआ और प्रत्यक्ष रूप से ही उन विद्वानों की विद्वता की चिंगारी यूरोप के अन्य देशों में फैल गई।

इटली में पुनर्जागरण के दो पक्ष थे—प्राचीन साहित्य एवं ज्ञान का पुनर्जन्म तथा प्राचीन कला का पुनर्जन्म। पुनर्जागरण के बौद्धिक और साहित्यिक पक्ष को 'मानववाद' और उसके समर्थकों को मानववादी कहा गया है। मानववादियों में फ्रांसुओ पेत्रार्क (1304-1374) का नाम विशेष उल्लेखनीय है। पेत्रार्क को समझना स्वयं पुनर्जागरण को समझना है। पेत्रार्क इटालियन पुनर्जागरण का मानववादी पक्ष का प्रथम और सर्वश्रेष्ठ प्रतिनिधि था। मध्यकाल का वह प्रथम विद्वान् था जिसने सांस्कृतिक दृष्टि से प्राचीन साहित्य के महत्व को समझा। उसने ग्रन्थ परिश्रम द्वारा प्रायः दो गो प्राचीन पाण्डुलिपियों का संग्रह तैयार किया। मेरोना के एक पुस्तकालय में उसने लेटिन भाषा में लिखित सिसरो के पत्र प्राप्त किए। उसे ग्रीक भाषा का ज्ञान नहीं था, फिर भी उसने लेटिन के साथ-साथ ग्रीक पाण्डुलिपियों को एकाग्रित की। फ्लोरेंसियों से उसने प्लेटो के सौम्य ग्रन्थ और होरर की एक प्रति हासिल की। प्राचीन लेखकों में उसकी आरम्भिक अभिरुचि थी और वह-उत्तम काल्पनिक पत्राचार किया करता था। वह मध्यकालीन प्रवृत्ति का घोर विरोधी था। पठित-पथ के वह विशेष रूप से विरक्त था। वह उन्हें नस्लात्वेपी न मानकर मिथ्या सांस्कृतिक समझता था। विश्वविद्यालय, जो पठित-पथ के गढ़ थे, उसकी दृष्टि में घोर अज्ञान के केन्द्र थे। जब उसके विरोधी अरस्तू का आश्रय लेते थे तो वह कहता था कि अरस्तू की बहुत-सी बातें गलत थी और मनुष्य होने के नाते वह मानवीय भूलों के परे नहीं था। उस युग में अरस्तू की आलोचना स्वयं वांछित की आलोचना करने की तरह था अतः उसका आघात केवल अरस्तू पर न होकर स्वयं चर्चा और सम्पूर्ण मध्ययुगीन व्यवस्था पर था। वस्तुतः उसका प्रमुख कार्य था साहित्य-विकास के क्षेत्र में वैज्ञानिक मनोवृत्ति को आगे बढ़ाना। वह स्वयं एक कटु आलोचक था तथा उसकी यह दृष्टि उच्छा थी कि लोग प्राचीन साहित्य की उपलब्धि मामूली को यथावत् ग्रहण न करें, बल्कि आलोचना-पर्यवेक्षण द्वारा अन्य वस्तुओं से उसकी तुलना भी करें। प्राचीन साहित्य की ही तरह प्राचीन रोमन स्मारकों में भी उसकी रुचि थी। पुनर्जागरण से पहले प्राचीन स्मारकों का प्रायः दुर्लभ ही होता रहा था परन्तु पेत्रार्क इन स्मारकों को आधुनिक दृष्टि से देखता था। पेत्रार्क के कई उल्लेखनीय मानववादी शिष्य थे, जिनमें जियोमानी वोकासियो (1313-1375) प्रमुख थे। मानववादी के रूप में उसने प्राचीनता के प्रति अपार श्रद्धा का प्रदर्शन किया। इटालियन मानववादियों की प्राचीन पाण्डुलिपियों में विशेष रुचि थी। मानववादियों के ग्रन्थ प्रयास के फलस्वरूप, प्राचीन साहित्य की अमूल्य निधि भाँवी पीढ़ियों के लिए सुरक्षित रखी जा सकी, अन्यथा कुछ समय बाद इसका अधिकांश भाग अवश्य नष्ट हो गया होता। इटालियन पुनर्जागरण का एक महत्वपूर्ण पक्ष था—पुस्तकालयों की स्थापना। ज्ञान के जीवन कोण की सुरक्षित रखने और विद्वानों के लिए सुलभ बनाने की दृष्टि से पुस्तकालयों की स्थापना की गई। इस तरह इटली के कुछ सबसे बड़े पुस्तकालयों की स्थापना हुई। फ्लोरेंस में मेडिसी ने प्रसिद्ध मेडिसी लाइब्रेरी की स्थापना की। रोम की वेटिकन लाइब्रेरी में अकेले पोप निकोलस पंचम ने ही पाँच हजार पाण्डुलिपियाँ जमा की थीं। प्राचीन साहित्य का पुनर्जन्म, प्रतिलिपियों में अभिवृद्धि और पुस्तकालयों की स्थापना इटालियन मानवादियों के प्रारम्भिक

कार्य थे। उनसे भी अधिक महत्वपूर्ण कार्य थे—मूल गण्यों की वृद्धि और तुलनात्मक अध्ययन, ग्रीक पाण्डुलिपियों का लैटिन में अनुवाद, प्राचीन साहित्य की व्याख्या, मूल्यों की समीक्षा। इस दिशा में जिन इटालियन विद्वानों ने कार्य किया उनमें पोलिजियानो (1454-1494) सर्वश्रेष्ठ था। फ्लोरेंस में ग्रीक और लैटिन के शिक्षक के रूप में उसने नवीन ज्ञान को विकीर्ण करने में महत्वपूर्ण योगदान दिया। पन्द्रहवीं शताब्दी के इटालियन विद्वानों में एक अन्य उल्लेखनीय नाम पिको डेला मिरान्डोला (1463-1494) का है। उसने ईसाईयत और नवीन ज्ञान के बीच सामंजस्य स्थापित करने का प्रयास किया। पुनर्जागरण युग के इटालियन कवियों में अरियोस्टो का नाम प्रमुख है। इसी युग में कुछ अन्य साहित्यकारों का भी प्रादुर्भाव हुआ, जिनमें दांसी और शेरव्योरी के नाम अति प्रसिद्ध हैं। इटालियन पुनर्जागरण का दूसरा पक्ष था प्राचीन कला का पुनर्जन्म।

यूरोप के अन्य भागों में पुनर्जागरण

पन्द्रहवीं शताब्दी के अन्त तक इटालियन पुनर्जागरण की धारा प्रायः सूख गई परन्तु तब तक मानववाद आल्प्स पर्वतश्रृंखला को पार कर जर्मनी, फ्रांस और इंग्लैंड में प्रवेश कर चुका था। पन्द्रहवीं शताब्दी के मध्य से ही जर्मन स्नातक इटली पहुँचकर वहाँ के विद्वानों से यूनानी भाषा सीखने लगे थे। इटालियन मानववाद ग्रीक और लैटिन साहित्य के अध्ययन तक ही सीमित था, परन्तु उत्तरी यूरोप के मानववादियों की प्राचीन हिब्रू और ईसाई साहित्य और संस्कृति में भी समान रूप से रुचि थी। वस्तुतः जर्मन और अन्य उत्तरी मानववादियों की साहित्यिक और बौद्धिक अभिरुचि ने बाद के धर्म-सुधार आन्दोलन की पृष्ठभूमि को तैयार किया। साहित्यिक दृष्टिकोण से यद्यपि पुनर्जागरण का प्रारम्भ इटली में हुआ तथापि इसकी उन्नति अधिकतर यूरोप के अन्य देशों में ही हुई।

मानववादी आन्दोलन का जर्मनी पर भी प्रभाव पड़ा। पन्द्रहवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में गणितज्ञ, राजनीतिज्ञ, दार्शनिक और धर्मशास्त्री के रूप में केमा का काइजलर निकोलस अत्यन्त प्रसिद्ध हुआ। उसने अनेक लैटिन तथा यूनानी पाण्डुलिपियाँ एकत्रित कीं। डेमेन्टर का हैजियस प्रसिद्ध मानववादी शिक्षक था। उसके अनेक शिष्यों ने, जिनमें इरास्मस भी शामिल था, नवीन ज्ञान को चतुर्विध फैलाया। दूसरे अन्य मानववाद भी थे जो जर्मनी के विश्वविद्यालयों, मठों और स्वतन्त्र नगरों में बिखरे पड़े थे। उनमें कुछ उल्लेखनीय नाम वेसेल, एरिक्पोला, विफेलिंग, टियेमियस, जोहान्स एलिपिड और रिजियोमोन्टेनस के हैं। इन लोगों ने हिडेलबर्ग, वेसेल, नुरेम बर्ग, स्ट्रेसबर्ग, अरफर्ट तथा वियना में मानववाद का प्रचार किया। सामान्यतः इनकी अभिरुचि धर्मशास्त्रों तथा गैर-ईसाई साहित्य में थी। इसके फलस्वरूप जर्मन मानववाद का एक अपना विशिष्ट स्वरूप विकसित हुआ जो आगे चलकर धर्म-सुधार आन्दोलन का एक प्रमुख कारण सिद्ध हुआ। इटली की ही तरह कुछ जर्मन मानववादियों की हिब्रू साहित्य में विशेष रुचि थी। वेसेल तथा टियेमियस हिब्रू के विद्वान थे, परन्तु रियुचलिन हिब्रू भाषा का वास्तविक ज्ञाता था। संक्षेप में, जर्मनी में भी पुनर्जागरण का वास्तविक रूप था—ज्ञान के क्षेत्र का विस्तार और प्राचीनता के प्रति आसक्ति।

पुनर्जागरण काल में विज्ञान के क्षेत्र में भी अमूल्य उन्नति हुई। पोप के अनुसार विज्ञान मनुष्य की नैतिकता को नष्ट कर सकता था। मध्ययुग में चर्च विज्ञान की प्रगति के मार्ग में सबसे बड़ा रोड़ा था परन्तु सोलहवीं शताब्दी में चर्च के प्रति लोगों की आस्था घटी तो विज्ञान की प्रगति निर्विघ्न रूप से होने लगी। लोग संकीर्ण विचारों को त्याग कर नए-नए प्रयोगात्मक अन्वेषणों की ओर आकृष्ट हुए। इस युग में सर्वाधिक उल्लेखनीय प्रगति ज्योतिष तथा भूगोल के क्षेत्र में हुई। भौतिक विज्ञान के क्षेत्र में भी नए-नए सिद्धान्तों का प्रतिपादन हुआ। पुनर्जागरण युग में चिकित्सा शास्त्र तथा रसायन शास्त्र की भी अपूर्व उन्नति हुई। पुनर्जागरण-काल के प्रारम्भ से ही यूरोपवासियों ने भौगोलिक अन्वेषण कार्य में महत्वपूर्ण कदम उठाया।

पुनर्जागरण के सामान्य प्रभाव

पुनर्जागरण के वैज्ञानिक, साहित्यिक, कलात्मक, दार्शनिक और बौद्धिक प्रभावों के अतिरिक्त कुछ सामान्य प्रभाव भी पड़े। डॉ. वी. वीरोत्तम ने इनका सारगर्भित वर्णन इस प्रकार किया है—

① सर्वप्रथम, पुनर्जागरण ने जीवन और जगत सम्बन्धी कुछ नवीन मान्यताओं को जन्म दिया। पश्चिमी ईसाई जगत के बौद्धिक और नैतिक जीवन में ठीक उसी प्रकार की क्रान्ति आ गई जैसा कि प्राचीन काल में ईसाई धर्म के प्रचार के कारण हुआ था। नवीन ज्ञान वस्तुतः नवीन धर्मशास्त्र की तरह था। विषय क्रिस्टन के शब्दों में 'इसका उद्देश्य सम्पूर्ण यूरोप में एक नवीन संस्कृति को फैलाना था।' अब लोग मनुष्य की वास्तविक प्रकृति और महत्ता से परिचित हुए। लोगो ने समझा कि जीने में अपने-आप में ही एक विशेष प्रकार का सुख है जिसका परलोक के नाम पर त्याग करना उचित नहीं। आत्मा का हनन किए बिना भी ज्ञान की पिपासा को शान्त किया जा सकता है। नवीन विचारों से मानव जाति के विकास में अत्यधिक सहायता मिली। इस तरह धर्म, राजनीति, साहित्य, कला, विज्ञान, नाट्यकार और उद्योग प्रायः जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में प्रगति का मार्ग प्रशस्त हो गया। दूसरे शब्दों में, पुनर्जागरण के फलस्वरूप, मानव जाति ने आधुनिक युग में प्रवेश किया।

② दूसरी बात कि पुनर्जागरण ने ऐतिहासिक तारतम्य की छिन्न-भिन्न हुई श्रृंखला को फिर से जोड़ा। ग्रीक-रोमन जगत में प्रवेश करते ही ईसाई धर्म ने प्राचीनता के प्रति युद्ध-सा छेड़ दिया था। विध्वंसिता पर ईसाईयत की विजय का अर्थ था प्राचीन सभ्यता से विच्छेद। यह सही है कि प्राचीन सभ्यताएँ एवं संस्कृतियों के कुछ तत्त्व पूर्व-मध्यकाल में ईसाईयत में भी प्रवेश कर गए थे, परन्तु प्राचीनता का अधिकतर परित्याग ही किया गया था। इस तरह यूरोप में ऐतिहासिक तारतम्य छिन्न-भिन्न हो गया था परन्तु पुनर्जागरण काल की उदारता और उत्साह के कारण ईसाईयत तथा प्राचीन सभ्यता के बीच सामंजस्य स्थापित करना सम्भव हुआ। इस तरह प्राचीन एवं आधुनिक जगत के बीच की खाई पट गई। मानव जाति के लिए यह अत्यन्त लाभप्रद बात हुई, क्योंकि प्राचीन सभ्यता में साहित्य, कला और विज्ञान के अनमोल तत्त्व निहित थे जिनकी उपेक्षा करना न सम्भव ही था और न उचित ही अब उनका उचित मूल्यांकन और उपयोग होने लगा जिससे प्राचीन सौन्दर्य एवं सत्य की जानकारी आधुनिक जगत को हो सकी।

③ तृतीयतः, पुनर्जागरण से शिक्षा में सुधार हुआ। मानववादी आन्दोलन के फलस्वरूप शिक्षा के क्षेत्र में क्रान्तिकारी परिवर्तन हुए। मध्ययुग में लेटिन भाषा का ह्रास हुआ था, लोग ग्रीक भाषा को प्रायः भूल चुके थे। ग्रन्थों का दर्जन अपना सही रूप खो चुका था। प्लेटो को तो मध्ययुगीन चिंतक प्रायः भूल ही चुके थे। परन्तु मानववादी आन्दोलन के कारण लेटिन भाषा की, उसके मूल रूप में, पुनर्स्थापना हुई। ग्रीक भाषा के साथ भी लगभग ऐसा ही हुआ। प्लेटो के दर्शन के साथ-साथ ग्रीक-रोमन साहित्य की प्रायः विस्तृत अमूल्य निधियाँ पाठकों को अब उपलब्ध हुईं। इससे आधुनिकता के उदय और विकास में सहायता मिली। स्कूल और विश्वविद्यालय भी इस नवीन मानववादी आन्दोलन से ग्रहण नहीं रहे। प्रायः सभी प्राचीन और नवीन विश्वविद्यालयों में ग्रीक एवं लेटिन भाषाओं की पढ़ाई होने लगी। पठित-पथ की शिक्षण-विधि का स्थान अब मानववादी शिक्षण-विधि ने ले लिया। यह नवीन शिक्षा-विधि आधुनिक वैज्ञानिक शिक्षण-प्रणाली के आगमन तक बनी रही।

④ चतुर्थतः पुनर्जागरण से लोक भाषाओं के विकास में सहायता मिली। ग्रीकोरोमन साहित्य के अध्ययन से पाठकों का सम्पर्क दो अत्यन्त समृद्ध भाषाओं से हुआ। इससे नवीन साहित्य के सृजन का मार्ग प्रशस्त हुआ। इटली, फ्रांस, स्पेन, इंग्लैंड तथा जर्मनी की जन-भाषाओं पर इसका प्रभाव विशेष

रूप से पड़ा। यह सही है कि ग्रीको-रोमन साहित्य को अत्यधिक प्रश्रय दिए जाने के कारण कहीं-कहीं लोक भाषाओं की उपेक्षा भी हुई, परन्तु अधिकांशतः मानववादी आन्दोलन के फलस्वरूप स्थानीय भाषाओं का परिमार्जन ही हुआ।

⑤ पुनर्जागरण के फलस्वरूप पुरातत्त्व, विज्ञान तथा ऐतिहासिक आलोचना-विधि का भी जन्म हुआ। विस्तृत: पुनर्जागरण में विज्ञान की विभिन्न विधाओं में अनेक तत्त्व निहित थे, परन्तु जहाँ तक पुरातत्त्व विज्ञान का प्रश्न है, इसका प्रारम्भ पुनर्जागरण काल से ही माना जा सकता है। इटालियन विद्वानों का ध्यान स्वभावतः सर्वप्रथम रोम के प्राचीन स्मारकों की ओर गया। पन्द्रहवीं शताब्दी के अन्त में प्लेमियो विशोडो ने 'रोम रेस्टोर्ड' नामक प्रसिद्ध पुस्तक लिखी। उससे भी पहले रियेन्जी ने 'डेस्कप्लान ऑफ दी सिटी ऑफ रोम एण्ड इट्स स्लैण्डर' नामक पुस्तक लिखी थी, परन्तु पुरातत्त्व विज्ञान की दृष्टि से, प्लेमियो की पुस्तक अधिक अच्छी थी। इससे इतिहास की एक सर्वथा नवीन विधा का जन्म हुआ जिससे आगे चलकर प्राचीन विश्व-सभ्यता के अनेक अज्ञात ऐतिहासिक सत्यो का उद्घाटन सम्भव हुआ। पुरातत्त्व की ही तरह ऐतिहासिक आलोचना-विधि भी पुनर्जागरण से प्रभावित हुई। पुनर्जागरण-काल की मानसिकता आलोचनात्मक तथा जिज्ञासु थी। लोग किसी भी बात को आँख मूँदकर मान लेने की मध्यकालीन प्रवृत्ति का परित्याग कर उसकी प्रामाणिकता पर अधिक ध्यान देने लगे थे। पेशाक इस नवीन मनोवृत्ति का मूर्त रूप था। उसने प्राचीन लेखकों का सूक्ष्म तथा आलोचनात्मक अध्ययन किया और केवल उन्हीं लेखकों को सही माना, जिनकी प्रामाणिकता असादिग्ध थी। परन्तु गवेषणात्मक-ऐतिहासिक विधि का वास्तविक जन्मदाता लोरेंसियस भास्का (1407-1457) था। उसने इतिहास प्रसिद्ध 'डोनेशन ऑफ कन्स्टन्टाइन' को भाषा-विज्ञान तथा इतिहास आधार पर अप्रामाणिक सिद्ध किया। उसने लिवी की प्रामाणिकता को भी चुनौती दी और सेनेका तथा सन्त पॉल के बीच के तथाकथित पत्राचार को जाली बतलाया। इस तरह प्रामाणिक सूत्रों पर आधारित आलोचनात्मक इतिहास-लेखन की उस प्रक्रिया का आरम्भ हुआ जिसके फलस्वरूप प्राचीन तथा मध्यकालीन एशियाई तथा यूरोपीय इतिहास को प्रामाणिक रूप दिया जा सका। अब सही इतिहास के लेखन पर अधिक जोर दिया जाने लगा। उस प्रकार के लेखकों में फ्लोरेंस के मैकियावेली (1469-1527) और गुईसिमार्डिनी (1482-1540) सर्वाधिक प्रसिद्ध हुए। वे अपनी आलोचनात्मक एवं निष्पक्ष प्रवृत्ति के कारण दक्षिणयूरोपीय तथा भोडे मध्यकालीन इतिहासकारों से सर्वथा भिन्न थे इसलिए उन्हें सर्वप्रथम आधुनिक इतिहासकार माना गया है।

⑥ अन्ततः पुनर्जागरण ने भावी यूरोपीय धर्म-सुधार आन्दोलन की पृष्ठभूमि तैयार की। मानववादी आन्दोलन जब आत्मपक्ष पर्वतमाला को पार कर उत्तर की ओर बढ़ा तो वहाँ के विद्वान् प्राचीन यूनानी-रोमन साहित्य में भी कहीं अधिक प्राचीन, हिब्रू साहित्य की ओर आकृष्ट हुए। छापाखानों के खुल जाने के कारण बाइबिल की प्रतिष्ठा अब मूल हिब्रू तथा ग्रीक के अतिरिक्त क्षेत्रीय भाषाओं में भी सहज उपलब्ध थी अतः अब बाइबिल का अधिक उत्साहपूर्ण और विश्लेषणात्मक अध्ययन होने लगा। फलस्वरूप, जबकि दक्षिणी यूरोप की मुख्य अभिरुचि प्राचीन साहित्य एवं कला तक ही सीमित रही, उत्तरी यूरोप के गम्भीर आलोचक एवं विद्वान ईसाई धर्म के मूल नैतिक एवं धार्मिक सिद्धान्तों की ओर अधिक आकृष्ट हुए अतः वहाँ का मानववादी, धर्म-सुधारक बन बैठा। इसलिए साइमोड ने कहा है कि 'धर्म-सुधार आन्दोलन जर्मन पुनर्जागरण था।' मानववादी स्वतन्त्र चिन्तन की प्रवृत्ति का धर्मशास्त्रीय एकाधिकार से टकराव होना स्वाभाविक था। यही कारण था कि आगे चलकर पोपतन्त्र ने इस सम्पूर्ण बौद्धिक आन्दोलन का विरोध किया, जबकि प्रारम्भिक स्थिति में कई पोप इसके प्रबल समर्थक रहे थे। मानववादी धार्मिक क्षेत्र में प्रायः आत्म-निर्भर थे जो धर्म-सुधार काल की व्यक्तिवादी तथा विरोधी

प्रवृत्ति का पूर्वाभास देता था। दस्तुतः मानववाद न केवल मध्यकालीन धर्माधारित व्यवस्था का विरोधी था, बल्कि वह सम्पूर्ण मध्ययुगीन व्यवस्था का ही विरोधी था। इस तरह उत्तरी यूरोप के महान् मानववादी रसलिन और इरैसमस आदि सोनहवीं शताब्दी के धर्म-सुधार आन्दोलन के वास्तविक अग्रदूत थे।

संक्षेप में, पुनर्जागरण-काल मध्यकालीन इतिहास का एक महत्त्वपूर्ण अध्याय था। इसकी सत्रसे बड़ी देन थी, प्राचीन ग्रन्थविश्वामों ने मानव जाति को मुक्त-कर नई स्वतन्त्रता द्वारा ज़ुम्मा बिकाम करना। पुनर्जागरण के ही फलस्वरूप, यूरोप ने मध्यकालीन घबंरता का परिदृश्य कर आधुनिकता के क्षेत्र में पदार्पण किया। प्राचीन परिपाटियों तथा ग्रन्थविश्वामों की जगह अब तर्क एवं स्वतन्त्र चिन्तन को अधिक महत्त्व दिया जाने लगा। इससे आधुनिक वैज्ञानिक युग की नींव पड़ी और भौतिकवाद का जन्म हुआ। राष्ट्रीय एवं व्यक्तिवादी प्रवृत्तियों का भी प्रारम्भ इसी युग से हुआ। ज्ञान-विज्ञान की कसौटी पर धर्म तथा धार्मिक विचारों को कसा जाने लगा। उसने यूरोपीय धर्म-सुधार आन्दोलन की शुरुआत हुई जिनके अनेक व्यापक परिणाम निकले।

परिचयात्मक : धर्म-सुधार आन्दोलन का स्वरूप

(Introductory . Nature of Reformation Movement)

पुनर्जागरण आन्दोलन के पश्चात् राजनीतिक चिन्तन के इतिहास को नवीन मार्ग देने का श्रेय धर्म-सुधार आन्दोलन को है। इस महान् आन्दोलन ने शक्तिशाली रोमन चर्च में परिवर्तन लाने और इस सिद्धान्त को समस्त यूरोप एक ईसाई समाज है जिसका सर्वोच्च प्रधान पोप है, नष्ट करने का महान् कार्य किया। यद्यपि 16वीं शताब्दी के प्रारम्भ से ही आर्थिक, राजनीतिक और बौद्धिक सभी क्षेत्रों में नवीन शक्तियों और विचारधाराओं का प्रादुर्भाव हो रहा था किन्तु महान् धर्म-संस्था रोमन चर्च अभी तक इन सब परिवर्तनों से अप्रभावित था।¹ पोप की निरंकुशता, आडम्बर, प्रियता और उसके अनाचारों में किसी प्रकार का अन्तर नहीं आया था। चर्च का प्रभाव-क्षेत्र अब भी अत्यन्त व्यापक था। जब तक रोमन चर्च मध्यकालीन बना हुआ था तब तक यूरोप का आधुनिकीकरण करना दुष्कर था। यद्यपि सुधारवादी आन्दोलन ने इस कार्य की पूर्ति की दिशा में निर्णायक भूमिका अदा की, तथापि यह मध्यकालीन विचारों और आधुनिकता का सम्मिश्रण था। यह आन्दोलन मैकियावेली से बहुत पीछे था। मैकियावेली ने धर्म को राजनीति से वहिष्कृत करने का भरसक प्रयत्न किया था जबकि आन्दोलन के मूल प्रवर्तन मार्टिन लूथर (Martin Luther) एवं कॉल्विन (Calvin) ने धर्म तथा राजनीति को घनिष्ठ सम्बन्धों में जोड़कर पुनः मध्यकालीन विचारों को पुनर्जीवित करने का प्रयास किया। सेबाइन के अनुसार 'प्रोटेस्टैंट रिफॉर्मेशन' के परिणामस्वरूप राजनीति और राजनीतिक चिन्तन का धर्म के साथ और धार्मिक मतभेदों से इतना घनिष्ठ सम्बन्ध स्थापित हुआ जितना मध्य-युग में कभी नहीं रहा था।

धर्म-सुधार आन्दोलन किसी एक विषय तक सीमित नहीं था। यह ऐसा आन्दोलन था जिसने यूरोप की सम्पूर्ण संस्कृति को प्रभावित किया। प्रश्न उठता है कि यह आन्दोलन क्रांति या अथवा प्रक्रिया? एल्टन (Elton) के अनुसार धर्म के क्षेत्र में यह क्रांति थी, किन्तु आर्थिक, राजनीतिक और सामाजिक क्षेत्रों में प्रक्रिया की निरन्तरता। कोहलर (Kohler) के अनुसार यह धर्म के क्षेत्र में भी एक प्रक्रिया ही थी। यदि ध्यान से देखा जाए तो दोनों ही अपने-अपने दृष्टिकोण में सही प्रतीत होते हैं। एल्टन वहाँ तक सही है जहाँ तक वह मानता है कि सुधार-आन्दोलन केवल चर्च की बुराइयों के प्रति विद्रोह न था अपितु इसने धर्म को एक नया दर्शन दिया। जहाँ तक बुराइयों के विद्रोह का सम्बन्ध है उसका आरम्भ पहले ही हो चुका था पर ईसाई धर्म-दर्शन पर पुनर्विचार नहीं हुआ था। यह धर्म-

गुधार आन्दोलन द्वारा सर्वप्रथम हुआ। ईश्वर का मित्रात्मक मानव की आवश्यकताओं के अधीन हो गया था, किन्तु लूथर ने इसे प्रथम किया। उसने कहा कि ईश्वर विषयधर्म का केन्द्र है। यही से मानव-आवश्यकताएँ ईश्वर की कल्पना के चारों ओर घूमने लगती हैं। एटन के अनुसार धर्म-गुधार के बाह्य और आन्तरिक पक्ष थे। बाह्य पक्ष का सम्बन्ध चर्च की बुराईयों से था जिसके प्रति विद्रोह का श्रीगणेश मध्ययुग में ही हो गया था। चर्च के नगठन में गुधार करने, चर्च में पोप की निरपेक्ष शक्ति के दावे को ठुकराने और चर्च के अधिकार के लिए एक व्यापकतर आधार की माँग करने की सीमाओं में यह परिपटीय आन्दोलन (Conciliar Movement) की भी प्रत्यावृत्ति कहा जा सकता था।¹ यदि परिपटीय आन्दोलन सफल हो जाता तो सम्भवतः धर्म-गुधार आन्दोलन का जन्म ही नहीं होता। परिपटीय आन्दोलन के विकसित होने पर भी उगती प्रेरक शक्ति गंजीब थी जिसने धर्म-गुधार आन्दोलन के रूप में प्रपना स्फोट किया। आन्तरिक पक्ष में सर्वप्रथम धर्म-गुधार के बाद ईसाईयत पर पुनर्विचार किया गया। ईश्वर की मनुष्य की आवश्यकताओं की पूर्ति का साधन माना गया जबकि पहले व्यक्ति की आवश्यकताओं को केन्द्र माना जाता था जिसके चारों ओर ईश्वर की कल्पना घूमती थी। इस तरह एटन ने इस आन्दोलन को धार्मिक क्षय में प्रगति का रूप प्रदान किया। कोहलर का कहना कि यह आन्दोलन धर्म के क्षेत्र में भी एक प्रविष्टि ही था, एक गीमा में गही है। कोहलर ने केवल धर्म-गुधार के सम्पागत पहलू की बात की है। उसके अनुसार आन्दोलन ने उस सिद्धान्त पर आक्रमण किया जो यह कहता था कि रोम का पोप चर्च का सर्वोच्च अध्येतृ होना चाहिए और चर्च का सगठन पदसोपान अर्थात् शिष्यरोन्मुखी आधार पर होना चाहिए। उसके विरोध में पहले ही आवाजें उठने लगी थीं। राष्ट्रीय स्वायत्त चर्च का विचार उत्तर मध्ययुग में शुरू हो चुका था जो पद-सोपान सगठन के विरुद्ध था। अतः धर्म-प्रचार ने उस प्रक्रिया को ही आगे बढ़ाया जो उत्तर मध्ययुग में शुरू हो गई थी।

इस आन्दोलन का प्रवर्तक जर्मन भिक्षु मार्टिन लूथर (1483-1546 ई.) था। उसने 31 अक्टूबर, 1517 ई. को मैग्नी राज्य के विटेंबर्ग नगर के चर्च के आँगन के दरवाजे पर तत्कालीन ईसाईयत और पोप के सिद्धान्तों से मतभेद व्यक्त करने वाले अपने 95 मन्तव्य (Theses) कील से टाँगकर प्रोटेस्टेंट धर्म-गुधार आन्दोलन का सूत्रपात किया। लूथर को अन्य सभी पूर्ववर्ती सुधार आन्दोलनों की अपेक्षा अधिक सफलता प्राप्त हुई। इस सफलता में अनेक राजनीतिक एवं धार्मिक कारणों ने योग दिया। सबसे प्रमुख कारण यह था कि उत्तरी जर्मनी के विभिन्न राजाओं ने उसे सहयोग और जनता ने समर्थन प्रदान किया। जर्मन राजा जर्मनी में रोमन चर्च की विशाल सम्पत्ति पर अपना अधिकार जमाना चाहते थे और ऐसा तभी हो सकता था जब वे पोप का सफल प्रतिरोध कर पायें। वे यह भी चाहते थे कि उनके अपने देश से चर्च के विभिन्न प्रकार के करो द्वारा रोम को जाने वाला विशाल धन-प्रवाह रुक जाए। जनता भी इन विभिन्न कारणों से चर्च के अप्रत्याचारों से ऊब चुकी थी। उसमें यह भावना घर करने लगी थी कि उनके कठोर श्रम से उपार्जित धन का डटली वालों के भोग-विलास पर अपव्यय किया जाता है। इस भावना से धर्म-गुधार आन्दोलन को राष्ट्रीय रूप मिल गया। मार्टिन लूथर की इस अपील ने जनता के मन-मानस पर बड़ा प्रभाव डाला कि—“इस घरती पर अब तक हुए और भविष्य में होने वाले चोरों और लुटेरों में रोम सबसे बड़ा है। हम गंभीर जर्मनों को ठगा जा रहा है। हमारा जन्म शासक बनने के लिए हुआ था किन्तु हमें अत्याचारियों के जुए के नीचे अपना सिर झुकाने को बाध्य किया जा रहा है। अब वह समय आ गया है, कि स्वामिमानी द्यूटोनिक (जर्मन) जाति रोम के पोप की कठपुतली बने रहना बन्द करदे।”²

स्पष्ट है कि आरम्भ और उद्देश्य के दृष्टिकोण से सुधारवादी आन्दोलन धार्मिक होने पर भी घटना-चक्रवश द्यूटोनिक तथा लेटिन जातियों का राजनीतिक सघर्ष भी बन गया जिसने एक तरफ

1 Harmon : Political Thought from Plato to the Present p 174.

2 H. S. Bettenson Documents of the Christian Church, p 277—78

तो जटिल राजनीतिक प्रश्न उपस्थित कर दिए और दूसरी तरफ, इन प्रश्नों पर राजनीतिक चिन्तन में सहयोग प्रदान किया। मैक्सी (Maxey) के शब्दों में, "यह विद्रोह वास्तव में धार्मिक एवं राजनीतिक था।"¹

सुधार आन्दोलन के प्रमुख नेता और उनके राजनीतिक विचार (Prominent Leaders of the Movement and their Political Ideas)

मार्टिन लूथर (Martin Luther, 1483-1546)

इस महान आन्दोलन में प्रवर्तक मार्टिन लूथर का जन्म ट्यूटोनिन जाति के एक कुपक परिवार में 1483 ई. में हुआ था और 1546 ई. में उसका देहावसान हो गया। मैकियावनी से केवल 14 वर्ष छोटे होने के कारण वह उसका लगभग समकालीन था अतः यह अस्वाभाविक नहीं था कि उस पर भी पुनर्जागरण का कुछ प्रभाव पड़ा हो। अपनी भावना और पद्धति में वह मानववादी था, अतः इस दृष्टि से पुनर्जागरण का शिरोधार्य था, किन्तु अपने धार्मिक विद्रोह में वह इसे सर्वथा अप्रभावित था। यह कहना ही अधिक उपयुक्त है कि पुनर्जागरण (Renaissance) का वह दत्तक शिरोधार्य था क्योंकि "स्वभावतः वह उसकी (पुनर्जागरण की) भावना का उत्तराधिकारी नहीं था और न ही उसकी समस्त प्रवृत्तियों का। वह उसकी पद्धतियों और सिद्धान्तों को केवल इसीलिए स्वीकार करता था, क्योंकि वे उसके लिए आवश्यक थे।"² उसके द्वारा प्रारम्भ किए गए धर्म-सुधार आन्दोलन के मूल में पुनर्जागरण की भावना नहीं थी।

लूथर प्रारम्भ से ही धार्मिक प्रवृत्ति का था। 1507 ई. में एक पादरी के रूप में प्रतिष्ठित होकर वह विटेनबर्ग के विश्वविद्यालय में प्राध्यापक पद पर नियुक्त हुआ। 1510-11 ई. के बीच उसने रोम की धार्मिक यात्राएँ की। अपनी रोम-यात्रा में पोप की अनैतिकता और धर्माधिकारियों की घन-लोलुपता ने उसके हृदय में चर्च-सुधार की तीव्र इच्छा जगा दी। उस समय तक उसके मन में सम्भवतः ऐसा कोई विचार न था कि उसे चर्च से सम्बन्ध-विच्छेद कर लेना चाहिए अन्यथा कोई बड़ा ही क्रान्तिकारी कदम उठाना चाहिए किन्तु शीघ्र ही एक और घटना ने उसके धार्मिक हृदय को गम्भीर आघात पहुँचाया। टेटज़ेल (Tetzel) नामक एक पादरी ने विटेनबर्ग में पाप-विमोचन के लिए क्षमा-पत्र (Indulgences) नामक एक अत्यन्त ही निकृष्ट सिद्धान्त का प्रचार आरम्भ किया, जिसके अनुसार कोई भी पापी चर्च को कुछ धन देकर अपने पापों का शमन करा सकता था और मोक्ष-प्राप्ति का अधिकारी बन सकता था। अब लूथर चुप न रह सका। इन उपदेशों के विरोध और अपने धार्मिक सुधारों के पक्ष में अपने विटेनबर्ग में चर्च के द्वार पर 95 क्रान्तिकारी प्रस्ताव अथवा मन्तव्य (Theses) लिख कर चिपकाए जिनमें चर्च की मान्यताओं का खण्डन करने के लिए कहा गया कि कर्मकाण्ड के पालन से मोक्ष नहीं मिल सकती। इस पर पोप के अधिकारियों के साथ उसका कटु वाद-विवाद हुआ और उसे धर्म-बहिष्कृत कर दिया गया। इस प्रकार लूथर के सुधारवादी आन्दोलन का श्रीगणेश हुआ। यह घटना 1516-17 ई. के आसपास घटी।

मार्टिन लूथर के राजनीतिक विचार (Political Beliefs of Martin Luther) —
मार्टिन लूथर का कोई संगतिबद्ध राजनीतिक दर्शन नहीं है और जो कुछ भी है वह एक विलक्षण द्विरोधाभास है।

लूथर ने पोप के विरुद्ध जर्मन की राष्ट्रीय भावनाओं को जाग्रत करते हुए स्पष्ट किया कि पोप ने अवैध रूप से शक्ति अपने हाथों में संचित कर रखी है लौकिक मामलों में पोप का हस्तक्षेप

¹ "The great revolt was almost much a political as a religious rebellion"

—Maxey : Political Philosophies, p. 154.

² Adams : Civilisation During the Middle Ages, p. 406.

अनुचित है। पोप का रोम के चर्च से बाहर के प्रदेशों पर कोई अधिकार नहीं है और जर्मनी में तथा अन्य देशों में चर्च की सम्पत्ति पर पूरा अधिकार वहाँ के शासकों का है। पोप तथा अन्य पादरी केवल चर्च के अधिकारी हैं और लौकिक शासकों के लिए उनमें तथा अन्य नागरिकों में कोई भेद नहीं है। उसने धार्मिक कानून (Canon Law) को सांसारिक सत्ता, शक्ति और सम्पत्ति हस्तगत करने का धर्मशास्त्र विरोधी साधन बतलाया।

सेवाइन महोदय के अनुसार, “चर्च तथा राज्य के सम्बन्ध में लूथर के विचारों की परम्परा चौदहवीं शताब्दी से चली आ रही थी। उसने रोमन चर्च के ऊपर जो आरोप लगाए थे—रोम के दरबार के विलास-प्रिय और अनाचारी जीवन, जर्मनी के मठों आदि से प्राप्त होने वाली आय का रोम के कोष में चला जाना, जर्मनी के चर्चों में उच्च पदों पर विदेशी धर्माचार्यों की नियुक्तियों, पोप के न्यायाधीशों का अष्टाचार और उसके द्वारा पापमोचन सम्बन्धी प्रमाण-पत्रों की बिक्री—ये सब पुरानी शिकायतों से सम्बन्ध रखते थे।” लूथर के तर्कों का आधार यह सिद्धान्त था। इस सिद्धान्त को कसिलियर वाद-विवाद ने प्रस्तुत किया था कि “चर्च पृथ्वी के समस्त ईसाई मतानुसंगियों की सभा है।” पादरियों के विशेषाधिकारों तथा विमुक्तियों की आलोचना करते समय उसने पोप-विरोधी तर्कों का ही प्रयोग किया था। उसका कहना था, “यदि सम्बन्धी अन्तर केवल प्रशासनिक सुविधा के कारण है, समुदाय के प्रति सभी वर्गों के मनुष्यों के कर्तव्य है चाहे वे जन-साधारण हों या पादरी। इसलिए कोई कारण नहीं है कि लौकिक मामलों में जन-साधारण की भाँति पादरी वर्ग भी उत्तरदायी न हों।”

अपने स्वभाव और अन्तःकरण की स्वतन्त्रता में अपने दृढ़ विश्वास के कारण धार्मिक दिपयों में लूथर विवशकारी शक्ति (Coercive Force) में विश्वास नहीं करता था। धार्मिक मामलों में बल-प्रयोग के प्रति उसने लिखा था, “विधिमता को बल द्वारा दूर नहीं किया जा सकता। उसके लिए एक अन्य साधन की आवश्यकता है और वह साधन तलवार तथा सुषर्ष के साधन से भिन्न है यहाँ ईश्वर के वचन को लडना चाहिए। यदि उससे कोई फल नहीं निकलता तो लौकिक शक्ति इस मामले को कभी नहीं सुलझा सकती। हाँ, वह दुनिया को खून से भर सकती है।” लूथर का विश्वास था कि धर्म का वास्तविक तत्व आध्यात्मिक अनुभूति में है जो रहस्यात्मक और अवर्णनीय है। उसके बाहरी रूप और पादरी वर्ग के विधि-निषेध इस उद्देश्य की प्राप्ति में या तो सहायक होते हैं या बाधक। बल-प्रयोग कभी भी दशा में धर्म की अभिवृद्धि में सहायक नहीं हो सकता।

यद्यपि लूथर धार्मिक बल-प्रयोग के विरुद्ध था लेकिन वह यह नहीं समझ सका कि धर्म, धार्मिक अनुशासन और सत्ता के बिना किस प्रकार काम चला सकता है। “मकोचपूर्वक लेकिन विरवाम-पूर्वक वह इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि विधिमता का और विपमतयायुक्त शिक्षा का दमन होना चाहिए। इस स्थिति में, अपनी प्रवृत्ति के बावजूद, उसने बल-प्रयोग को आवश्यक समझा। चूँकि चर्च अपनी दुर्बलताओं को खुद ठीक नहीं कर सकता था, अतः उन दुर्बलताओं को ठीक करने का उत्तरदायित्व लौकिक शासकों पर आ गया। अतः उससे अच्छा और एकमात्र अवशिष्ट उपाय यह रह गया कि राजा, शासक, कुलीन, नगर और समुदाय धर्म-सुधार आरम्भ कर दें। जब-जब वे ऐसा करेंगे तो बिशप और पादरी जो इस समय डरते हैं, विवेक का अनुसरण करने के लिए विवश हो जाएँगे। लूथर का प्रबन्ध भी इस प्राचीन धारणा में विश्वास था कि यह संकट का सामना करने के लिए एक अन्धार्थ पद्धति है। उसने कहा कि राजा और शासक ‘आवश्यकतावश बिशप’ हैं लेकिन उसके रोम से सम्बन्ध-विच्छेद का व्यावहारिक परिणाम यह हुआ कि लौकिक शासक अपने-आप ही सुधार का साधन बन गया और वही यह निर्णय करने लगा कि सुधार क्या किया जाए।”¹

धर्म सुधार की सफलता के लिए शासकों पर निर्भर हो जाने से लूथर के लिए यह आवश्यक हो गया कि वह इस सिद्धान्त पर बल दे कि प्रजा को विनम्रतापूर्वक अपने शासकों की आज्ञा माननी चाहिए। उसके शासकों को देवता स्वरूप और सामान्य मनुष्य को 'शैतान' मानते हुए कहा—“इस नज़र के शासक देवता हैं और सामान्य मनुष्य शैतान हैं। सामान्य मनुष्यों के माध्यम से ईश्वर कभी-कभी ऐसे कार्य करता है जो वह सीधे शैतान के माध्यम से करता है। उदाहरण के लिए वह मनुष्य के पापों के दण्ड के तौर पर विद्रोह करवाता है।” लूथर ने कहा—“मैं जनता के न्यायपूर्ण कार्य की तुलना में शासक के अन्यायपूर्ण कार्य को सहन कर लूँ।” निष्क्रिय आज्ञापालन (Passive Obedience) का प्रबल समर्थन करते हुए उसने धोषित किया—“अपने से ऊँचे लोगों की आज्ञा का पालन करना और उनकी सेवा करना, इससे अच्छा और कोई नहीं है। इसलिए अवज्ञा, हत्या, अपवित्रता, ज़ोरी और बेईमानी, इन सबसे बड़े पाप हैं।”

लूथर ने एक ओर तो आरम्भ में यह शिक्षा दी कि पादरियों अथवा धर्माधिकारियों के दुराचारों को रोककर उनका सुधार करना व्यक्ति का कर्तव्य है किन्तु जर्मनी के कृषकों द्वारा सामाजिक न्याय के नाम पर अपने शासकों के विरुद्ध विद्रोह करने पर शासकों का पक्ष लेते हुए लूथर ने सामन्तों को सलाह दी कि वे विद्रोह को दवाने के लिए निर्दयतापूर्वक विद्रोहियों की हत्या कर दें। राजाओं के अधिकार का समर्थन करते हुए उसने घोषणा की—“इन परिस्थितियों में हमारे राजाओं को समझना चाहिए कि वे भगवान के प्रकोप को क्रियान्वित करने वाले अधिकारी हैं। देवी प्रकोप ऐसे दुष्टों को दण्ड देने की आज्ञा देता है। इन परिस्थितियों में जो राजा रक्तपात से बचना चाहेंगा, वह उन सब हत्याओं और अपराधों के लिए उत्तरदायी होगा, जो ये मूर्ख (विद्रोही किसान) कर रहे हैं। उन्हें बन्दूकों के बल पर अपने कर्तव्य समझाए जाने चाहिए।”¹

पुनश्च, जहाँ लूथर ने एक ओर तो व्यक्तियों के लिए मविनुय आज्ञापालन का सिद्धान्त रखा और राजाओं के प्रति सक्रिय विरोध की निन्दा की वहाँ दूसरी ओर सम्राट के अधीन राजागण द्वारा सम्राट की अवहेलना करने के विचार का पोषण किया, यदि वह (सम्राट) अपनी शक्ति का उल्लंघन करे। वास्तव में लूथर का यह परस्पर विरोधी दृष्टिकोण था। एक विचार का एक स्थान पर समर्थन करके दूसरे स्थान पर उसने उसी विचार का खण्डन कर दिया था। इसी तरह उसने पोप और सम्राट दोनों की सत्ता का विरोध करते हुए राजाओं की सत्ता का समर्थन किया। इस संगतिहीन एवं विरोधी दृष्टिकोण का एक बड़ा कारण यही था कि लूथर सम्राट की शक्ति कम करने का सौतम उपाय यह मानता था कि राजाओं को अपने पक्ष में कर लिया जाए। साथ ही राजाओं को अपने पक्ष में करके ही वह पोप को प्रभावहीन बना सकता था। से।इन के अनुसार—“शासकों के ऊपर सम्राट की वास्तविक शक्ति केवल नाममात्र की थी। इसलिए, इस असंगति का व्यवहार में कोई विशेष महत्त्व न था। सब मिलाकर लूथर निश्चित रूप से इस सिद्धान्त का समर्थक था कि शासन-सत्ता का विरोध करना नैतिक दृष्टि से अनुचित है।”²

लूथर के विचारों में विरोधाभास इस बात में भी है कि इस तरफ से उसने शासकों को 'देवता' कहा और दूसरे स्थान पर उन्हें साधारणतः धरती पर सबसे बड़ा मूर्ख और निकृष्टतम धूर्त कहा। तब ऐसे मूर्खों और धूर्तों की आज्ञापालन के सर्वसाधारण के अर्थात् कर्तव्य पर बल देना कहाँ तक युक्ति-संगत था? आगे उसने कहा कि यदि कोई राजा व्यक्ति से अपना धर्म-त्याग करने को कहे तो व्यक्ति को राजाज्ञा ठुकरा देनी चाहिए और सह्य दण्ड भुगत लेना चाहिए। इन सबका अर्थ यही निकलता है कि लूथर की विचारधारा में 'राज्य के प्रति भक्ति ईश्वर के प्रति निष्ठा से सीमित' थी।

1 Bowle Western Political Thought, p. 275

2 सेबाइन राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 1, पृष्ठ 329.

अन्त में यह कहना होगा कि लूथर के सभी सिद्धान्त तत्कालीन परिस्थितियों के परिणाम थे। राजाओं ने वैयक्तिक स्वार्थवश लूथर का समर्थन किया और उसे सुरक्षण दिया, अतः लूथर ने उन्हें पोप एवं सम्राट से स्वतन्त्र बतलाते हुए उनके दैवी अधिकारों का पोषण किया। पादरीगण के साधारण नागरिक होने और इसलिये राजकीय कानूनों और न्यायालयों के अधीन होने के विचार ने 16वीं शताब्दी में राजतन्त्र को बड़ा सहारा दिया। आधुनिक यूरोपीय विचार में लूथर उदारवाद का प्रवर्तक नहीं, बल्कि राज्यवाद (Statism) का सदेशवाहक सिद्ध हुआ। मैकगवर्न ने लूथर के विचारों पर टिप्पणी करते हुए ठीक ही लिखा है “लूथर ने चर्च में सुधार करने के तर्कों से आरम्भ किया और अन्त किया राज्य-सुधार के पक्ष में। उसने आरम्भ तो किया वैयक्तिक स्वतन्त्रता और आत्मा की स्वतन्त्रता के पक्ष को लेकर किन्तु अन्त में उसके सिद्धान्तों ने प्रतिपादित यही किया कि राजाओं को दैवी अधिकार प्राप्त हैं तथा उन्हें व्यक्तियों के बीच धार्मिक सिद्धान्तों के प्रचार का भी पूरा अधिकार है। लूथर ने आरम्भ तो किया अन्तर्राष्ट्रीयतावादी की भाँति सभी राष्ट्रों की जनता के लिए एक सन्देश के साथ किन्तु अन्त किया एक ऐसे शक्तिशाली राष्ट्रीयता के सिद्धान्त के साथ जो सदैव के लिए उन्हें एक-दूसरे का विरोधी बना देता है। उसने आरम्भ किया इस विचार से कि मानव जाति में मौलिक रूप से समानता है किन्तु उपसहार किया इसी विचार से कि सभी लोगों को आँख मूँदकर अपने राज्याधिकारियों की निरंकुश इच्छा के अधीन रहना चाहिए।”¹

लूथर की रचनाएँ—माटिन लूथर ने अधिकांशतः अपनी लेखनी धार्मिक साहित्य-निर्माण में ही बनाई किन्तु इन्हीं ग्रन्थों में अपने राजनीतिक विचारों का भी स्पष्टीकरण किया। राजनीतिक विचारों की दृष्टि से उसके ग्रन्थ उल्लेखनीय हैं—

- (1) ‘टेबल टॉक’ (Table Talk),
- (2) ‘लेटर टू दी जर्मन नोबिलिटी’ (Letter to the German Nobility)
- (3) ‘ऑफ सेक्यूलर ऑथोरिटी, (Of Secular Authority)
- (4) ‘लिबर्टी ऑफ ए क्रिश्चियन मैन’ (Liberty of a Christian Man)

मेलान्कथॉन (Melancthon, 1497-1560)

माटिन लूथर का शिष्य द्वितीय फिलिप मेलान्कथॉन (1497-1560) सैक्सी की दृष्टि में सुधारवादी क्रान्ति का वास्तविक दार्शनिक था क्योंकि वह लूथर की अपेक्षा अधिक बुद्धिवादी, विनम्र, मानवतावादी और समन्वयवादी था। उसने सुधारवादी क्रान्ति का सिद्धान्तिक दर्शन प्रस्तुत करने की चेष्टा की और इसीलिए अपने विचारों को क्रमबद्ध करने का प्रयत्न किया, लेकिन क्रान्ति में भाग लेने के फलस्वरूप उसे लूथर के समान ही विकट परिस्थितियों का सामना करना पड़ा और फलस्वरूप उसके विचारों में भी आत्म-विरोध और असंगतियाँ प्रवेश कर गईं।

मेलान्कथॉन ने राजनीतिक और नैतिक विचारों की अभिव्यक्ति उनकी कृति ‘ओपेरा’ (Opera) में हुई है। मेलान्कथॉन ने अपने राजनीतिक चिन्तन का आधार प्राकृतिक विधि और प्राकृतिक अधिकार को बनाया तथा यह मान्यता प्रकट की कि विश्व में कोई एक, ऐसी प्राकृतिक अवस्था अवश्य है जो प्राणिमात्र के जीवन को सञ्चालित करती है। मेलान्कथॉन ने प्राकृतिक विधि के दो स्रोत माने—प्रथम, बाइबिल में और द्वितीय, प्रत्यक्ष प्रकृति में। उसने कहा कि बाइबिल के Decalogue में दिए गए प्रथम ईश्वरीय आदेश और अन्तिम छ. ईश्वरीय आदेश प्राकृतिक विधियों तथा प्राकृतिक अधिकारों के स्वरूप और प्रकृति पर प्रकाश डालते हैं। इन ईश्वरीय आदेशों में इस बात का विवेचन मिलता है कि मनुष्य का ईश्वर के प्रति और अपने साथियों के प्रति क्या कर्तव्य है। मेलान्कथॉन के अनुसार बाइबिल के

Decalogue से निर्णीत किए गए, अथवा प्रकृति के निरीक्षण से तार्किक विवेक द्वारा मानव प्रकृति के सम्बन्ध में निरूपित किए गए सभी मानवीय सम्बन्ध वास्तव में प्राकृतिक अधिकार हैं।¹

मेलान्कीथों ने ईश्वर की इच्छा को राजसत्ता का आधार माना और कहा कि तर्कों द्वारा भी उसे प्राकृतिक सिद्ध किया जा सकता है। मेलान्कीथों ने राजसत्ता का मुख्य कर्तव्य यह माना कि वह मानव स्वतन्त्रता और सम्पत्ति की रक्षा करे, शान्ति की व्यवस्था करे, अपराधियों को दण्ड दे और लोगों में धार्मिकता तथा नैतिकता का संरक्षण और विकास करे।

स्वतन्त्रता और सम्पत्ति दोनों को मेलान्कीथों ने प्राकृतिक माना और इसके पक्ष में बाइबिल के (Decalogue) के उस कथन का हवाला दिया जिसमें सम्पत्ति के लिए कहा गया है कि उसका अपहरण नहीं किया जाएगा पर मेलान्कीथों ने साथ ही यह भी कहा कि यदि इस दैवी प्रदत्त सम्पत्ति का दुरुपयोग किया जाए तो राजसत्ता को उसे छीन लेना चाहिए। वास्तव में मेलान्कीथों यह चाहता था कि कैथोलिक मठों और रोमन चर्च की सम्पत्ति का दुरुपयोग न होने पाए, उस पर समुचित नियन्त्रण के लिए राजसत्ता का हस्तक्षेप बना रहे।

धर्मसत्ता और राजसत्ता के बीच सम्बन्ध पर अपने विचार व्यक्त करते हुए मेलान्कीथों ने कहा कि "राज्य का कार्य केवल पेट-पूजा की व्यवस्था ही नहीं है वरन् आत्मा का कल्याण भी है।" आत्मिक कल्याण के लिए राज्य द्वारा उन बाह्य व्यवस्थाओं का निर्माण किया जाना चाहिए जिनमें व्यक्ति का आन्तरिक विकास हो सके। मेलान्कीथों ने कहा कि आत्मिक और भौतिक कार्यों के बीच ऐसी कोई विभाजक रेखा नहीं खींची जा सकती कि दोनों एक-दूसरे से सर्वथा पृथक् और स्वतन्त्र रहे तथा एक के बिना दूसरे का काम चल सके। दोनों में घनिष्ठ सम्बन्ध है और इस सत्य को स्वीकार किया जाना चाहिए। राज्य के कार्य ऊपर से देखने पर भले ही भौतिक लगे पर अन्तिम रूप से उसका मूल उद्देश्य भी आध्यात्मिक ही है। धर्मसत्ता का प्रमुख कार्य ईश्वरीय उपदेशों को लोगों तक पहुँचाना और ईश्वर की महानता में लोगों का विश्वास बनाए रखना है लेकिन इस उद्देश्य की सिद्धि के लिए भौतिक साधनों की उपेक्षा नहीं की जा सकती।

ज्विगली (Zwingli, 1484-1531)

अलरिच ज्विगली (1484-1531) लूथर का समकालीन और सुधारवादी क्रान्ति का एक मूल्य प्रवर्तक था जिन्होंने स्विट्जरलैण्ड में क्रान्ति की आग जलाई। ज्विगली का प्रोटेस्टेन्ट धर्म लूथर के प्रोटेस्टेन्ट धर्म की अपेक्षा अधिक उग्र और क्रान्तिकारी था। ज्विगली ने प्रत्येक सच की धार्मिक स्वतन्त्रता और सभी धर्मों की राजनीतिक स्वतन्त्रता में विश्वास प्रकट किया। इटली में पोप के विलासी जीवन को देखकर ज्विगली का मन क्षुब्ध हो उठा और उसने पोप की शक्ति को नीचा दिखाने का सफल ले लिया। उसे यह उचित लगा कि पोप के ऊपर राजदण्ड का अधिकार रहे ताकि धार्मिक आदर्शों का विनाश न हो सके। स्विट्जरलैण्ड के इस धर्म-सुधारक ने 1519 ई. में क्षमा-पत्रों के विक्रेताओं को जूरिच से निकाल दिया, पोप द्वारा स्विस् नवयुवकों को सेना में भर्ती करने का विरोध किया और 1529 ई. में पोप के विरुद्ध अपने प्रसिद्ध '67 थिसिस' के प्रश्न दिए। ज्विगली ने पोप की बुराईयों को प्रकट किया और पोप, पादरी, मठ आदि का अन्त करने की सिद्धान्त रखा। लूथर के साथ उसके मतभेद सुनभ नहीं सके। 1531 ई. से स्विट्जरलैण्ड की कैथोलिक केण्टनों की लीग और प्रोटेस्टेन्टों की लीग में युद्ध हुआ जिसमें प्रोटेस्टेन्टों की पराजय हुई और ज्विगली युद्ध में मारा गया।

ज्विगली ने लूथर के विपरीत धर्म का सुधार तलवार के बल पर करने में निष्ठा व्यक्त की और अपने विचारों को कार्यान्वित भी किया। पर सिद्धान्त और साधन में ही मतभेद था, उद्देश्य में नहीं और इसलिए परिणाम की दृष्टि से लूथर तथा ज्विगली दोनों ही सुधारवादी क्रान्ति या आंदोलन के दो अंग थे। लूथर की भाँति ही ज्विगली ने चर्च को एक अदृश्य और पूर्णतः आन्तरिक संस्था माना

घोर कहा कि इन पारमार्थिक धर्म के लिए मरना ही जाने वाली पूजा तथा उपासना प्रणालियाँ बाह्य हैं, खग. उनका राज्याधिकार के सम्यक् होना उचित है। दूसरे पक्षों में जिवगनी ने धार्मिक क्षेत्र में उन सभी बातों पर राज्य का क्षेत्राधिकार माना जिन्हें प्रांतों से देखा जा सकता था और जो बाह्य रूप में प्रोपचारिक थे। जिवगनी ने कहा कि धार्मिक संगठन और अनुशासन भी धार्मिक से होकर बाह्य सम्पूर्ण हैं। अतः उन पर राज्य का क्षेत्राधिकार होना चाहिए। जिवगनी के इन विचारों पर टिप्पणी करते हुए एनिंग ने कहा कि "उनकी धारणा में राज्य और धर्म को एक ही संगठन में रान किया।"

राज्यसत्ता की निष्कुलता पर चर्चा में माथ्य रखते हुए जूनियर ने भी निष्क्रिय आजापानन की नीति का समर्थन किया कि जब तक राजशाही धर्म विरुद्ध नहीं है तब तक जनता को उसका प्रतिकार करने या उसकी प्रयत्ना करने का अधिकार नहीं है। यदि राजशाही धर्म-विरुद्ध नहीं है तो उसका हर मूल्य में पालन किया जाना चाहिए, चाहे उस आशा में प्रजा को पीड़ित ही होना पड़े। जिवगनी ने यह भी कहा कि चर्च की धार्मिक सम्पत्ति बाह्य वस्तु है अतः उस पर राज्य सत्ता का नियन्त्रण प्रयोजित है। वास्तव में जिवगनी राष्ट्रीयता का पोषक था और स्विट्जरलैण्ड की धार्मिक अवस्था पर उसका ध्यान अन्त तक केन्द्रित रहा। उसका यह दिखाना था कि राज्य की शक्ति के सहारे ही धार्मिक क्षेत्र में सुधारवादी विचारों का प्रसार सम्भव है।

काल्विन (Calvin, 1509-1564)

जॉन काल्विन नूर के समान ही जबरदस्त धर्म-प्रचारक था। धर्म-सुधार राजनीतिक विचारों को प्रमत्त रूप से रखने और उनका अधिक गतिशील विवेचन करने का श्रेय काल्विन को ही दिया जाता है और इसीलिए कभी-कभी उसको सुधार आन्दोलन का 'सिद्धान्तवेत्ता' (Law-giver) भी कह देते हैं। उसके प्रति मद्रप्रभ 'इन्स्टीट्यूट ऑफ क्रिश्चियन रिलिजन' (Institutes of Christian Religion) में उसके द्वारा प्रोटेस्टेन्ट धर्म का एक तर्कपूर्ण, प्रमत्त एवं व्यापक विवेचन मिलता है।

फ्रांस के पिरार्डी नामक नगर में सन् 1509 ई. में उत्पन्न हुए कानून के पण्डित काल्विन का प्रारम्भ से ही धर्म और राजनीति-शास्त्र की ओर सुभाव था। समकालीन व्यवस्थाओं के अध्ययन से उनको यह विश्वास हो गया कि धर्म-सत्ता और राज-सत्ता में सम्पूर्ण सुधार की आवश्यकता है। अतः उनमें अपने विचारों का प्रचार शुरू कर दिया जिनके प्रभाव और उपयोगिता के कारण वह सुधारवादी आन्दोलन के एक महान्तम विचारक के रूप में प्रसिद्ध हुआ। 1533 ई. के लगभग प्रोटेस्टेन्टवाद में परिवर्तन हो जाने के बाद उसे कैथोलिक प्रधान फ्रांस से भाग कर स्विट्जरलैण्ड में शरण लेनी पड़ी। यहाँ बेसिल (Basel) में अपने अपनी मुप्रसिद्ध पुस्तक 'इन्स्टीट्यूट ऑफ क्रिश्चियन रिलिजन' लिखी। जेनेवा (स्विट्जरलैण्ड) में वह लगभग 3 वर्ष तक ठहरा और प्रोटेस्टेन्टों के संगठन में सहायता देता रहा। किन्तु अपने कठोर व्यवहार और नियमों के कारण उसे जनता का कोपभाजन बन कर जेनेवा से चले जाना पड़ा, पर शीघ्र ही उसे वापस बुला लिया गया। उसकी अनुपस्थिति में जेनेवावासियों ने महमूस किया कि उसके बिना उनका काम नहीं चल सकता था। काल्विन एक अत्यन्त ही कुशल प्रशासक था और जेनेवा गणराज्य को उस जैसे व्यक्ति की आवश्यकता थी। वहाँ उसे अपने विचारों के अनुसार धर्म प्रधान शासन स्थापित करने में सफलता मिली। उसकी लोकप्रियता और शक्ति, दिन-प्रतिदिन बढ़ती गई। 1564 ई. में अपनी मृत्यु तक वह इस नगर का धार्मिक और राजनीतिक तानाशाह बना रहा।

काल्विन के राजनैतिक विचार (Political Beliefs of Calvin)—'इन्स्टीट्यूट ऑफ क्रिश्चियन रिलिजन' लिखने में काल्विन के विशिष्ट उद्देश्य थे। प्रथम, वह 'बाइबिल के उपदेशों के अनुसार उत्तम ईसाई जीवन व्यतीत करने के बारे में व्यवस्थित ढंग से आवश्यक व्यवस्थाओं, एवं कुछ

मौलिक सिद्धान्तों का प्रतिपादन करना चाहता था। वह प्रोटेस्टेंटों के लिए ऐसा शाक्त चाहता था जो उनके लिए उसी तरह का काम करे जैसे रोमन चर्च कैथोलिकों के लिए करता था। दूसरे, काल्विन फ्रांस के प्रोटेस्टेंटों पर 1535 ई से प्रकाशित हुए उस आक्रमण का मुहूर्त उत्तर देना चाहता था जिसमें उन्हें जर्मन नास्तिकों के बराबर ठहराया गया था और जनता का शत्रु कहा गया था।

काल्विन ने बतलाया कि ईश्वर की निरपेक्ष सम्प्रभुता सम्पूर्ण विश्व में विद्यमान है। यह सम्पूर्ण विश्व विराट ईश्वरीय नियति के चक्र में बंधा हुआ है और समस्त घटनाएँ ईश्वरीय सकल्प का परिणाम हैं। सामाजिक और राजनीतिक सस्थाएँ, उदाहरणार्थ परिवार, सम्पत्ति, चर्च और राज्य भी ईश्वरीय इच्छा का ही एक अर्थ में प्रतिनिधित्व करती हैं। चर्च और राज्य मिलकर पृथ्वी पर ईश्वरीय साम्राज्य स्थापित करे, यही कल्याणकारी कार्य है।

काल्विन के धर्म का मूलमन्त्र था—मनुष्य ईश्वर का चुना हुआ उपकरण है। मनुष्य की इच्छा को फौलादी और उसके हृदय को कठोर बनाने के लिए इससे अच्छा और कोई सिद्धान्त नहीं हो सकता था। काल्विन के इस नियतिवाद के सिद्धान्त का सर्वभौम दुर्घटना की वर्तमान सकल्पना के कोई सम्बन्ध न था। उसने ससार और मनुष्य के ऊपर ईश्वर की प्रभुसत्ता का भरपूर बखान दिया था।

काल्विन ने स्वयं विचारसंज्ञिगली (Zwingli) के इस विचार का खण्डन किया कि धर्म तथा राज्य का एक ही व्यवस्था के अन्तर्गत एकीकरण किया जाए। ज्विगली ने चर्च और राज्य को अभिन्न मानते हुए कहा था कि समाज को अपने राजनीतिक और धार्मिक विषयों के नियन्त्रण का अधिकार होना चाहिए। इसके विपरीत काल्विन का विचार था कि चर्च और राज्य दोनों ईश्वर द्वारा सर्वथा पृथक् प्रयोजनों की पूर्ति के लिए बनाए गए हैं अतः उन्हें स्वतन्त्र एवं पृथक् ही बनाए रखना चाहिए। उसने कहा कि ईश्वर ने मूसा (Moses) को जो कानून प्रदान किए थे, उसके दो भाग हैं। पहले भाग में वे नियम हैं जो ईश्वर के प्रति मनुष्य के आचरण को निर्धारित करते हैं, दूसरे भाग में वे नियम हैं जिनके द्वारा यह निश्चय होता है कि मनुष्य के साथ कैसा व्यवहार होना चाहिए। इन दोनों बातों को लागू करने के लिए ही ईश्वर ने दो अलग-अलग शक्तियों को प्रतिष्ठित किया है। पहली शक्ति के अधिकारी पादरीगण और दूसरी के राजागण हैं। पादरियों का अपना एक चर्च है जिसका उद्देश्य आध्यात्मिक है। उसे अपने को केवल धार्मिक विषयों तक ही सीमित रखते हुए, लौकिक मामलों में कोई हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए।

काल्विन ने चर्च और राज्य की पृथक्ता स्वीकार करते हुए भी यह माना कि दोनों स्वभाव से एक-दूसरे से सम्बद्ध हैं। दोनों की स्थापना ईश्वरीय कानून की पूर्ति के लिए हुई है। दोनों सस्थाएँ ईश्वरीय इच्छा का ही प्रतिनिधित्व करती हैं, अतः दोनों को मिलाकर पृथ्वी पर ईश्वरीय साम्राज्य की स्थापना करनी चाहिए पर दोनों में उसने लौकिक सस्थाओं को अधिक महत्त्व दिया। "लौकिक शासन को चाहिए कि जब तक हम मनुष्य के बीच रहे, वह हमारे भीतर ईश्वर की बाध्य उपासना की भावना उत्पन्न करे, विशुद्ध धार्मिक सिद्धान्त तथा चर्च की रक्षा करे, हमारे जीवन को मनुष्य-समाज के अनुरूप ढाले, राजकीय न्याय के अनुसार जीवन का निर्णय करे, हम में मारस्परिक सामञ्जस्य की भावना उत्पन्न करे तथा शान्ति बनाए रखे।" काल्विन ने धर्म को राज्य की आत्मा मानते हुए बतलाया कि धर्म की रक्षा करना राज्य का सर्वोपरि कर्तव्य है। शान्ति एवं व्यवस्था की रक्षा करना राज्य का सर्वोपरि कर्तव्य है। सेवाइन के अनुसार, "यह सही है कि काल्विन ने ईसाई धर्म के इस पुराने सिद्धान्त को दोहराया कि सच्चे धार्मिक विश्वास को बलपूर्वक आरोपित नहीं किया जा सकता, लेकिन व्यवहार में नैतिकता लागू करने की राज्य की शक्ति के ऊपर उसने कोई अकुण नहीं रखा।"

काल्विन ने राज्य का प्रथम कर्तव्य माना कि वह शक्ति और धर्म का पोषण करे तथा मूर्ति-पूजा, नास्तिकता और सच्चे धर्म की निन्दा का दमन करे। चर्च अपने सिद्धान्त और नीतियों का

निर्धारण करे तथा राज्य द्वारा उनके पालन की व्यवस्था की जाए। इसका अर्थ हुआ कि सैद्धान्तिक रूप से राज्य को धर्मतन्त्र (Theocratic) बना दिया गया। इसका सर्वोत्कृष्ट उदाहरण जेनेवा गणराज्य की व्यवस्था का दिया जा सकता है जो काल्विनवादियों का गढ़ था और जहाँ काल्विन एक तानाशाह-सा बना हुआ था वहाँ पादरी लोग राजकीय अधिकारियों को निर्देशन देते थे। उनका प्रजाजनो और शासन पर व्यापक प्रभाव था। काल्विन ने लूथर की रहस्यात्मक धार्मिक अनुभूति का अभाव था। जहाँ लूथर ने धर्म के आन्तरिक पक्ष पर बल दिया वहीं काल्विन ने आत्म नियन्त्रण, अनुशासन और जीवन सश्रम में अपने साथियों के प्रति सम्मान को विशेष महत्त्व दिया। यही प्युरिटन (Puritan) धर्म की सार्वभौम नैतिक शिक्षाएँ बन गईं। अनुशासन और पादरियों के श्रेष्ठतर पद पर बल देने का परिणाम हुआ "सन्तो का असहनीय शासन, अत्यन्त व्यक्तिगत विषयो का घोर विनिमय जो विश्व-व्यापक जासूसी पर आधारित था और जिसमें सार्वजनिक व्यवस्था की स्थापना, वैयक्तिक आचार पर पूर्ण नियन्त्रण और विशुद्ध सिद्धान्त तथा उपासना के बनाए रखने में अन्तर अत्यधिक नगण्य था।"

काल्विन ने चर्च के सगठन पर भी विचार किए। उसने लोकतान्त्रिक तरीके का समावेश करते हुए इन बातों पर बल दिया—(1) उचित आचार के नियमों को निश्चित करने वाले महा व्यक्तियों (Elders) की एक सभा (Assembly) हो, (2) नास्तिकों को चर्च से बहिष्कृत करने का अधिकार हो, एवं (3) राज्य धार्मिक मामलों से पृथक् और स्वयं को (चर्च को) लौकिक कार्यों से अलग रखा जाए।

काल्विन के चर्च का सगठन गणतन्त्रीय था। चर्च के मुख्य पदाधिकारी वरिष्ठ सदस्यों द्वारा नियन्त्रण लागू करने में आसानी होती थी। सैद्धान्तिक रूप से चर्च की शक्ति सम्पूर्ण ईसाई समाज पर थी। जेनेवा में पादरी-वर्ग की शक्ति बड़ी व्यापक थी। कुछ देशों में जहाँ काल्विन के मतानुयायी कम संख्या में थे वहाँ राज्य द्वारा इन पर बहुमहत्या का वर्म मानने के लिए अत्याचार होते थे। ऐसे देशों में उन्होंने लोकतन्त्रीय सिद्धान्तों पर अधिक बल दिया।

काल्विन ने मानव-स्वभाव को स्वार्थी, दोषी एवं पतनोन्मुख प्रवृत्ति का बताकर उसको राज्य द्वारा नियन्त्रित किए जाने का समर्थन किया। उसका मत था कि राज्य की उत्पत्ति मनुष्य की दुष्ट प्रकृति का विरोध करने के लिए हुई है। उसने घोषित किया कि नियन्त्रण की आवश्यकता और अव्यवस्था को दूर कर सुरक्षा की मानवीय भावना में ही राज्य की उत्पत्ति का रहस्य निहित है। काल्विन के इन विचारों से भावी अनुबन्धवादियों के लिए पृष्ठभूमि तैयार हुई।

लूथर की भाँति ही काल्विन ने भी निष्क्रिय आज्ञापालन (Passive Obedience) पर बल दिया। उसने राज्य की आज्ञा का गूँक भाव से पालन करना प्रजा का पवित्र धार्मिक कर्त्तव्य बतलाया। उसने कहा कि लौकिक शक्ति-मुक्ति का बाहरी साधन है, अतः शासक का पद अत्यन्त सम्माननीय है। वह ईश्वर का प्रतिनिधि है और उसका विरोध करना ईश्वर का विरोध करना है। यदि कुछ लोगों को खराब शासक मिलता है तो यह उनके पाप के कारण है। लोगों को खराब शासक की भी उसी भाँव से आज्ञा पालन करनी चाहिए जिस भाव से वे अच्छे शासक की आज्ञा का पालन करते हैं। वास्तविक गौरव पद का हो। काल्विन के इस विचार के सम्बन्ध में सेबाइन ने लिखा है—“यह सही है कि” 16वीं शताब्दी के राजाओं के दैवी अधिकार के समस्त समर्थकों की भाँति काल्विन ने भी प्रजाजनो के प्रति राजाओं के कर्त्तव्यों का सम स्थान किया है। विधाता की अज्ञत विधि जिस प्रकार प्रजाजनो पर लागू होती है, उसी प्रकार शासकों के ऊपर भी। निकृष्ट शासक ईश्वर का विद्विही होता है। अपने परवर्ती लॉक (Locke) की भाँति उसका भी यही विचार था कि व्यवहार-विधि नैतिक रूप से अनुचित कार्यों के लिए दण्ड की व्यवस्था करती है। लेकिन निकृष्ट शासकों को दण्ड देना ईश्वर का काम है, प्रजाजनो

का नहीं। काल्विन के लिए यह दृष्टिकोण ग्रहण करना स्वाभाविक ही था—कुछ तो जेनेवा में उसकी स्थिति देखते हुए और कुछ इस आशा के कारण कि शायद, काल्विन का धर्म फ्रांस के राजाओं का धर्म माना जाए-।¹

काल्विन का यह भी विश्वास था कि राज्य में छोटे-छोटे न्याय-रक्षक होने चाहिए जो राजा की शक्तियों को सयत रखे और यदि वे उनकी आततायी प्रवृत्तियों को न रोक सकें और उसके विरुद्ध जनता की रक्षा न कर सकें तो स्वयं वर्तव्यहीनता के दोष के भागी बनें। उसने कुछ दशाओं में प्रजा को राज्य का विरोध करने का भी अधिकार दिया। उसने बताया कि राजा के जो आदेश ईश्वरीय आज्ञाओं के प्रतिकूल हों उनकी अवहेलना की जानी चाहिए और यदि कोई अनुचित रूप से राज्य की सत्ता हथिया ले तो ईसाइयों को शस्त्र ग्रहण करने से भी नहीं हिचकना चाहिए। काल्विन के इन विचारों ने लोकतन्त्रीय सिद्धान्तों के विकास में बड़ा योग दिया। उसके सिद्धान्त लूथर के सिद्धान्तों की अपेक्षा फ्रांस, हॉलैण्ड, स्कॉटलैण्ड और इंग्लैण्ड में अधिक लोकप्रिय हुए।

वास्तव में काल्विन का 'निष्क्रिय-आज्ञापालन' का राजनीतिक सिद्धान्त कुछ अस्थिर सी चीज थी, क्योंकि उस पर परिस्थितियों का बड़ी आसानी से प्रभाव पड़ सकता था। "एक ओर तो काल्विन ने सविहित सत्ता के प्रति किए जाने वाले समस्त विरोध को दुष्टतापूर्ण बताया था, लेकिन दूसरी ओर उसका मूल सिद्धान्त था कि चर्च को शुद्ध सिद्धान्तों की घोषणा करने का और तौकिक शक्ति की सहायता से सार्वभौमिक नियन्त्रण स्थापित करने का अधिकार है। यह एक माना हुआ निष्कर्ष था कि यदि किसी राज्य का शासक काल्विन द्वारा प्रतिपादित सत्य को स्वीकार नहीं करेगा और अनुशासन को लागू नहीं करेगा तो उसे अपने प्रजाजनों के आज्ञापालन का अधिकार नहीं रहेगा और प्रजाजनों के लिए विरोध करना आवश्यक हो जाएगा। वहाँ शासन को बदलने का कम अवसर होता और विरोध के द्वारा ज्यादा लाभ की उम्मीद होती, वहाँ आसानी से इस परिणाम की उम्मीद की जा सकती थी।"²

काल्विनवाद की इस चर्चा के प्रसंग में उसकी एक गम्भीर कमजोरी को जान लेना चाहिए जो यह थी कि विभिन्न व्यक्ति बाइबिल की अपने-अपने ढंग से व्याख्या कर सकते थे। प्रत्येक व्यक्ति अपनी व्याख्या को ही समझता था और दूसरे की अच्छी बात को मानने से भी इन्कार कर देता था। चूंकि यह एक सामान्य नियम बन गया था कि ईश्वरीय कानून का पालन करना एक धार्मिक कर्त्तव्य है, तथा उसकी अवहेलना करना एक पाप है, अतः प्रत्येक शासक अपने द्वारा निमित्त कानूनों को मानना प्रजा का धार्मिक कर्त्तव्य बतलाता था। वह दावा करता था कि विरोधियों का दमन किया जाना चाहिए। इस प्रवृत्ति का परिणाम यह निकलने लगा कि राजनीतिक उच्छ्वेखलता एवं धार्मिक दमन की नीति को प्रोत्साहन मिला। 'राज का धर्म प्रजा का धर्म' मानने का सिद्धान्त बल पकड़ता गया और राजा के धर्म से मतभेद रखने वाले व्यक्तियों पर प्रत्याचार किए जाने लगे धीरे-धीरे यह अनुभव किया जाने लगा कि एक ही धर्म लाने का प्रयत्न शान्ति और व्यवस्था के लिए अहितकर है और एक धर्म-निरपेक्ष राज्य का होना आवश्यक है। यहाँ स्मरणीय है कि काल्विन ने राज्य और चर्च दोनों को पृथक् रखते हुए इनकी एक सीमा-रेखा भी खींच दी थी, जिसका दोनों ही अतिक्रमण नहीं कर सकते थे। अतः इसका भी यह महत्वपूर्ण परिणाम हुआ कि काल्विनवाद जहाँ-जहाँ फैला, वहाँ इसके अनुयायियों ने उन सब शासकों का विरोध किया, जो धर्म के मामले में हस्तक्षेप करते थे। इससे धार्मिक और राजनीतिक स्वतन्त्रताओं में सूक्ष्म भेद करने का विचार उत्पन्न हुआ।

जॉन नॉक्स (John Knox, 1505-1572)

मार्टिन लूथर और काल्विन दोनों अनुदार रुढ़िवादी थे जिन्होंने राज्य की देवी उत्पत्ति

रहीरान् नरके राजकीय अधिकारियों के मोक्ष में पुष्टि की तब निष्क्रिय-शासनाकारिता (Passive Obedience) का उपदेश देकर राजकीय निरकुशतावाद के लिए मार्ग प्रशस्त किया। किन्तु जब स्टाट्समैट, फ्रांज अब नीरदर्म्ड में राज्य द्वारा उपरोक्त सिद्धान्त की आश में कान्तिनवादियों पर पर्याप्तारित् ज़ोर लगा तो कान्तिन के समर्थकों में राज्य के प्रति निष्क्रिय आज्ञाकारिता के सिद्धान्त का परिचय करना सामान्य सम्मता और गुरुत्व प्राप्त किया कि अन्तःकरण की स्वतन्त्रता आज्ञापालन में ऊपर है, यन् दर्शन को राज्य की पालना करने का अधिकार है। फ्रांज में कतिपय कान्तिनवादियों ने कान्तिनाम को राजनिक राजनों में सिना दिया जिसके अनुसार शासन और शासित दोनों ही प्राकृतिक राजनों के अधीन थे। इस सिद्धान्त के आधार पर कान्तिनवादियों ने राज्य की प्रतियों पर कुछ प्रतिशब्द लगाए जो उनके लिए गुरुत्व बन गए थे।

राज्य की व्यवस्था के अधिकार को रहीरान् करने वाला ऐसा ही एक विचारक जॉन नॉक्स था। जॉन नॉक्स ने निष्क्रिय आज्ञाकारिता के सिद्धान्त की स्वतन्त्रता करने के प्रतिरोध के सिद्धान्त का समर्थन दिया। इसका प्रधान कारण स्टाट्समैट में प्रोटेस्टैंट धर्म की विशेष परिस्थिति थी। 1558 ई में स्टाट्समैट के कैथोलिक-धर्माधिकारियों ने नॉक्स को दंड निकाला दे दिया। इस समय नॉक्स के प्रोटेस्टैंट अनुयायियों की सहायता की थी और उन्ने प्रतिरोध के सिद्धान्त में ही नाश हो सकता था। अतः नॉक्स उस दिना में प्रयत्नशील हुआ और एंग्ली नामों में दो वर्ष के भीतर ही उन्ने स्टाट्समैट के कुलीनों, धर्मचार्यों एवं जनसाधारण के नाम निकाली गई अपनी श्रमों में कहा कि प्रत्येक व्यक्ति को सन्देश का पालन करना चाहिए और "जो लोग जनता को उनकी मात्मा का भोजन नहीं देते वा ईश्वर के वचनों में उसे वंचित रखते हैं, उन्हें प्राणदण्ड मिलना चाहिए।"

मूलतः नॉक्स ने कान्तिन के विचारों का ही अनुसरण करने हुए ईसाई सिद्धान्त की उसकी अकाट्य व्याख्या को स्वीकार किया। उन्ने चर्च के अनुशासन को स्वेच्छा से न मानने वालों के प्रति चर्च द्वारा कठोर कार्यवाही किए जाने के विचार का भी समर्थन किया। उसने कान्तिन की इस धारणा की पुष्टि की कि प्रत्येक व्यक्ति को स्वधर्म का और उसके अनुशासन का हटता से पालन करना चाहिए किन्तु जहाँ कान्तिन द्वारा समर्थित निष्क्रिय आज्ञापालन का सिद्धान्त सामने आया, उन्ने इसका खण्डन करते हुए घोषित किया कि "जहाँ राजा ईश्वर के वचन, सम्मान और गौरव के प्रतिकूल जाता है, वहाँ उसका दमन आवश्यक है।" अपनी युक्ति को उसने इन बलशाली शब्दों में व्यक्त किया—

"आजकल सब मनुष्यों का सामान्य गीन यह है कि हम अपने राजाओं की आज्ञा का पालन करना चाहिए वे अच्छे हों वा बुरे, क्योंकि ईश्वर ने ऐसा ही आदेश दिया है लेकिन जिन लोगों ने ईश्वर के नाम को इस तरह कलंकित किया है ईश्वर उन्हें दण्ड देगा। जब राजा अन्याय करने है तो यह कहना कि ईश्वर ने उनकी आज्ञापालन का आदेश दिया है, नास्तिकता है और यह नास्तिकता उसी प्रकार की है जैसे यह कहना कि ईश्वर ने ससार में अन्याय का सृजन किया है और वह उसे बनाए हुए है। मूल-पूजा, नास्तिकता और ऐसे ही अन्य अपराधों का दण्ड केवल उन राजाओं और शासकों को ही नहीं मिलता जो इन्हे करते हैं। जो लोग राजाओं को ऐसा करने से नहीं रोकते वे भी अपराधी हैं और इसलिए दण्ड के पात्र हैं।"¹

जॉन नॉक्स के उपरोक्त विचारों में दो बातें मुख्यतः स्पष्ट होती हैं—“प्रथम यह कि उसने कान्तिन के इस विश्वास का परिचय कर दिया कि प्रतिरोध सदा गलत होता है, और द्वितीय यह कि प्रतिरोध सुधार के लिए ही समर्थनीय है। इस सिद्धान्त में नागरिकों के जन-अधिकारों का कोई उल्लेख नहीं है और न ही उन्ने नॉक्स का यह मत प्रकट होना है कि वह राजकीय शक्ति का स्रोत जनता को

वताना चाहता था। उसका दृष्टिकोण धार्मिक कर्तव्य के आधार पर टिका हुआ था, गोक अधिकारों के आधार पर नहीं। इसके कारण काल्विन का सम्प्रदाय राजकीय व्यक्ति के खिलाफ हो गया और उमने विद्रोह को उचित ठहराया, दूसरा कदम फ्रांस में उठा, वहाँ धार्मिक विद्रोह ने काल्विन के दल को कैथोलिक राजतन्त्र के खिलाफ कर दिया। यहाँ इस सिद्धान्त का विकास हुआ कि राजा को शक्ति जनता से प्राप्त होनी है और राजा जनता के प्रति उत्तरदायी है। लेकिन, अभी तक यह प्रश्न धर्म में ही जुड़ा हुआ था।"

सुधार आन्दोलन में निरकुशतावाद और प्रजातन्त्र के बीज (The Seeds of Absolutism & Democracy in Reformation)

सुधारवादी आन्दोलन का जिन समय उदय हुआ, उस समय दो निद्वान्त प्रवृत्तियाँ थीं। प्रथम यह कि धार्मिक विषयों में पोप को अपनी सर्वोच्च शक्ति ईश्वर से मिली है, अतः किसी सांसारिक प्राणी के समक्ष अपने किसी कार्य के लिए वह उत्तरदायी नहीं हो सकता, और द्वितीय यह कि प्रतिनिधि सरकार के सिद्धान्त का विकास हो रहा था। उस समय की मध्ययुगीन परिस्थितियाँ निरकुश राजतन्त्र के सिद्धान्त के पनपने में बाधक थीं।

धर्म-सुधार आन्दोलन ने एक विचित्र ही स्थिति पैदा कर दी। एक ओर लूथर तथा काल्विन ने पोप की धार्मिक निरकुशता का विरोध किया, और इस तरह अन्तःकरण की स्वतन्त्रता के सिद्धान्त के विकास की पृष्ठभूमि तैयार की, किन्तु दूसरी ओर आन्दोलन को सफलता के उद्देश्य से राजाओं के प्रति निष्क्रिय आज्ञापालन के सिद्धान्त का भी समर्थन किया और इस रूप में निरकुशता के सिद्धान्त को प्रोत्साहन दिया। प्रजा द्वारा राजा का विरोध करना पाप ठहराया गया। इस मत के समर्थन में 'बाइबिल' में प्रमाण दिए गए और सन्त पॉल के इस कथन को दोहराया गया कि "सत्तार में जो भी शक्तियाँ हैं वे ईश्वर की रची हुई हैं।" अनेक प्रमाण देकर जनता को समझाया गया कि राजा की शक्ति का स्रोत ईश्वर है, जिसके विरोध से पाप की उत्पत्ति होती है। लूथर ने पोप से बचने के लिए जर्मन शासकों का आश्रय लिया। उसने अपने अन्तःकरण की स्वतन्त्रता के सिद्धान्त को त्याग कर सत्ताधारी चर्च की स्थापना की, जिसमें व्यक्तियों को धार्मिक स्वतन्त्रता नहीं थी। लूथर की निगाह में उसको चर्च की आज्ञा को न मानना, धर्मद्रोह था और ऐसे धर्मद्रोहियों को दण्ड देना राज्य का कार्य था। लूथर के इन विचारों ने निरकुश राजतन्त्र को स्थान दिया। अब धर्म-द्रोही को दण्ड देने और धर्म-द्रोही को न हटाने—इसका निर्णय देने का अधिकार राजा ने अपने हाथों में ले लिया। उसने जर्मनी के कुछ आन्दोलन के समय यह फलप्राप्ति दे दिया कि राजाओं को हत्या और छान-कपट तक का आश्रय लेकर विद्रोह को दबा देना चाहिए।

काल्विन ने भी विनम्र आज्ञापालन के सिद्धान्त को सामने रखा था, लेकिन साथ ही यह भी कहा था कि यदि राजा स्वयं धर्म का विरोध करने लगे तो राज्य के कुछ न्याय-रक्षकों को हक है कि वे उसके खिलाफ विद्रोह कर दें। यह भी कहा गया कि किसी व्यक्ति द्वारा अनुचित रूप से राज्य की सत्ता ग्रहण कर लेने पर ईसाईयों को प्रतिरोध के लिए शस्त्रग्रहण कर लेने चाहिए। काल्विन के इन विचारों से लोकतन्त्रीय सिद्धान्तों के विकास में सहायता मिली।

लूथर और काल्विन दोनों ही ने निष्क्रिय आज्ञापालन के सिद्धान्त का प्रतिपादन करके राजाओं के निरकुशतावाद को प्रोत्साहन देने का स्वाभाविक परिणाम यह हुआ कि राजकीय अधिकारी इस सिद्धान्त की आड़ में धार्मिक अधिकारियों पर अत्याचार करने लगे। कुछ राज्यों में काल्विनवादियों पर भी अत्याचार किए गए। परिस्थितियों के अनुकूल सिद्ध न होने पर कुछ काल्विनवादी राज्य की अवस्था करने के व्यक्ति के अधिकार का दावा करने लगे। कुछ ने काल्विनवाद को प्राकृतिक कानून से सम्बद्ध कर दिया जिसके अन्वीन शासक और शासित दोनों थे, और इस तरह उन्होंने राजा की निरकुश शक्तियों के ऊपर एक नियन्त्रण प्रस्तुत किया। प्रोटेस्टेंट प्रजा लूथर और काल्विन के आज्ञापालन के उद्देश्यों

को मूल कर अपने कैथोलिक राजा के विरुद्ध सघर्षरत हो गई। ऐसा फ्रांस में हुआ जहाँ राजा कैथोलिक धर्म का अनुयायी था जबकि प्रजा का एक अंग प्रोटेस्टेंट हो गया। स्कॉटलैंड में जॉन नॉक्स ने कैथोलिक राजा का विरोध करते हुए काल्विन के विनम्र आज्ञापालन के सिद्धान्त को ठुकरा दिया और इस विचार पर बल दिया कि जहाँ राजा ईश्वर के वचन, सम्मान और गौरव के प्रतिभूल जाता है, वहाँ उसका दमन आवश्यक है।

यही हाल उन देशों में हुआ जहाँ राजा प्रोटेस्टेंट हो गया किन्तु प्रजा या उसका कोई अंग कैथोलिक रहा। कैथोलिक प्रजा ने प्रोटेस्टेंट राजा को धर्मद्रोही माना और उसका विरोध करना अपना कर्तव्य समझा। इस तरह प्रोटेस्टेंट और कैथोलिक दोनों ही धर्मावलम्बियों ने लूथर तथा काल्विन के सिद्धान्त के विनाश के सहयोग दिया। फ्रांसीसी प्रोटेस्टेंट हुए जी नाट्स ने जनता को राज्य की शक्ति का स्रोत मानते हुए निरंकुशतावाद पर कठोर प्रहार किया। अन्य फ्रांसीसियों ने भी यह मत व्यक्त किया कि राजा की शक्तियों सीमित तथा परिवर्द्ध होनी चाहिए क्योंकि जनता उनको समाज की सेवा के लिए स्वीकृत करती है। फ्रांसिस हाटमैन नामक लेखक ने यह सिद्ध करने का प्रयास किया कि फ्रांस ने तो निरंकुशतावाद या ही नहीं, वहाँ तो राजा निर्वाचित हुआ करता था। एक अन्य फ्रांसीसी विचारक ह्यूबर्ट लैंग्वे (Hubert Languet) ने राज्य की उत्पत्ति समझौते द्वारा मानते हुए दो समझौतों की कल्पना की जिसमें पहले में तो दो पक्ष ईश्वर और मानव-समाज हैं, जिसमें राजा भी सम्मिलित है और दूसरे में एक तरफ राजा और दूसरी तरफ प्रजा है। राजा वचन देता है कि वह न्यायपूर्वक शासन करेगा और प्रजा उसकी आज्ञा का पालन करने का वचन देती है। यदि राजा अन्यायी हो जाता है तो प्रजा भी अपने वचन से मुक्त हो जाती है। नीदरलैंड में भी राजतन्त्र विरोधी आल्यूसियस (Althusius) ने प्रयुक्त की वह सर्वोच्च नीदरलैंड में भी राजतन्त्र विरोधी आल्यूसियस (Althusius) ने प्रयुक्त की वह सर्वोच्च और श्रेष्ठतम शक्ति वतलाया जो राज्य के सदस्यों के भौतिक और अश्वेतिक कल्याण के लिए कार्य करती है। उसने प्रयुक्त शक्ति कोई ऐसा कार्य नहीं कर सकती जिससे सर्वसाधारण का अहित हो। उसने कहा कि प्रमुख शक्ति कोई ऐसा कार्य नहीं कर सकती जिससे सर्वसाधारण का अहित हो। उसने कहा कि प्रमुख शक्ति कोई ऐसा कार्य नहीं कर सकती जिससे सर्वसाधारण का अहित हो। उसने कहा कि प्रमुख शक्ति कोई ऐसा कार्य नहीं कर सकती जिससे सर्वसाधारण का अहित हो।

सम्प्रदाय द्वारा निमित्त कानून का पालन शासकों का कर्तव्य है। राजा केवल एक ऐसा प्रतिनिधि है जो यह प्रतिज्ञा करके पदार्क होता है कि वह विधि के अनुसार शासन करेगा। स्कॉटलैंड के एक अन्य लेखक बुकानन (Buchanan) ने भी समझौतावादी सिद्धान्त का प्रतिपादन करते हुए मत व्यक्त किया कि प्राकृतिक अवस्था को दूर करने के लिए सरकार, एव विधि का निर्माण हुआ है। अन्तिम सत्ता जनता के हाथ में है और ब्रह्मी विधि का स्रोत है। जनता के साथ किए गए समझौते द्वारा ही राज्य को पितृगत अधिकार मिले हैं और न्यायपूर्वक शासन करना उसका कर्तव्य है। जनता की सम्पत्ति के बिना राज्य-शक्ति पर अधिकार करना गलत है। ऐसे अत्याचारी शासन का जनता विरोध कर सकती है। बुकानन ने प्राकृतिक कानून की आड लेते हुए आततायी राजा के वचन को उचित ठहराया।

जैसुइट (Jesuits) लेखकों ने भी निरंकुश राजतन्त्र का विरोध किया और यह विश्वास किया कि राजा ईश्वर का प्रतिनिधि न होकर इसी दुनिया का व्यक्ति है एव पवित्र शक्ति जनता में निवास करती है। यदि राजा अन्याय करता है तो प्रजा उसे सिंहासन से हटा सकती है। निरंकुशता विरोधी सिद्धान्तों का समर्थन करने वाले जैसुइट लेखकों में रॉबर्ट बेलांमोन फ्रांसिस्को ज़ेवा जॉन ऑफ मेरियाना के नाम उल्लेखनीय हैं। मेरियाना के चिन्तन पर संविधानवाद आच्छादित था। वह शासकों के ऊपर पोप के आध्यात्मिक नियंत्रणों की स्वीकार नहीं कर सकता था। वह समाज द्वारा लगाए गए नियंत्रण पर अधिक बल देता था। इस सम्पूर्ण विवरण से हम यही निष्कर्ष पाते हैं कि धर्म-सुधार आन्दोलन ने निरंकुशवाद और लोकतन्त्र दोनों की भावनाओं का पोषण किया। सुधारवादियों ने निरंकुश राजाओं का सम्मान

करना शुरू किया और जब राजा अत्याचार करने लगे तो जनता ने उनके विरुद्ध विद्रोह को भड़का उठा कर, लोकतन्त्र की स्थापना के लिए मार्ग प्रशस्त किया। उस समय ऐसी हवा फैल गई कि निरंकुशवाद का खण्डन होने लगा और सांविधानिक एवं नियंत्रित राजतन्त्र का समर्थन। लूथर और काल्विन ने दिनभर आज्ञापालन का सिद्धान्त चलाया किन्तु उन्हीं के अनुयायियों ने परिस्थितिवश लोकतांत्रिक सिद्धान्तों की शरण ली।

धर्म-सुधार आन्दोलन की देन और उसका महत्त्व (Contribution & Importance of Reformation)

धर्म-सुधार आन्दोलन की सबसे बड़ी देन यह थी कि उसने पोप की सर्वोच्च प्रभुता को टुकड़ा कर गंताब्दियों से चले आ रहे रोमन चर्च के एकछत्र साम्राज्य को तहस-नहस कर दिया। अब रोमन कैथोलिक चर्च के विरोधी अनेक राष्ट्रीय चर्चों की स्थापना हो गई। धार्मिक एकता का प्रोटेस्टेन्ट और कैथोलिकों में विभाजन हो गया।

सुधारवादी आन्दोलन ने चर्च को राज्य का वशवर्ती बनाकर मध्ययुगीन विश्व-साम्राज्य की वारसा में क्रान्तिकारी एवं मौलिक परिवर्तन किया। चूंकि इसके कारण राष्ट्रीयता के विचार को प्रोत्साहन मिला। सर्वत्र पोप का विरोध राष्ट्रीयता के आधार पर किया गया और साम्राज्य का स्थान प्रभुत्व-सम्पन्न राष्ट्रीय राज्यों ने ले लिया।

धर्मसुधार आन्दोलन का एक ताल्कालिक परिणाम राजसत्ता के निरंकुश अधिकारों में वृद्धि और निरंकुश राजतन्त्र को यूरोप में एक सामान्य शासन रूप बनाना हुआ। साथ ही माय व्यक्ति एवं धार्मिक स्वतन्त्रता तथा प्रजातन्त्रीय विचारों का विकास भी हुआ।

- इस आन्दोलन की एक महत्त्वपूर्ण देन सहिष्णुता (Toleration) का विकास भी था। धार्मिक संघर्ष-का अन्ततः एकमात्र निराकरण सहिष्णुता को ही समझा जाने लगा। प्रोटेस्टेन्ट राजा कैथोलिक-प्रजा का तथा कैथोलिक शासक प्रोटेस्टेन्ट प्रजा का दमन करने में असफल रहे। शनैः-शनैः एवं परिस्थितिवश यह विचार पनपता गया कि सुख और समृद्धि तभी संभव है जब राज्य धर्मनिरपेक्ष चातावरण पैदा करे। यदि राज्य धार्मिक मतभेदों से ऊपर रहेगा तभी विभिन्न धर्मावलम्बियों में एक सामान्य राजनीतिक निष्ठा रखना संभव हो सकेगा।

अन्त में फिगिस के शब्दों में—“जहाँ तक धर्मसुधारवादी आन्दोलन ने एक सुसंगठित, सुशक्तिमान, क्षेत्रीय एवं नीकरशाही प्रधान राज्य की सृष्टि में सहायता दी, जहाँ तक प्रत्यक्ष एवं अप्रत्यक्ष रूप से उनमें व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को प्रोत्साहन दिया, जहाँ तक उसे अपने परिणामों में आधुनिक समझ जा सकता है, किन्तु जहाँ तक इसकी प्रवृत्ति सामुदायिक प्रादर्शों, धार्मिक, राजनीतिक शासन के रूपों के लिए धार्मिक ग्रन्थों की प्रपील को पुनर्जीवित करने की थी, वहाँ तक यह उन मध्यकालीन विचारों की ओर वापिस लौट जाना था जो अरस्तू एवं पुनर्जागरण के निश्चित प्रभाव के कारण अधिकांशतः विलुप्त हो चुके थे।”¹ कहना चाहिए कि इस आन्दोलन के प्रारम्भ में धर्मशास्त्रों पर बल देने की प्रवृत्तियाँ प्रबल रही, किन्तु अन्त में लोकतन्त्र की समर्थक और निरंकुश राजसत्ता का विरोध करने वाली प्रवृत्तियाँ प्रबल हुईं। प्राकृतिक दर्शा, सामाजिक समझौता, जनता की प्रभुसत्ता और प्रतिनिधि शासन के विचार उत्पन्न हुए। इन्होंने 17वीं, 18वीं, 19वीं शताब्दियों में महान् राजनीतिक विवादों का सूत्रपात किया।

प्रतिवादात्मक धर्म सुधार आन्दोलन (The Counter-Reformation)

धर्म-सुधार आन्दोलन ने रोमन कैथोलिक धर्म में सुधार की प्रक्रिया लाकर प्रतिवादात्मक धर्म सुधार आन्दोलन को जन्म दिया। प्रारम्भ में तो रोमन-चर्च ने अपने दोषों को दूर करने की चिन्ता नहीं

की, लेकिन जब धर्म-सुधार आन्दोलन ने जोर पकड़ लिया और यूरोप के कई देश रोमन चर्च से अलग हो गए तो रोमन चर्च का ध्यान अपने दोषों को दूर करने की ओर गया। वह प्रोटेस्टेंट धर्म की गति, रोकने के लिए प्रयत्नशील हुआ। रोमन चर्च में कई सुधार किए गए जिसके फलस्वरूप कैथोलिक धर्म अपनी खोई हुई प्रतिष्ठा पुनः प्राप्त करने लगा तथा प्रोटेस्टेंट धर्म की प्रगति अवरूद्ध हो गई।

इस प्रतिवादात्मक धर्म-सुधार आन्दोलन को अथवा कैथोलिक धर्म के इस पुनरुत्थान को दो बातों से बहुते सहायता मिली। पहली बात तो प्रोटेस्टेंट धर्म की आपसी फूट थी। इस धर्म में तीन सम्प्रदाय थे—लूथर सम्प्रदाय, जिवगनी सम्प्रदाय, और काल्विन सम्प्रदाय। इनमें बहुधा परस्पर विवाद हुआ करते थे जिनसे प्रोटेस्टेंट धर्म का पक्ष कमजोर हो गया। दूसरी बात यह थी कि 16वीं सदी के मध्यवर्ती पोप चरित्रवान् थे जो रोमन चर्च के दोषों को दूर कर कैथोलिक धर्म की पुनः प्रतिष्ठा स्थापित करना चाहते थे। पाल तृतीय के पोप-पद पर आसीन होते ही (1534-50) पोप-पद की नैतिक शक्ति और प्रतिष्ठा में भारी वृद्धि हो गई। पोप के पवित्र आचरण नैसर्गिक प्रादरियों के क्रिया-कलापों को प्रभावित किया और जन-साधारण में उसके प्रति पुनः श्रद्धा जाग्रत हो गई।

कैथोलिक धर्म का पुनरुत्थान करने के लिए मुख्य रूप से निम्नलिखित तीन साधन अपनाए गए—

(1) ट्रेंट कौंसिल, (2) जेसुइट सोसाइटी, (3) इन्विजिशन।

ट्रेंट कौंसिल—रोमन कैथोलिक चर्च की साधारण सभा की बैठक ट्रेंट में 1545 से 1563 तक समय-समय पर हुई जिनमें दो सौ से भी अधिक धर्मधिकारियों ने भाग लिया। इस साधारण सभा के कुल मिलाकर 25 अधिवेशन हुए जिनमें कैथोलिक धर्म की धाराएँ (Articles) स्पष्ट की गईं, चर्च के अनुशासन और व्यवस्था में सुधार के निर्णय किए गए और कैथोलिक धर्म के अनेक प्रमुख दोषों को दूर किया गया। इस सभा अथवा कौंसिल ने प्रोटेस्टेंटों को बुझ करने के लिए कैथोलिक धर्म के मुख्य सिद्धान्तों की बदला नहीं, अपितु वाञ्छनीय सुधार करके इन सिद्धान्तों को सुदृढ़ किया। पादरियों की शिक्षा पर निर्णय लिए गए और उन पुस्तकों की सूची बनाई गई जिनको पढ़ना कैथोलिकों के लिए निषिद्ध था। रोमन चर्च के अनुशासन को मजबूत करने वाले कैथोलिकों को दण्डित करने के लिए चर्च न्यायालय को अधिक सशक्त तथा सक्रिय करने का कार्यक्रम बनाया गया। साधारण सभा ने प्रोटेस्टेंटों के साथ कोई समझौता करने की चेष्टा नहीं की क्योंकि उसका लक्ष्य तो कैथोलिक धर्म की वृद्धि को दूर कर उसे शक्तिशाली बनाना था ताकि वह विरोधियों का मुकाबला कर सके और स्वयं को पुन लोकप्रिय बना सके।

जेसुइट सोसाइटी—इसे 'आर्डर ऑफ जेसुस' (Order of Jesus) भी कहते हैं। 1534 ई में जेसुइट नेता इग्नेशियस लायोला (Ignatious Loyola) ने इस धार्मिक सत्स्था की स्थापना सैनिक ढंग से की। लायोला स्पेन का एक कुलीनवर्गी सैनिक था जिसने युद्ध में घायल होने पर धर्म-प्रचारक बनने का निश्चय किया और पोप का आशीर्वाद प्राप्त कर इस धार्मिक सत्स्था (जेसुइट सोसाइटी) की स्थापना की। अनुशासन और आज्ञापालन इस सोसाइटी के दो मुख्य सिद्धान्त थे। सोसाइटी के प्रधान को 'जनरल' कहा जाता था जिसे सर्वोच्च अधिकार प्राप्त थे। एक परामर्शदाता और छः व्यक्तियों की एक परिषद् की भी व्यवस्था थी। सत्स्था के अनुयायियों को 'जेसुइट' कहा जाता था। प्रत्येक सदस्य को ब्रह्मचर्य, आज्ञापालन और निस्पृहता की शपथ लेनी पड़ती थी। हरेक सदस्य के लिए पोप की आज्ञा मानना अनिवार्य था। सोसाइटी का कहना था कि ध्यान और प्रार्थना द्वारा पाप से छुटकारा मिल सकता है और ईश्वर के दर्शन सम्भव है। सम्प्रदाय की सदस्यता मीमित थी। सदस्यों को दो वर्ष तक लायोला के सिद्धान्तों के अनुसार प्रशिक्षण लेना पड़ता था। इस अवधि में वे मानववादी विषयों, विज्ञान, धर्म-शास्त्र आदि का अध्ययन करते थे।

जैसुइट सोसाइटी ने प्रोटेस्टेंट धर्म से निपटने के लिए अपनी सेवाएँ पोप को अर्पित कीं और पोप ने सोसाइटी को 1540 ई. में मान्यता अदान कर दी। तत्पश्चात् जैसुइट पादरी प्रोटेस्टेंट धर्म के विरोध और कैथोलिक धर्म का प्रचार करने निकल पड़े। उन्होंने नवयुवकों को शिक्षा द्वारा तथा बड़े बूढ़ों को उपदेशों द्वारा अपने पक्ष में किया। आवश्यकतानुसार उन्होंने कूटनीति और षड्यन्त्रों का भी सहारा लिया। जैसुइट पादरियों के जोश और उनकी सक्रियता के फलस्वरूप इटली, स्पेन, फ्रांस और पोर्लैण्ड में प्रोटेस्टेंट धर्म छिन्न-भिन्न हो गया। भारत, चीन और उत्तरी तथा दक्षिणी अमेरिका में भी इन पादरियों ने कैथोलिक धर्म का प्रचार किया। वेल्जियम और वनेरिया में कैथोलिक धर्म जैसुइट के श्रमजनों के फलस्वरूप ही कायम रह सका। अपने जीवन की परवाह न कर भयंकर और विपरीत परिस्थितियों में जैसुइटों ने कैथोलिक धर्म की रक्षा और प्रगति की। अनेक स्थानों पर जैसुइट संस्था ने स्कूल स्थापित किए।

इंक्विजिशन—यह रोमन कैथोलिक चर्च का धार्मिक न्यायालय था जिसका मुख्य कार्य धर्म-विरोधियों का दमन करना था। इसकी स्थापना 1248 ई. में ही की जा चुकी थी लेकिन यह पूर्ण रूप से सक्रिय सोलहवीं शताब्दी के मध्य में हुआ। पोप पाल तृतीय ने जैसुइट सोसाइटी को मान्यता देने के दो वर्ष बाद इस न्यायालय में छ. इंक्विजिटर जनरल नियुक्त किए जो धर्म-विरोधियों के मामलों की सुनवाई कर उनको दण्ड देते थे, सन्देहजनक व्यक्तियों को बन्दी बनाते थे, पुस्तकों को सेंसर करते थे और धर्म-विरोधियों को शारीरिक दण्ड द्वारा अपराध स्वीकार करवाते थे तथा मृत्युदण्ड तक देते थे। इस न्यायालय ने वास्तव में बहुत कठोर दमन-नीति से काम लेकर स्पेन, इटली और नीदरलैण्ड में धर्म-विरोधियों को कुचल दिया। इस न्यायालय के आदेश से स्पेन में हजारों व्यक्ति जीवित जला दिए गए और लगभग एक लाख लोगों को विभिन्न सजाएँ दी गईं। नीदरलैण्ड में तो दमन इतनी नृणसता से किया गया कि राष्ट्रीय भावनाएँ उमड़ पड़ी और उन्होंने एक भयंकर युद्ध का रूप धारण कर लिया।

धर्म-सुधार आन्दोलन ने जिस प्रतिवादात्मक धर्म-सुधार आन्दोलन को जन्म दिया उसके फलस्वरूप एक शताब्दी से अधिक समय तक धार्मिक सघर्षों का जोर रहा। अन्त में 1548 ई. में वेस्टफोलिया की सन्धि द्वारा यूरोप के धार्मिक विवादों का अन्त हुआ, यद्यपि वास्तव में धार्मिक सहिष्णुता की स्थापना तो और भी काफी समय बाद हुई।

मध्ययुगीन गन्धर्वपूर्ण अवस्था के गुजर जाने पर पन्द्रहवीं सदी में यूरोप में ज्ञान की नई दिशा प्रदीप्त हो उठी। बौद्धिक पुनर्जागरण (Renaissance) ने लोगों में जीवन की एक नई चेतना, स्वतन्त्रता के एक नवीन प्रेम और जीवन के नवीन मूल्यों के प्रति अनुराग के भाव जगा दिए। ईश्वर की अपेक्षा मनुष्य मानव-प्रवृत्तियों का अधिक महत्त्वपूर्ण विषय हो गया। मानव-समस्याओं पर अधिक चिन्तन होने लगा। मध्यकाल की 'परलोक-प्रियता' (Other Worldliness) घटने लगी और चर्च के नियन्त्रण के विरुद्ध धर्म-निरपेक्ष बुद्धि का विरोध मुगर्त हो उठा। प्रबल परलोक की अपेक्षा इहलोक अधिक प्यारा हो गया तथा महत्त्वाकांक्षी शासकों ने पोप के आदेश-पत्रों को रद्दी की टोकरी में फेंक दिया। मध्ययुगीन देवदास, चर्चवाद, बाइबिलवाद और सामन्तवाद के विरोध में पुनरुत्थान भवता बौद्धिक पुनर्जागरण के इस युग में मानववाद और निष्प्रतिबन्ध बौद्धिक स्वातन्त्र्यवाद का मन्त्र प्रचारित किया गया। "मनुष्य ही प्रत्येक वस्तु का मापदण्ड है" — इस उक्ति में पुनः आस्था प्रकट की जाने लगी। मेयर के शब्दों में "पुनरुत्थान नवीन भावना का वह प्रभाव था जिसने अन्त में मध्यकालीन व्यवस्था को छिन्न-भिन्न कर दिया।" 15वीं शताब्दी के नवीन विश्व की आधारशिला रखी — उस विश्व की जिसने कि तत्त्वतः मध्य-युग का मरदा-सदा के लिए अन्त कर दिया।" ज्ञान और निर्माण के इस उपाय काल में मैकियावेली पैदा हुआ। इटली के प्रसिद्ध नगर फ्लोरेंस की शिक्षा-दीक्षा ने प्रभावित मैकियावेली भविष्य में एक नई राजनीतिक सूक्ष्म और विश्वास का जनक बना। इतिहास ने वहाँ मैकियावेली को अपमान और तिरस्कार के नरक में पटक रखा लेकिन एक समय ऐसा अवश्य आया जब उसे उचित सम्मान दिया गया और फ्लोरेंस में उसकी कब्र पर लिखा गया कि "इसने महान् व्यक्ति के लिए सारी प्रशंसा अर्पण है।" बड़े-बड़े राजनीतिज्ञों ने उसकी रचना को अपना जीवन-मंत्र वही किया जो मैकियावेली कह गया।

मैकियावेली : जीवनी, अध्ययन-पद्धति और कृतियाँ

(Machiavelli Life, Methods and Works)

निकोलो मैकियावेली का जन्म इटली के नगर फ्लोरेंस में सन् 1469 ई. में प्राचीन टस्कन वंश से सम्बन्धित एक सामान्य परिवार में हुआ। उसका पिता वकील और तत्कालीन गणतन्त्रात्मक शासन व्यवस्था में विश्वास करने में गौरव अनुभव करता था। पुत्र भी पिता के ही चिह्नों पर था। अभाग्यवश वह पर्याप्त शिक्षा प्राप्त न कर सका। परन्तु उसने सरकारी पद प्राप्त करने का प्रयत्न किया। 1490 ई. में उसे एक साधारण प्रशासकीय पद प्राप्त हुआ। तत्पश्चात् अपनी राजनीतिक सूक्ष्म-बुद्धि, प्रतिभा और कार्यक्षमता के कारण वह विभिन्न पदों पर कुशलतापूर्वक कार्य करता रहा। दौत्य कार्य (Diplomatic Mission) में उसे लगभग चौबीस बार फ्रांस, रोम और बर्लिन के दरबारों में जाना पड़ा जहाँ उसने पर्याप्त वंश और धन अर्जित किया।

मैकियावेली ने सन् 1498 और 1512 तक फ्लोरेंस की 'कौंसिल ऑफ टैन' (Council of Ten) के सचिव पद पर कार्य किया। इसी मध्य उसके भाग्य ने पलटा खाया। रेवेना की लड़ाई में स्पेन के मुकाबले 1509 में फ्रांस की हार हुई। इसकी भीषण प्रतिक्रिया फ्लोरेंस में हुई। स्पेन के

समर्थकों ने, जो फ्लोरेन्स में सत्ताह्वित हुए, मैकियावली को अन्य व्यक्तियों के माथे पर निशान लगा दिया उसका जीवन निर्वासित अवस्था में गरीबों तथा जगजी लोगों के मध्य अध्ययन करते हुए व्यतीत हुआ अपने ग्रामीण आवास—सेनके सियानो—में उसने अनेक विद्वानों का माहित्य पढ़ने के साथ-साथ राजनीतिक मनोविश्लेषण भी किया और इसी समय उसने ग्रन्थ-रचना भी की। उसके विरोधियों राजद्रोह के अभियोग में उसे कारागार का दण्ड भी दिया। नए लोरेंजो के शासन काल में उसने आज की कि उसे छोड़ा हुआ स्थान फिर से मिलेगा लेकिन यह आशा स्वप्न सिद्ध हुई। केवल नाममात्र के वेतन पर उसे फ्लोरेन्स का इतिहास लिखने का काम मिला। अपने ग्रेप जीवन-काल में मैकियावली ने अपना समय लेखन-कार्य में ही व्यतीत किया। उसके सभी ग्रंथ इस काल में ही लिखे गए। इस समा डटली की दशा भी बड़ी अस्थिर और असंगठित थी। सन् 1527 में नए संगठित इटली का स्वयं लिए ही एक साधारण व्यक्ति की भांति मैकियावली की मृत्यु हो गई।

अध्ययन-पद्धति

मैकियावली के पूर्व के मध्ययुगीन विचारकों की अध्ययन पद्धति धर्म में प्रभावित थी। मैकियावली ने इस प्रणाली को स्वीकार नहीं किया। 'फनस्वरूप उसके दर्शन में वे जटिलताएँ नहीं आ सकी जो उसके पूर्ववर्ती विचारकों में थी। मैकियावली को पोप और सम्राट के सम्बन्धों की समस्या से कोई लगव न था।' इसलिए उसकी रचनाओं में मध्यकालीन पादरियों और दार्शनिकों का भी तनावों के सिद्धान्त का, कैमन लॉ का और इसी प्रकार की अन्य विषय-सामग्री का कोई उल्लेख नहीं मिलता। उसने नीति, न्याय आदि के अमूर्त सिद्धान्तों पर आधारित निगमन तर्क पद्धति (Deductive Method) का परित्याग कर दिया जिस पर मध्यकालीन राजनीतिक सिद्धान्तों की रचना हुई थी।

मैकियावली ने पूरी तरह वैज्ञानिक तटस्थता की नीति अपनाते हुए अपनी समकालीन परिस्थितियों का बड़े ध्यान से अध्ययन किया, अपने युग की समस्याओं को समझा और फिर अपने निष्कर्षों का प्रतिपादन किया। इस तरह उसने अपनी राजनीतिक पद्धति में अनुभववाद और इतिहासवाद का समन्वय किया। इनके शब्दों में उसने अनुभूतिप्रधान (Empirical) या ऐतिहासिक पद्धति को अपनाया। अस्तु के बाद राजनीतिक गवेषणा के क्षेत्र में इस पद्धति को अपनाने वाला यह प्रथम विचारक था। इतिहास और तर्क का सहारा लेते हुए उसने तत्कालीन धर्म-शक्ति को एक गम्भीर चुनौती दी तथा मानव व्यवहार के पथ-प्रदर्शक के रूप में ईश्वरीय नियम का बहिष्कार करते हुए राजनीति विज्ञान का आधार ही परिवर्तित कर दिया। मैकियावली की 'प्रिम' वह सर्वप्रथम सहाय रचना थी जिसमें दैवीय और-मातृवीय इन दोनों तत्त्वों से स्पष्ट सघर्ष दिखाई पड़ा और जिनमें पूर्ववर्ती नसलों द्वारा अपनाई हुई प्राचीन सुक्तियों को यह समझकर छोड़ दिया गया कि मैदान्तिक रूप में वे बुद्धिहीन एवं व्यावहारिक रूप में मार्ग-भ्रष्ट करने वाली थी।

मैकियावली का मत था कि सभी देशों और कालों में मानव-स्वभाव एक जैसा रहता है, वह लगभग एक ही प्रकार के उद्देश्यों में संचालित होता है और एक जैसी ही समस्याओं का उसे समाधान करना पड़ता है। अतः यदि वर्तमान काल की समस्याओं का हमें समाधान करना है अथवा हमें अविध्य में ब्या करना चाहिए?—इस प्रश्न का उत्तर पाना है तो यह उचित है कि हम भूतकाल के इतिहास को गम्भीर अनुशीलन करें और यह जानने की चेष्टा करें कि समान परिस्थितियों में मनुष्य ने भूतकाल में क्या किया था और उसके क्या परिणाम निकले थे? मैकियावली का विश्वास था कि भूत के गम्भीर अनुशीलन में हम सफलताओं और विफलताओं के कारणों को सामान्यतः मालूम कर सकते हैं। किन्तु उल्लेखनीय है कि मैकियावली ने 'इतिहास का उपयोग अपने पूर्वकल्पित निष्कर्षों की प्रति में किया है, इनके प्रणयन में नहीं।'

प्रो. डनिङ्ग का विचार है कि मैकियावली की पद्धति देखने में जितनी ऐतिहासिक लगती है, यथार्थ-रूप में उतनी नहीं है। उसके पर्यवेक्षण (Observations) अधिकतर ऐतिहासिक न होकर अपने समय के ही थे। समकालीन परिस्थितियों को देखते हुए उसने पहले से ही कुछ सिद्धान्त निश्चित कर लिए थे और फिर इनके समर्थन के लिए प्राचीन इतिहास के प्रमाणों को ढूँढा था। जिस प्रकार ईमप नैतिक शिक्षा का समर्थन करने के लिए पशु-पक्षियों की मनोरंजक कहानियाँ उदाहरण के रूप में गढ़ा करता था, उसी प्रकार मैकियावली अपनी अनुभूति के आधार पर निकाले गए परिणामों (Empirical Conclusions) की इतिहास से दृष्टि करता था। सेबाइन न भी मैकियावली की पद्धति को ऐतिहासिक कहना अप्रमूर्ण माना है। सेबाइन के अनुसार उसकी पद्धति पर्यवेक्षणात्मक थी। उसने अपने तर्कों को सत्य सिद्ध करने के लिए इतिहास का आश्रय लिया। वास्तव में उसके लेखों में 'कुछ निश्चित आधारभूत-विश्वास निहित है और उन-विश्वासों पर तर्कों का सम्पूर्ण ढाँचा आश्रित है।'.....यह पूर्णतः स्पष्ट है कि प्रत्येक काल की घटनाओं की गति और-उनसे निकलने वाले परिणामों के सम्बन्ध में वह जो धारणाएँ रखता था उन पर निर्णयात्मक प्रभाव उसके मानव-सम्बन्धी उस विनिष्ट दृष्टिकोण से था जिसकी छाप बाह्य घटनाओं पर पड़ती है, जिससे उनका रूप निर्धारित होता है और जिससे वे नियन्त्रित होते हैं। अपनी मानव-स्वभाव-सम्बन्धी धारणा को उसने समस्त इतिहास के एक निश्चित सिद्धान्त के आधार पर बनाया।यद्यपि मैकियावली अन्ततः इसी परिणाम पर पहुँचा कि नीति-शास्त्र एवं राजनीति एक न होकर पृथक्-पृथक् हैं एवं शासन कला का आचार शास्त्र से कोई सम्बन्ध नहीं है, तथापि दोनों का आधार एक ही माध्यमता थी।¹

जो भी हो इसमें कोई सन्देह नहीं कि राजनीतिक समस्याओं के प्रति मैकियावली का दृष्टिकोण अनुभव प्रधान था एवं उसकी भावना ऐतिहासिक थी। मानव स्वभाव का चित्रण उसका मूल आधार था। घामिकता, परम्परावादिता, रुढ़िवादिता और पांडित्य-प्रदर्शन का वह घोर विरोधी था। उसकी अध्ययन पद्धति ऐतिहासिक, पर्यवेक्षणात्मक, यथार्थवादी और वैज्ञानिक विशेषताओं अथवा तत्त्वों से युक्त थी। राजनीति का शुद्ध रूप रखने में उसने पुनर्जागरण की उन्मुक्त प्राकृतिक बुद्धि के सहारे यह प्रयत्न किया कि राजनीति घामिक उपदेशों या दृष्टान्तों का प्रकरण मात्र न रह जाए। इस तरह उसने राजनीति को कला के रूप में भी स्वीकार किया। मैकियावली की अध्ययन-पद्धति सर्वथा दोष-रहित नहीं थी। यह पक्षपात, हट्टवादिता और एकाकी दृष्टिकोण से ग्रसित थी किन्तु हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि उसका उद्देश्य, सारी दुनिया के लिए राज्य-मीमांसा लिखना न था, वह तो इटली का राष्ट्रीय सेवक मात्र था।

रचनाएँ—

मैकियावली ने दो ऐसे महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों की रचना की जिससे उसका नाम अमर हो गया—

(1) Discourses on Livy (Titus Livius)

(2) The Prince

प्रथम ग्रन्थ में मैकियावली ने रोमन राजतन्त्र के विषय में लिखा है और तत्कालीन प्रवर्तकों के लिए कुछ नियमों की आदर्श रूपरेखा प्रस्तुत की है। 'प्रिंस' ग्रन्थ नारेज्जे को सम्बोधित किया गया है जो कि फ्लोरेंस का द्यूक था। यह ग्रन्थ उसकी सबसे प्रमुख कृति है जिसे 1513 ई. में लिखा गया था, किन्तु जिसका प्रकाशन उसकी मृत्यु के पाँच वर्ष बाद अर्थात् सन् 1532 ई. में हुआ था। मैकियावली का यह ग्रन्थ वास्तव में युग-प्रवर्तक था। इसमें मध्यकालीन विचार-प्रक्रिया के दग की रज्ज

कर नवीन-रंग को अपनाया गया। इस ग्रन्थ में कुल 26 अध्याय हैं जिन्हें तीन भागों में बाँटा गया है। मैकियावेली ने इस ग्रन्थ के प्रथम भाग में राजतन्त्र की, दूसरे में किराये की सेनाओं की तथा अन्तिम भाग में अपने राजदर्शन की व्याख्याएँ की हैं। वास्तव में यह ग्रन्थ मैकियावेली की सम्पूर्ण प्रतिभा का मार है।

मैकियावेली ने कुछ अन्य ग्रन्थ भी लिखे जिनमें से उल्लेखनीय ये हैं—

(1) The Art of War (2) The History of Florence

इनके अतिरिक्त उसने अनेक उपन्यास, कहानियाँ और कविताएँ आदि भी लिखी।

मैकियावेली-युग शिशु के रूप में

(Machiavelli as the Child of His Times)

डनिंग ने मैकियावेली के विषय में लिखा है कि "यह प्रतिभा-सम्पन्न फ्लोरेंस निवासी वास्तविक अर्थ में अपने काल का शिशु था।" वेमो तो प्रत्येक विद्वान् एवं प्रतिभा-सम्पन्न व्यक्ति अपने युग का शिशु होता है, क्योंकि उसके विचार समकालीन परिस्थितियों से प्रभावित होते हैं किन्तु मैकियावेली पर अपने युग का रंग कुछ विशेष गहरा चढ़ा हुआ था। उसे छोड़कर शायद ही कोई ऐसा दूसरा राजनीतिक विचारक हुआ हो जिसने अपना सम्पूर्ण लेखन कार्य समकालीन परिस्थितियों के आधार पर किया हो। उसने उन परिस्थितियों के दोषों को स्पष्ट किया और उनके समाधान भी सुझाए। उसके प्रत्येक विचार अथवा सिद्धान्त में हमे इटली की तत्कालीन परिस्थितियों की झलक दिखाई देती है।

वे तत्त्व जिन्होंने मैकियावेली के राजनीतिक चिन्तन का मार्ग-दर्शन किया और जिनके प्रभाव से वह अपने युग का शिशु कहलाया, मुख्यतः निम्नलिखित थे—

(1) ज्ञान का पुनरुत्थान—मैकियावेली के समय में दो शक्तियाँ साथ-साथ कार्य कर रही थी। प्रथम—शक्ति ज्ञान के पुनरुत्थान (Renaissance) की थी और दूसरी धार्मिक सुधारों (Reformation) की। पुनरुत्थान मध्यकालीन यूरोप को आधुनिक यूरोप में बदल देने वाला एक महत्त्वपूर्ण आन्दोलन था। इसका आरम्भ इटली में हुआ और 15वीं शताब्दी में वही यह अपने चरम उत्कर्ष पर पहुँचा। इसी कारण इसे कभी-कभी इटालियन पुनरुत्थान भी कहते हैं। पुनरुत्थान के फलस्वरूप मनुष्य और विश्व के प्रति एक नवीन दृष्टिकोण का उदय हुआ। इसने लोगों के जीवन में एक नवीन चेतना, स्वतन्त्रता के प्रति प्रेम और जीवन के उत्कृष्ट मूल्यों की भावना जगाई। आत्मा और परमात्मा के सम्बन्धों के स्थान पर मानवीय समस्याएँ महत्त्व पाने लगीं। मैकियावेली ने अपने लेखों और विचारों में पुनरुत्थान के भाव भरे। उसने धार्मिकता पर बल देते हुए यथार्थवादी दृष्टिकोण अपनाया। उसने चर्च और धर्म की जड़ों पर कठोर प्रहार किए और घोषित किया कि मानव स्वयं ही अपने श्रेष्ठ जीवन का निर्माता है। उसने अपने लेखों में कही दो शक्तियों अथवा तलवारों के सिद्धान्त, चर्च पिताओं की सम्मतियों, पोप एवं सम्राट के पारस्परिक सम्बन्धों और इसी प्रकार के मध्ययुग के अन्य विषयों की चर्चा नहीं की। मैकियावेली की रचनाएँ पढ़ने से यही लगता है कि हम एक सर्वथा नवीन युग में आ गए हैं। यदि 'कोलम्बस' ने 1492 ई. में नई दुनिया का पता लगाया तो मैकियावेली ने 1523 ई. में 'प्रिंस' की रचना द्वारा राजनीतिक विचारों की नई दुनिया की खोज की।

मैकियावेली का फ्लोरेंस उस समय पुनरुत्थान का प्रधान नगर और इटली की संस्कृति का माना हुआ केन्द्र था। मैकियावेली की रंग-रंग में फ्लोरेंस की संस्कृति व्याप्त थी। उसके व्यक्तित्व और विचारों में पुनरुत्थान की प्रतिछाया थी। उसने प्राचीन साहित्य का अध्ययन किया और इतिहास-तो विशेष रूप से उसे प्रिय रहा। "इसी साहित्य की भावना से शक्ति पाकर एवं प्रेरित होकर उसने

न्यायाधिकार पद्धत बुझि ने सम्म्यापों को गुप्तभाने के प्रथान किए और उनके ऐसे मगाधान निकाले जो उनके पूर्व की 12 कतादियों में मोचे गए हुनो से उतने मित्र थे कि मानो वे जतादियों, कमी आई ही न हो।¹

मैकियावली ने राजनीति को धार्मिकता, नैतिकता, आचार-शासन आदि से पृथक् रखा। उसका मत था कि एक राजनीतिज्ञ को नैतिकता एवं धार्मिकता द्वारा अनुमोदित स्पष्टीकरणों और मिथान्तों की चिन्ता नहीं करनी चाहिए। मैकियावली के उस विचार में भी पुनरुत्थान-युग बोलता है कि मनुष्य अपने भाग्य का निर्माण स्वयं करता है और उसे अपने जीवन तथा धन की सुरक्षा के लिए राजनीय सहायता प्राप्त करने का पूर्ण अधिकार है। उसने स्पष्ट घोषित किया कि राजनीति दैवी शक्ति प्राप्त व्यक्तियों का ही-क्षेत्र नहीं है, उसने प्रत्येक व्यक्ति प्रवेश कर सकता है।

(2) राजतन्त्र की पुनरुत्थान—पुनरुत्थान काल में यूरोप में भारी राजनीतिक परिवर्तन हुए। जब मैकियावली का आविर्भाव हुआ तो परिपक्व आन्दोलन सम्पन्न हो चुका था और शक्तिशाली भासकों ने नामगो घोर उनकी प्रतिनिधि मन्त्रियों का दमन करते हुए निरंकुश राजतन्त्र स्थापित कर लिए थे। प्रायिक परिवर्तनों ने श्री गीमा राजतन्त्र के मध्यकालीन विचार को समाप्त करने में योग देते हुए निरंकुशवाद के लिए मार्ग प्रशस्त कर दिया था। पश्चिमी यूरोप के लगभग सभी राज्यों में सामन्ती के हाथ में शक्तियाँ छीनकर राजाओं के हाथों में केन्द्रित हो गई थी। वह युग राज्य और चर्च दोनों में निरंकुश मता का युग था जिसने मैकियावली के 'प्रिंस' को बड़ा प्रभावित किया।

मैकियावली के समय इटली पाँच राज्यों में बँटा हुआ था। उसने इंग्लैंड, फ्रांस और स्पेन के मज्जिन राज्यों के समान ही इटली में भी सभी राज्यों का एक राष्ट्रीय राजा की अध्यक्षता में एकीकरण करना चाहा। 'प्रिंस' के अन्तिम अध्याय में उसने यह आज्ञा प्रकट की है कि इटली का एकीकरण हो और वह विदेशी खर्वों की दासता में मुक्त हो। उसकी आकांक्षा थी कि इटली में भी ऐसे राजा का उदय हो जो सम्पूर्ण जनता को राष्ट्रीयता के एक सूत्र में बाँध सके। उस समय इटली की दुर्दशा और इटली के छोटे राज्यों द्वारा अपनी रक्षा के लिए प्रयोग किए जाने वाले कूटनीतिक और कपट के साधनों ने भी मैकियावली की रचनाओं के प्रत्येक पृष्ठ पर अपना प्रत्यक्ष प्रभाव डाला।

(3) इटली का राजनीतिक विभाजन—इटली का सम्पूर्ण प्रदेश छोटी-छोटी रियासतों और राज्यों में बँटा हुआ था। 16वीं सदी के आरम्भ में इन राज्यों का कुछ एकीकरण हुआ और इटली में केवल 5 राज्य स्थापित हो गए—नेपल्स राज्य (Kingdom of Naples), मिलान का राज्य (Duchy of Milan), रोमन चर्च का क्षेत्र (Territory of the Roman Church), वेनिस गणराज्य (Republic of Venice) और फ्लोरेंस का गणराज्य (Republic of Florence)। ये पाँचों राज्य भी आपस में सघर्षरत रहने लगे। इटली के इस राजनीतिक विभाजन और राज्यों के पारस्परिक सघर्ष ने देश को बड़ा दुर्बल बना दिया और वह आसानी से शक्तिशाली पड़ोसियों की महत्वाकांक्षाओं का शिकार बनने लगा। फ्रांस और स्पेन की आँखें तो सदैव ही इन राज्यों पर लगी रहती थी कि कब मौका मिले और कब इन्हें समाप्त किया जाए।

मैकियावली बिलक्षण अन्तर्दृष्टि का धनी था। उसने समझ लिया कि इटली में यदि सुदृढ़ केन्द्रीय सरकार की स्थापना न की गई तो फ्रांस और स्पेन उसे हड़प लेंगे अथवा वह उनके पारस्परिक सघर्ष की चक्की में उसी तरह पिस जाएगा जैसे गेहूँ में धुन। अतः मैकियावली ने चाहा कि सम्पूर्ण इटली को एकता के सूत्र में बंध-दिया जाए और किसी तरह एक ऐसी शक्तिशाली सरकार स्थापित हो

जहाँ जो एक तरफ तो देश की अराजकता की स्थिति पर काबू पाने और दूसरी ओर विदेशी आक्रमण से रक्षा तथा विदेशियों के निष्कासन के दृष्टि से कर्तव्य की भी निष्ठा रहे। इस उद्देश्य से उसने अपने तीन महान् ग्रन्थ रचे—ग्रार्ट प्राँफ वार, दि डिस्कोर्पेज प्राँन मिनी तथा प्रिंस। इन ग्रन्थों में यद्यपि राज्य सम्बन्धी सिद्धान्तों का प्रतिपादन नहीं हुआ किन्तु व्यावहारिक राजनीति के वास्तविक प्रयोगों का खूब वर्णन किया गया। ये ग्रन्थ एक व्यवहार-प्रधान राज नीतिज्ञ के दृष्टिकोण से लिखे गए। उसने देश में ऐसे निरंकुश शासन के उदय की कामना की जो सिद्धान्तों में डूबा न रह कर व्यावहारिक राजनीति में निष्णात हो।

(4) इटालियन समाज की दुर्दशा—मैकियावली के समय इटालियन समाज में मोर्बिड परम्परा, ईमानदारी और देश-भक्ति का अभाव था। प्रतिभा-सम्पन्न व्यक्तियों की कमी नहीं थी किन्तु नैतिक दृष्टि से उनका पतन हो चुका था। स्वयं पोप तक का चरित्र अपवित्र की सीमा लांघने लगा था। साधारण नागरिक पैसा लेकर अनुचित अथवा अविवेक काम करने को तैयार हो जाते थे। इस सामाजिक दुर्दशा का मैकियावली के हृदय पर गम्भीर प्रभाव पड़ा। देश के एकीकरण के लिए वह शक्ति का पुजारी बना और उसने राष्ट्रीय सेना को आवश्यक बताया। उसने गणतन्त्रीय शासन प्रणाली की सिफारिश न करते हुए इटलीवासियों के लिए एक राजा और तानाशाह की बुद्धि आवश्यकता महसूस की और व्यावहारिक राजनीति को स्थान देते हुए यह मत व्यक्त किया कि राजा को एकमात्र उद्देश्य देश की सबल बनाना और उसे संगठित करना है, शान्ति स्थापित करना और विदेशी आक्रांताओं को मार भगाना है। इस महान् और पवित्र उद्देश्य की प्राप्ति के लिए राज्य उचित-अनुचित सभी प्रकार के साधन अपना सकता है। शासक को चाहिए कि वह जनता पर प्रेम की अपेक्षा शक्ति से शासन करे। यद्यपि वह अपने काल में एकीकृत और स्वतन्त्र इटली के स्वप्न का प्रत्यक्षीकरण नहीं कर सका, किन्तु उसकी मृत्यु के 350 वर्ष बाद कावूर (Kavour), गेरिवाल्डी (Garibaldi) आदि ने उसके द्वारा प्रतिपादित साधन के सहारे ही इस स्वप्न को साकार किया।

इन सभी बातों को देखने पर उग्रेग की इस युक्ति में सहमत होना पड़ता है कि "प्रतिभावान् फ्लोरेन्सवासी (मैकियावली) पूरे-पूरे अर्थ में अपने युग का शिष्य था।"

मानव-स्वभाव : सार्वभौम अहंवाद

(Machiavelli on Human Nature :- Universal Egoism)

मानव-समाज का जो भी अध्ययन मैकियावली ने किया उनकी गहरी छाप उसके राजदर्शन पर स्पष्ट है। मैकियावली की धारणा थी कि मनुष्य जन्म से ही बुरा होता है। अपनी स्वभावगत दुष्टता के कारण ही वह अधोगति को प्राप्त होता है। मानव-प्रकृति से घोर स्वार्थी एवं दुष्ट है। वह दुर्बलता, सुलझता एवं दुष्टता का सम्मिश्रण है। वह प्रकृति का ऐसा खिलौना है जिसे चमत्कृत नहीं किया जा सकता है और अवसरानुसार नियंत्रण ले सकता है।

मैकियावली का विश्वास था कि मनुष्य की स्वार्थ भावना और उसका अहंकार उसके सारे क्रियाकलापों के मूल में है। वह विभिन्न कमजोरियों से ग्रस्त है और संदुग्ध तथा परीपकार जैसी बातों से अपरिचित है। 'प्रिंस' के बहु उद्धृत 17वें अध्याय में उसने लिखा है, "सामान्यतः मनुष्यों के बारे में यह कहा जा सकता है कि वे अंकुशबन्ध, चलायमान, मिथ्यावादी, डरपोक और स्वार्थलु हैं। वे तभी तक आपके बने रहते हैं जब तक सफलता आपके पास है। वे तभी तक आपके लिए अपना रक्त, सम्पत्ति, जीवन आदि का बलिदान करने के लिए प्रस्तुत रहेंगे जब तक वास्तव में ऐसे बलिदानों की आवश्यकता दूर रहती है लेकिन जैसे ही यह आवश्यकता निकट आती है, वे आपके विरुद्ध विद्रोह भी कर लेते हैं। मनुष्य उसी समय तक किसी से प्रेम करते हैं जब तक उसका स्वार्थ सिद्ध होता है, लेकिन जब वे अपनी कोई स्वार्थ-सिद्धि नहीं देखते तो वे विद्रोह कर देते हैं।"

मैकियावली का कहना था कि कार्य करने की प्रेरणा और उत्तेजना मनुष्य को स्वार्थपरता से ही मिलती है। मनुष्य एक पशु के समान है जिसमें अन्तर्निहित अच्छाई नाम मात्र की भी नहीं है। भय, शक्ति, अभिमान और स्वार्थ ही उसकी प्रेरक शक्तियाँ हैं। जब कभी मनुष्य को स्वविवेक से कार्य करने की स्वतन्त्रता दे दी जाती है तभी अव्यवस्था फैल जाती है क्योंकि व्यवहार में वह धोखेबाज और चित्त से वह अस्थिर है। भय के कारण वह दूसरों से प्रेम करता है, अपने लाभ के लिए स्वार्थ रचता है तथा पाखण्डी बनता है, विलासी होने के कारण वह आरामप्रिय है। आशा लगाए हुए प्रत्येक व्यक्ति उस दिनों की इन्तजारी करता है जब बाप मरता है और वैन बँटते हैं। मैकियावली का यह वाक्य बड़ा ही प्रसिद्ध है कि "मनुष्य पिता की मृत्यु का दुःख आमानी से भूल जाते हैं परं पितृ-धन की हानि नहीं भूलते (Men more rapidly forget the death of father than the lost patrimony)।" कपट, वासना और स्वार्थ से भरा व्यक्ति अपने ही दुने गए जान में छटपटाता हुआ मर जाता है। इतिहास बताता है कि मनुष्य अन्त में सदैव ऊपर से नीचे की ओर ही गिरा है और वह दिन दूर नहीं जब मनुष्य का पापी जीवन सदा-सदा के लिए मिट जाएगा।

मैकियावली के अनुसार सम्पत्ति की आकांक्षा मनुष्य के कार्यों की शक्तिशाली प्रेरक है। "मनुष्य अपनी आशाओं की अपरिमितता के कारण ही अपराध कर बैठते हैं (Men always commit the error of not knowing when to limit their hopes)।" 'कुछ प्राप्त करने की' स्वाभाविक इच्छा की सदैव ही पूर्ति नहीं हो सकती। प्रत्येक मनुष्य चाहता है कि ससार की सर्वोच्च वस्तु उसी के-जीवन के लिए हो। इसी उद्देश्य से प्रेरित होकर वह निरन्तर प्रतिस्पर्धा और संघर्ष में लगा रहता है।

मानव-स्वभाव की इस धारणा के आधार पर ही मैकियावली कहता है कि एक राजनीतिज्ञ को मानव की इस स्वार्थ-भावना को ध्यान में रखना चाहिए और राज्य को चाहिए कि वह एक मनुष्य को दूसरे मनुष्य के आक्रमण से बचाए। मैकियावली के अनुसार प्रेम और भय दो विशेष शक्तियाँ हैं जिनके द्वारा मनुष्य से कुछ काम निकाला जा सकता है। जो शासक प्रिय होगा उसका दूसरों पर अच्छा प्रभाव पड़ेगा जो शासक भयकर होगा ज़रूरत उसकी आज्ञा तुरन्त ही मानेगी। प्रेम और भय—ये दो शक्तियाँ मनुष्यों को वश में कर सकती हैं किन्तु राजा के लिए भय का सहारा लेना ही अधिक श्रेष्ठ है। मैकियावली की मानव-स्वभाव एवं शक्ति व्यवस्था मय सम्बन्धी धारणा का सेवाइन महोदय ने बड़ा सारगर्भित शब्द-चित्र इस प्रकार से खींचा है—

"मैकियावली ने राजनीति के सम्बन्ध में जो कुछ कहा है, उसके मूल में एक विशिष्ट धारणा कार्य कर रही है। वह धारणा यह है कि मानव प्रकृति मूलतः स्वार्थी है। राजनेता के प्रेरक उद्देश्य सदैव अहवादी होने चाहिए। जन-साधारण सदैव सुरक्षा चाहता है और शासक शक्ति। शासन की स्थापना का उद्देश्य ही यह है कि व्यक्ति कमजोर होता है। वह दूसरे व्यक्तियों के अतिक्रमण से अपनी रक्षा नहीं कर सकता। उसकी रक्षा के लिए राज्य की आवश्यकता होती है। मनुष्य की प्रकृति बहुत अधिक आक्रमणशाली और अर्जनशील है। मनुष्यों के पास जो कुछ होता है वे उसे अपने पास रखना चाहते हैं और उससे अधिक का अर्जन करना चाहते हैं। मनुष्य की इच्छाओं पर कोई नियन्त्रण नहीं है। उन पर एकमात्र नियन्त्रण प्राकृतिक दुर्लभता का है। फलतः मनुष्य सदैव ही सधुर्ष और प्रतिযোগिता की स्थिति में रहते हैं। यदि हम संघर्ष और प्रतियोगिता पर विधि का अकुश न हो तो समाज में अराजकता फैल सकती है। शासक की शक्ति अराजकता की सम्भावना पर और इस धारणा पर कि शक्तिशाली शासक होते पर ही सुरक्षा कायम रह सकती है, आधारित है। मैकियावली ने शासन के सम्बन्ध में इस धारणा को स्वतः सिद्ध मान लिया है, यद्यपि इसके आधार पर उसने व्यवहार के किसी सामान्य मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त का विकास नहीं किया है। लेकिन, उसने अनेक स्थलों पर यह कहा है

मनुष्य सामान्य रूप से खराब होते हैं और बुद्धिमान शासक को अपनी नीतियाँ इसी आड़ में को आवार बनाकर निर्धारित करनी चाहिए। उसने इस बात पर विशेष रूप से जोर दिया है कि सफल शासक को सम्पत्ति और जीवन की सुरक्षा की ओर सबसे अधिक ध्यान देना चाहिए—क्योंकि मनुष्य की प्रकृति में ये ही सबसे सार्वभौम इच्छाएँ हैं। इसलिए उसने एक स्थान पर यहाँ तक कहा है कि, मनुष्य अपनी पैतृक सम्पत्ति की जव्ती की अपेक्षा अपने पिता की हत्या को अधिक आसानी से क्षमा कर सकता है। अत्याचारी शासक मार सकता है, वह लूटपाट नहीं करेगा। मैकियावली की विचारधारा से इस पहलू को जब व्यवस्थित मनोविज्ञान के द्वारा पूर्ण किया गया तब वह हॉब्स का राजनीतिक दर्शन बन गया।¹ मैकियावली का शासक भी एक मानव है जो इन सब दुर्गुणों से युक्त है, अतः सच्चा शासक वही है जो शक्ति, धोखा और पक्षपात लेकर चले तथा साथ ही लोभड़ी की तरह चालक और शेर की तरह शक्तिशाली हो। वह चाहता है कि शासक सतक और आनन्द में रहें। नियन्त्रण, समय और अनुशासन द्वारा समाज में सन्तुलन रखा जा सकता है। एक बुद्धिमान शासक के लिए उचित है कि वह मानव मनोविज्ञान को ध्यान में रखकर मानव स्वभाव के उपरोक्त (बुरे) आवार पर अपनी सत्ता को ग्रहण करे। उसके अनुसार सफल सरकार वही है जो सम्पत्ति और जीवन की किसी भी प्रकार रक्षा कर सके। मानव स्वभाव सम्बन्धी विचारों के निष्कर्ष

(1) मैकियावली का मानव प्रेरणाओं से सम्बन्धित उपरोक्त सिद्धान्त मानव स्वभाव के बारे में प्लेटो और अरस्तू द्वारा प्रतिपादित या वैसे ही अन्य सिद्धान्तों का जो राज्य का जन्म मनुष्य के सामाजिक स्वभाव में देखते हैं, खण्डन करता है। जहाँ प्लेटो मनुष्य की स्वभावतः सद्गुणी समझता है वहीं मैकियावली ने राज्य और समाज की उत्पत्ति को एक आकस्मिक घटना माना है, जो मनुष्यों में सुरक्षा की आवश्यकता से उत्पन्न हुई। उसके अनुसार मनुष्य दूसरों के साथ इसलिए सहयोग करता है क्योंकि वह जानता है कि उनके सहयोग के अभाव में उसके परिवार और सम्पत्ति की सुरक्षा सम्भव नहीं है। उसकी इस सुरक्षा की समस्या से ही सरकार की आवश्यकता होती है।

(2) एक बुद्धिमान शासक को यह मान कर चलना चाहिए कि मनुष्य की प्रेरक शक्तियाँ, जिन पर वह भरोसा रख सकता है, स्वयं अहर्पूर्ण और स्वार्थपूर्ण हैं। वे नैतिक और परमायुपूर्ण नहीं हैं अतः शासक को सदैव इतना अधिक—शक्तिशाली बनने का प्रयास करना चाहिए कि वह प्रजाजन को सुरक्षा प्रदान कर सके। शासक को अपनी नीतियों पर नैतिकता एवं आदर्शवादिता का मुलमा चढ़ाने की कोई आवश्यकता नहीं है। मनुष्य में सामाजिक सद्गुण नाम की कोई वस्तु नहीं होती। जिन्हें हम सामाजिक सद्गुण की सजा देते हैं वे केवल स्वार्थ के बदले हुए रूप हैं।

(3) राजनीतिक और नैतिकता का गठबन्धन अन्धवाह्य और उपहासास्पद है। मनुष्य जन्म से ही स्वार्थी तथा घम में अपेक्षा पाप की ओर प्रवृत्त है। वह विवश किया जाने पर ही अच्छाई का कोई काम करता है। अतः यह बुद्धिहीनता और अराजनीतिकता होगी कि शासक ऐसे मनुष्य के नैतिक या सामाजिक सद्गुण रूपी बहुरूपियेपन पर विश्वास करे। शासक की आदर्श स्थिति तो यह है कि प्रजाजन उससे प्रेम भी करें और उससे डरते भी रहे। चूँकि ये दोनों बातें अधिकांशतः एक साथ सम्भव नहीं हैं अतः यही श्रेष्ठतर है कि शासक मनुष्यों को शक्ति द्वारा नियन्त्रित करता रहे। शक्ति ही एक ऐसा महा-अस्त्र है जिसका भूखे मनुष्य समझते हैं। शक्ति भय की जन्मनी है, और भय प्रेम की अपेक्षा अधिक अनुशासन रखने में समर्थ है। प्रेम बहुधा अवसर पड़ने पर धोखा दे जाता है। शक्ति द्वारा अराजकता को मिटाया जा सकता है और सामाजिक स्थिरता की स्थापना करते हुए मनुष्य के स्वार्थपूर्ण कार्यों को रोका जा सकता है।

(4) मैकियावली के इस कथन से कि “मनुष्य जन्म और स्वभाव के अनुसार ही कपटी, स्वार्थी और जोशी होता है”—यह अर्थ निकालना अस्वाभाविक न होगा कि मनुष्य के आचरण-

राज्य में मानव-स्वभाव को राज्याभिन्न के रूप में मनुष्य को शिक्षा द्वारा मरुपणी बनाया जा सकता है। मैकियावेली के अनुसार मनुष्य अपनी स्वभाव-स्वभाव एवं प्रवृत्ति के कारण गुण-गुणान्तर में परिवर्तित हो सकता है। राज्य के लिए इसके धारण में सुधार करना न तो शिक्षा द्वारा संभव है और न सामाजिक एवं धार्मिक सुधारों के द्वारा। उनकी प्रवृत्तियों पर नियन्त्रण का ही एक ही प्रमुख माध्यम है—योर वह है जिन या इमान।

मैकियावेली के मानव-स्वभाव सम्बन्धी विचारों की प्रालोचना

मैकियावेली द्वारा किया गया मानव-स्वभाव का चित्रण हॉब्स के प्राकृतिक अवस्था के विचारों से बहुत कुछ भिन्न-भिन्न है। योर की कारण उसे मानव-द्रोही तथा घातक कहा जाता है। मानव-स्वभाव बुरा, स्वार्थी और निम्नगति का नहीं है। जितना उसने बतलाया है। उसमें सद्गुणों की कमी नहीं है। प्रेम, मर्यादा, मर्यादा, दया, अनुमान आदि उच्च दैवी गुण मनुष्य में ही पाए जा सकते हैं। मैकियावेली के विचार धर्म-जनित और विरोधात्मक प्रवृत्तियों से भरपूर हैं। यदि मनुष्य अपने अपने बतलाने प्रमाणों की स्वाधीनता से तब तो मर्यादा का सुधार वह किमी भी परिस्थिति में नहीं कर सकता। यदि मनुष्य स्वतन्त्र हो पाये, द्रोही और घातकी है जितना मैकियावेली ने कहा है तो राज्य में स्वतन्त्रता ही नहीं की जा सकती, क्योंकि राज्य तो सहयोगी-भावनाओं से उत्पन्न हुआ है। पुनश्च: कुछ परिस्थितियों में चाहें "मनुष्य पिता की मृत्यु का दुरा आसानी में भूल जाए" पर यह भी वह मनुष्य ही है, जो देश-हित, पिता के सम्मान और परोपकार के प्रश्न पर अपना तत्त्व-मन-धन सभी कुछ अर्पित कर देता है।

वास्तव में प्रतीत नहीं होता है कि मैकियावेली की मानव-प्रकृति-की-निष्कृष्टता और ग्रहण्यता में इतनी दिलचस्पी नहीं थी जितनी इन बातों में कि इन बुराइयों के कारण ही इटालियन समाज की बड़ी दुर्दशा हो-नहीं-थी। अपने समाज की प्रगति देखकर उसे मर्यादित पीड़ा होती थी। उसके विचार से इटली अल्प-समाज का सजीव उदाहरण था। जहाँ राजतन्त्र ने फ्रांस और स्पेन में इस प्रकार की बुराइयों को किमी प्रश्न तक दूर कर दिया था वहाँ इटली में इन बुराइयों को दूर करने वाली कोई सत्ता नहीं थी। मानव-स्वभाव के जिन पक्षों का चित्रण मैकियावेली ने किया है, वे सब इटली में विद्यमान थे। मैकियावेली स्वयं मनुष्य के क्रोध, शक्ति और स्वार्थ-लोलुपता का शिकार हुआ बदनसीध इमान था। अतः उसके हृदय में यदि मानव-स्वभाव के बुरे पक्ष का ही ध्यान रहा हो तो इसमें इसका दोष कम है, उसकी परिस्थितियों और इटली में विद्यमान तत्कालीन वातावरण का अधिक। तत्कालीन परिस्थितियों और इटली की दुर्दशा के कारण ही मैकियावेली सम्भवतः इतना अधिक तड़प उठा और दुःख के सागर में डूब गया कि उसने अन्धधृष्टि और बुराई के मानव-स्वभाव रूपी सिक्के के दो पहलुओं में से केवल एक ही पहलु को चित्रित किया। इटली के तत्कालीन मनुष्यों के स्वभाव के आधार पर समस्त मनुष्यों के सर्वकालीन स्वभाव को निर्धारित करना, उसका एक ताकिक दोष है। पुनश्च, यह भी कहना होगा कि मैकियावेली ने अपने मानव-स्वभाव सम्बन्धी विचारों को कोई वैज्ञानिक व्याख्या नहीं की है, बल्कि अपने विचारों को केवल चलशाली शब्दों में व्यक्त किया है।

मैकियावेली के धर्म और नैतिकता सम्बन्धी विचार

(Machiavelli on Religion and Morality)

राजनीति दर्शन में मैकियावेली ने ही सर्वप्रथम राजनीति को धर्म एवं नैतिकता से पृथक् रखने के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। (यही विचार उसे मध्यकाल से पूर्ण रूप से विलग करता है।) "उसने राजनीतिक हित को नैतिकता एवं धर्म से जिस भाँति अलग रखा है उसका निकटतम सादृश्य अरस्तू द्वारा लिखित 'पॉलिटिक्स' के कुछ अंशों में पाया जाता है। अरस्तू ने भी राज्यों की अच्छाई-बुराई की ओर ध्यान दिए बिना ही उनकी रक्षा के उपायों का विवेचन किया है; तथापि यह निश्चित

है कि मैकियावली ने इन अवतरणों को अपना आदर्श माना था। यह सम्भव नहीं कि उसे किसी के अनुसरण करने का ध्यान रहा हो। हाँ, यह हो सकता है कि उसकी धर्म-निरपेक्षता और उसके प्रकृतिवादी अस्तुवाद में जिसने दो शताब्दियों पूर्व 'डिफेंसरपेसेज' की रचना को प्रेरणा दी थी, से कुछ सम्बन्ध रहा हो। मार्सीलियो की भाँति मैकियावली भी पोपशाही को इटली की फूट का कारण मानता था। धर्म लौकिक मामलों में कितना उपयोगी होता है? इस सम्बन्ध में भी मार्सीलियो और मैकियावली के विचार प्रायः एक-से हैं। मैकियावली की धर्म-निरपेक्षता मार्सीलियो की धर्म-निरपेक्षता से आगे बढ़ी हुई है। मैकियावली धार्मिक पंचड़ों से बिल्कुल मुक्त है।¹ मार्सीलियो ईसाई धर्म के मानवस्वभाव सम्बन्धी वैधता के सिद्धान्त और ईश्वरीय नियम के विश्वास को नहीं छोड़ सका था जबकि मैकियावली ईसाई धर्म की मान्यताओं का विरोध करते हुए इस बात से इन्कार करता है कि मनुष्य का कोई प्रति प्राकृतिक (Super-natural) या दैवी लक्ष्य है।

जहाँ मार्सीलियो ने ईसाई आचारों को परलोक सम्बन्धी वताकर विवेक की स्वतन्त्रता का समर्थन किया, वहाँ मैकियावली ने उसकी निन्दा इसलिए की है कि वे परलोक सम्बन्धी हैं। उसने ईसाई सद्गुणों को चरित्र को कमजोर बनाने वाला बताया है और प्राचीन कालीन धर्मों को ईसाई धर्म की तुलना में अधिक तेजस्वी स्वीकार किया है। उसी के शब्दों में, "हमारा धर्म विनम्रता, निम्नता और सांसारिक लक्ष्यों के प्रति उदासीनता को उच्चतम सुख मानता है। इसके विपरीत दूसरा धर्म आत्मा के गौरव, शरीर की शक्ति तथा अन्य ऐसे गुणों में जो आदमी को वलवान बनाते हैं, सर्वोच्च शीलता की कल्पना करना है। मेरा ख्याल है कि इन सिद्धान्तों के कारण मनुष्य कायर हो गए हैं। दुष्ट आदमी उन्हें बड़ी आसानी से अपने कावू में कर लेते हैं। धर्मभीरु मनुष्य हमेशा स्वर्ग की लालसा में लगे रहते हैं—वे चोट सह लेते हैं, बदला नहीं लेते।"

उपरोक्त अवतरण के स्पष्ट है कि मैकियावली नैतिकता और धर्म के राजनीति पर अपने वाले प्रभाव से परिचित था। उसने यह स्वीकार किया है कि आ सामर्थ्य को करने के लिये अनैतिक साधनों का प्रयोग कर सकते हैं। उसने लक्ष्य की प्राप्ति के लिए समस्त साधनों का प्रयोग किया है चाहे वे साधन नैतिक हों या अनैतिक। उसने नैतिकता को व्यक्तिगत नैतिकता (Private Morality) एवं जन-नैतिकता (Public Morality)—इन दो वर्गों में बाँटा है। व्यक्तिगत नैतिकता में शासक के दृष्टिकोण और मापदण्ड को रखा गया है। जन-नैतिकता के बारे में उसने कहा है कि जनता का कल्याण इसी में है कि वह अपने शासक की आज्ञाओं का पालन करे। उसके अनुसार शासक स्वतन्त्र है, उस पर कोई नियन्त्रण नहीं है और न ही वह नैतिकता के किसी बन्धन में बँधा है। अपनी शक्ति और प्रभाव के विस्तार में जो उपयुक्त हो, सहायक हो, वह सब न्याय और नैतिक है। वह राज्य के लिए अपने को एकीकृत करने और शक्तिशाली बनाने की दृष्टि से प्रयुक्त होने वाले साधनों की नैतिकता पर कोई ध्यान न देकर केवल इस बात पर ध्यान देता है कि वे उद्देश्य की पूर्ति में सफलतादायक हैं भी या नहीं। उसके कथनानुसार "राजा को तो राज्य की सुरक्षा की चिन्ता रखनी चाहिए, साधन तो हमेशा आदरणीय ही माने जाएँगे और सामान्यतः उनकी प्रशंसा ही की जाएगी। राजा का काम-ग्राम खाना है गुलियों गिनना नहीं। इसलिए उसका उद्देश्य यही होना चाहिए कि अपने काम में अपने नैतिक या अनैतिक साधन का प्रयोग करके सफलता प्राप्त कर ली जाए।" मैकियावली द्वारा चित्रित आदर्श-नरेश का यही दृष्टिकोण है कि न कोई चीज अच्छी है और न कोई बुरी। जरूरत पर जो काम दे और फल दे, वही चीज सबसे अच्छी है। राजसत्ता को बनाए रखने के लिए शासक साम, दाम, दण्ड और भेद, बेईमानी, हत्या, प्रवचना, आडम्बर, आदि किसी भी उपाय का प्रयोग कर सकता है। सच्चा राजा वही है जो शक्ति, धोखा और पसपात लेकर चले और की तरह शक्तिशाली हो और लोभड़ी की तरह चालाक हो। उसकी इस नीति को 'व्याघ्र-लोभड़ी नीति' (Lion and Fox Theory)।

कहा गया है। मैकियावली के अनुसार, पाप-पुण्य, धर्म-अधर्म, लाक-परलाक, अच्छा-बुरा, शत्रु-मित्र आदि के विचार डरपोक मनुष्यों के लिए हैं, राजा को इनका दास नहीं होना चाहिए। राजा को तो सदैव यही सीखना चाहिए कि उसे श्रेष्ठ नहीं बनना है और वेईमानी, खेखिदाजी, छल-कपट, अवसरवादिता, हत्या, चोरी, डकैती आदि इसके कुशल शस्त्र हैं। इन विचारों के पीछे मैकियावली की धारणा यही है कि राज्य की सुरक्षा और कल्याण सर्वोपरि हैं, अतः इस मार्ग में नैतिक विचार बाधक रूप में सामने नहीं आना चाहिए। साध्य की प्राप्ति हेतु साधनों की नैतिकता के चक्कर में पड़ना मूर्खता है। इस प्रसंग में मैकियावली का निम्नलिखित उद्धरण पठनीय है—

“प्रत्येक व्यक्ति इस बात से परिचित है कि राजा के लिए अपने वचन का पालन करना और नीतिपूर्वक आचरण करना कितना प्रशंसनीय है, फिर भी जो कुछ हमारे नेत्रों के सामने घटित हुआ है उससे हमें यही दिखाई देता है कि केवल वे राजा ही महान् कार्य सम्पन्न कर पाए हैं जिन्होंने चालाकी में दूसरों को पीछे छोड़ दिया और अन्ततः वे उनसे अधिक सफलता प्राप्त करते हैं जो ईमानदारीपूर्ण आचरण में विश्वास करते थे।” अतः एक बुद्धिमान शासक अपने वचन का पालन नहीं कर सकता और न ही उसे ऐसा करना चाहिए, यदि ऐसा करना उसके हितों में न हो और जबकि वे कारण समाप्त हो गए हों जिनसे विवश होकर यह वचन दिया था। यदि मनुष्य-पुण्य, श्रेष्ठ होते तो ऐसी स्थिति न आती, किन्तु चूंकि वे बुरे अथवा अश्रेष्ठ हैं और उन वायदों को नहीं निभायेंगे जो उन्होंने तुम से किए हैं, अतः तुम भी उनके साथ अपने वचन निभाने के लिए बाध्य नहीं हो और किसी भी शासक को कभी ऐसे उपयुक्त कारण का अभाव नहीं रहा है जिसकी श्रेष्ठ में वह अपने वचन-भंग पर पदों डाल सके। इस बात के समर्थन में हाल ही के अग्रणीत उदाहरण पेश करके यह बतलाया जा सकता है कि किस प्रकार राजाओं के विश्वासघात के कारण अनेक पवित्र सन्धियाँ निष्क्रिय एवं व्यर्थ बना दी गईं और किस प्रकार उस व्यक्ति को ही सर्वोत्तम सफलता मिल पाई जो सभी के साथ चालाकी का प्रयोग करना चाहता है।”

मैकियावली ने अपने ग्रंथ ‘डिस्कॉर्सेज’ के अध्याय 59 में स्पष्ट लिखा है कि “मैं यह विश्वास करता हूँ कि जब राज्य का जीवन सकट में हो तो राजाओं और गणराज्यों की रक्षा के लिए विश्वासघात तथा कृतघ्नता का प्रदर्शन करना चाहिए।” उसका स्पष्ट मत था कि सांसारिक सफलता सबसे बड़ा साध्य है, जिसे पाने के लिए अनैतिक साधनों को अपनाया आवश्यक है। साध्य की सफलता साधनों को पवित्र ग्रन्थ-देती है। उसने क्रूरता, विश्वासघात आदि जघन्य कार्य करने वालों के अनेक उदाहरण भी प्रस्तुत किए।

उपरोक्त विवेचन से यह निष्कर्ष निकालना भ्रामक होगा कि मैकियावली नैतिकता नाम की किसी बात से परिचित नहीं था। उसने तो नैतिक मान्यताओं एवं सिद्धान्तों को राजनीति के क्षेत्र से दूर किया है। उसने नैतिक गुणों की विशेषताओं को अस्वीकार नहीं किया है, परन्तु राजनीतिक गुणों के लिए उन्हें आवश्यक नहीं माना है। उसकी दृष्टि में राजनीतिक व्यक्ति प्रत्येक स्तर से सफलता प्राप्त करने हेतु स्वतन्त्र है चाहे इसके लिए उनको नैतिक मान्यताओं का बलिदान ही क्यों न करना पड़े।

वैसे वह यह सुझाव देना भी नहीं भूला है कि एक राजा को ऐसे गुणों के साथ प्रकट होना चाहिए जिन्हें श्रेष्ठ मनुष्य के लक्षण माना जाता है। इस दृष्टि से उसे—मिथ्याचार और छल-कपट में निष्णात होना चाहिए और इस तरह आचरण करना चाहिए कि लोग यही समझे कि ‘वह (राजा) तो विश्वास, अनुकम्पा, सचरित्रता, दयालुता और धार्मिकता की साकार प्रतिमा है।’ दरअसल मैकियावली ने न तो धर्म और नैतिकता से घृणा की है और न उसकी अवहेलना ही की है। उसने तो धर्म और नैतिकता को राज्य के बन्धन में स्वरूप देकर उन्हें राजनीति का अनुगामी बनाया है। राज्य को वह धर्महीन नहीं बल्कि धर्म-निरपेक्ष तथा आचारहीन नहीं बल्कि आचारगत वाधाओं से मुक्त देवता

चाहता है। एक राज्य तथा जाति के जीवन में धर्म और नैतिकता के महत्त्वपूर्ण भाग से वह अपरिचित नहीं है, जैसा कि उसके ग्रन्थ 'डिस्कोर्सेज' के इस उद्धरण से स्पष्ट है—

“जो राजा और गणराज्य अपने को भ्रष्टाचार से मुक्त रखना चाहते हैं उन्हें सर्वप्रथम सामाजिक संस्कारों की विशुद्धता को सुरक्षित रखना चाहिए और उनके प्रति उचित श्रद्धाभाव दर्शाना चाहिए, क्योंकि धर्म की हानि होते हुए देखने से बढकर किसी देश के विनाश का और कोई सन्देह नहीं है।”

इस मत के समर्थन में सेबाइन के ये शब्द भी उल्लेखनीय हैं कि “मैकियावेली ने यह अपरिचित स्वीकार किया है कि शासक साधु को प्राप्त करने के लिए अनैतिक साधनों का प्रयोग कर सकते हैं। लेकिन उसे इसमें कोई सन्देह नहीं था कि जनता का भ्रष्टाचार श्रेष्ठ शासन का निर्माण असम्भव न करता है। मैकियावेली ने प्राचीनकाल के रोमनों और अपने समय के स्विस लोगो के नागरिक सद्गुणों की भूरि-भूरि सराहना की है। उसका विश्वास है कि ये सद्गुण पारिवारिक जीवन की पवित्रता, व्यक्तिगत जीवन में स्वतन्त्रता तथा प्राणवैता व्यवहार में सरलता और मितव्ययिता तथा सांवेदनिक कर्तव्यों के पालन में निष्ठा और विश्वसनीयता के कारण विकसित हो सके थे। लेकिन इसका अभिप्राय यह नहीं कि शासकों को अपने प्रजाजनो के धर्म में विश्वास रखना चाहिए अथवा उनके सद्गुणों का अभ्यास करना चाहिए।”¹ मैकियावेली के सम्बन्ध में इस प्रकार के विचारों के कारण ही यह नहीं कहा गया है कि “वह अनैतिक नहीं, नैतिकता विरोधी था और अधार्मिक नहीं, धर्म निरपेक्ष था (He was not immoral but unmoral, not irreligious but unreligious)।” मैकियावेली ऐसी शक्ति की आवश्यकताओं को समझता था जो मनुष्य के कार्यों को ही नहीं बल्कि उसके मन को भी नियन्त्रित कर सकें। इस उद्येय की पूर्ति के लिए वह धर्म को उपयुक्त साधन मानते हुए धर्म को राज्य के एक ऐसी यन्त्र के रूप में प्रयोग करना चाहता था जो इस तरह की राष्ट्रीय परम्पराएँ एवं व्यवस्थित सामाजिक उत्प्रेक्ष कर दे जिनसे शान्ति, व्यवस्था और समाज की स्थिरता में सहायता मिल सके। मैकियावेली का स्वयं का जीवन बड़ा प्रयत्निशील, आदर्शपूर्ण और अनुकरण करने योग्य था। केवल सामूहिक विकास के हेतु ही उसने धर्म और नैतिकता को राजनीति से दूर रखा। आज के विश्व में भी हम देखते हैं कि धर्म और आचार-शास्त्र राजनीति की सीमा से कोसों दूर है। मैकियावेली ने नैतिकता सम्बन्धी विचारों का स्पष्ट दर्शन उनके द्वारा प्रतिपादित व्यक्तिगत नैतिकता और जन-नैतिकता के अन्तर से हो जाता है। व्यक्तिगत गुणों का वह विरोधी प्रतीत नहीं होता, क्योंकि राजा के गुणों का वर्णन करते हुए वह कहता है कि “राजा बुद्धिमत्ता एवं आत्म-नियन्त्रण का एक आदर्श स्वरूप है और वह अपने गुणों एवं दोषों से प्रजा को समान लाभ पहुँचाता है।”

मैकियावेली के धर्म और नैतिकता सम्बन्धी विचारों पर दृष्टिपात करने के उपरान्त यह भी जान लेना चाहिए कि उसने धर्म और नैतिकता से राजनीति का पूषककृण किन कारणों के आधार पर किया था। मोटे रूप में इसके तीन कारण दिए जा सकते हैं—राज्य के हित की सेवा।
 (1) मैकियावेली यूनानी दार्शनिकों की भाँति मनुष्य की रक्षा और कल्याण के लिए राज्य को अत्यावश्यक, सर्वोत्तम और सर्वोच्च संगठन मानते हुए राज्य के हित को सब व्यक्तियों के हितों से ऊपर समझता था। इसीलिए उसने यह लिखा कि “जब राज्य की सुरक्षा संकट में हो तो, उस पर नैतिकता के वे नियम लागू नहीं होने चाहिए जो नागरिकों के व्यवहार को विनियमित करते हैं।”
 (2) दूसरा कारण मैकियावेली का यथार्थवादी दृष्टिकोण था। वह वस्तुओं के वास्तविक सत्य तक पहुँचने का आकांक्षी था। उस समय के ईसाईयत जीवन के और स्वयं पोप के पापमय आचरण को देखकर उसे यह विश्वास हो गया था कि धार्मिक सत्ता मनुष्यों को अन्धविश्वासी और अकर्मण्य बनाती है, जिसके कारण वे परिस्थितियों का सामना करने में असमर्थ हो जाते हैं। अतः उसका

पर मिटान्त बनाना स्वाभाविक था कि मनुष्य को दुर्बल बनाने वाली धार्मिक सत्ता का राजनीति में प्रभित्व न हो पाए।

राजनीति की असल स्वरूप

(3) तीसरा कारण मैकियावेली द्वारा शक्ति को असाधारण महत्त्व देना था। वह शक्तिशाली पुरगो को ही बर्तनीय समझता था। शक्ति प्राप्त करने के लिए उमने किसी भी उपाय के प्रयोग को उचित बताया। इन दृष्टिकोण से धार्मिक प्रभार्य ने भुक्त, उद्योगवाद की राजनीति का जन्म हुआ। मैकियावेली की धारणा नैतिक धारण एवं शक्ति तथा स्वाति की उपलब्धि में थी। मृत्यु के बाद मोक्ष लाभ प्राप्त करना उमकी दृष्टि में उतना आवश्यक न था जितना उस लोक में स्वाति लाभ प्राप्त करना। यत, यह कोई धार्यन की बात न थी कि उसने राजनीति की धर्म एवं नैतिकता में अलग रखकर एक स्वतन्त्र तात्त्व का स्थान दिया।

दुनिया की व्यावहारिक प्रणाली को देखकर और यह परम कर कि धर्म की आँड में क्या पाप लिए जाते हैं और राजनीति में धर्म को कैसे उगाया जाता है? मैकियावेली ने धर्म और नैतिकता मध्यस्थी जो विचार प्रकट किए, उनको मर्यादा का अनुभव हम आज भी करते हैं। हिटलर और मुसोलिनी के कारनामों को विषय देकर सुझा है, चीन को विषय देकर इहा है और राजनीति के नैतिकता-विहीन धर्मों से नारा विषय आज भूत-स्त है।

मैकियावेली के राज्य सम्बन्धी विचार
(Machiavelli's Conception of the States)

राज्य की उत्पत्ति एवं प्रकृति

अरस्तू की भाँति मैकियावेली ने राजनीति के अध्ययन में ऐतिहासिक पद्धति का प्रयोग तो किया है किन्तु उसकी राज्य सम्बन्धी कल्पना अरस्तू में भिन्न है। अरस्तू राज्य को प्राकृतिक सत्ता मानता है जबकि मैकियावेली मानव-कृत। उसका विचार है कि राज्य एक कृत्रिम सत्ता है, जिसे मनुष्य ने अपनी अनुविधोषा को दूर करने के लिए बनाया है। वह सत्य के प्रविर्भाव का कारण मनुष्य का स्वार्थ मानता है और इसी कारण राज्य की मुख्य विशेषता उसका निरन्तर विस्तार है। "जब सभी मानवीय व्यापार गतिशील है तो यह असम्भव है कि कोई निश्चल पड़ा रहे।" मैकियावेली नगर-राज्य की अपेक्षा निरन्तर विकासशील रोमन साम्राज्य का उपासक था। राज्य की उत्पत्ति सम्बन्धी मैकियावेली का विचार हॉब्स से मिलता-जुलता है, क्योंकि राज्य की उत्पत्ति से पूर्व हॉब्स के समान ही वह मानवीय दशा को अत्यन्त स्वार्थी और शोचनीय मानता है जिसकी समाप्ति के लिए अन्त में लोगो ने यह ठीक समझा कि उचित व्यवस्था करने वाले किसी अधिकारी की नियुक्ति कर दी जाए। जब सामान्य हित और कल्याण की इस भावना से व्यक्ति के हितों का संयुक्तीकरण हो गया तो राज्य की उत्पत्ति हुई। स्वार्थ को राज्य की उत्पत्ति का आधार बताते हुए मैकियावेली यह भी स्वीकार करता है कि राज्य की स्थापना असंख्य जातियों का संगठन करने के लिए हुई थी। इस तरह वह स्वार्थ के अतिरिक्त स्पष्टतः यह भी बतलाना चाहता है कि राज्य की उत्पत्ति ईश्वरीय न होकर समाज के बल का परिणाम है। मनुष्य की दुष्टता और स्वार्थपरता को सीमित एवं नियन्त्रित करने के लिए बलशाली बाह्य व्यक्ति की आवश्यकता होती है जो राज्य द्वारा पूरी की जाती है।

अरस्तू की भाँति ही मैकियावेली राज्य को अन्य सभी सत्ताओं से उच्चतर स्थान देता है। समस्त सत्तान राज्य के प्रति उत्तरदायी हैं, जबकि राज्य किसी के प्रति उत्तरदायी नहीं है। मनुष्य का सर्वोच्च कल्याण राज्य के अतिरिक्त और कोई सत्ता नहीं कर सकती। मनुष्य जब अपने व्यक्तित्व को राज्य में विलीन कर देता है तभी वह राज्य के अस्तित्व को बनाए रखने में सफल होता है और राज्य के अस्तित्व से उसका सर्वतोन्मुखी विकास होता है। व्यक्ति का यह कर्त्तव्य है कि राज्य के हितों के सामने अपने हितों की चिन्ता न करे। राज्यों में जितने भी व्यक्ति-समुदाय होते हैं उनका भी यही कार्य है।

राज्य की महत्ता का आधार मैकियावेली ने भौतिक शक्ति एवं छल-कपट (Craft) माना है। इनके बिना राज्य की वृद्धि नहीं हो सकती। राज्य किसी प्रकार के नैतिक आचरणों से नहीं बना हुआ है। उसके लिए वे सभी कार्य नैतिक हैं जो उद्देश्य की प्राप्ति में उसकी सहायता करते हैं।

मैकियावेली यह मानता है कि राज्य परिवर्तनशील है और उसके उत्थान एवं पतन का लम्बा इतिहास है। इस परिवर्तन का अपना एक निश्चित क्रम है जिसे हम इतिहास के अध्ययन से जान सकते हैं। वह राज्य की दो भागों में विभाजित करता है— (1) स्वस्थ राज्य, (2) अस्वस्थ राज्य। स्वस्थ राज्य युद्धशील होता है और निरन्तर सघर्ष में लगा रहता है। यह राज्य एकता का प्रतीक होता है, क्योंकि लघु स्वार्थों के लिए इसके निवासी परस्पर नडते-झगडते नहीं हैं। स्वस्थ राज्य तेजस्वी और शक्तिशाली होता है। अस्वस्थ राज्य शिथिल होता है जिसमें व्यक्ति अपने छोटे-छोटे स्वार्थों के लिए भी सघर्षरत रहते हैं। उन्हें राज्य की एकता और सगठन की कोई चिन्ता नहीं होती।

राज्य के कर्तव्य, उद्देश्य और आचरण पर बहुत कुछ प्रकाश पूर्ववर्ती पृष्ठों में दिए गए विवरण से पड़ चुका है। प्लेटो का आदर्श-राजा जहाँ कामिनी-कचन के मोह से ऊपर उठा हुआ सपुंसन्त था, शान्तिप्रिय था वहाँ मैकियावेली का आदर्श राजा वह है जो किन्हीं भी उपायों से राज्य की शक्ति, सम्मान और प्रतिष्ठा को बढ़ाता है, जो राज्य का निरन्तर विस्तार कर उसे सम्मान की चाटी पर पहुँचाता है। अपने विख्यात ग्रन्थ 'प्रिंस' के 26 अध्यायों में उसने विस्तार से यह बतलाया है कि राजा को किस तरह का आचरण करना चाहिए। उसने बतलाया है कि मनुष्य मानवता और पशुता के अंशों से मिलकर बनता है, अतः राजा को इन दोनों (मनुष्य और पशु) के साथ व्यवहार करने के उपायों का ज्ञान होना चाहिए। लोमड़ी की चालाकी और शेर की शूरता रखते हुए राजा को अपने उद्देश्यों पर बढ़ते जाना चाहिए। उसे एन-केन-प्रकारेण अपना कार्य निकालना चाहिए। राजा को एक तम्बर का जोशी और बहुरूपिया होना चाहिए। उसे भाड़े के टट्टू विदेशी सिपाहियों पर कभी निर्भर नहीं रहना चाहिए, प्रत्युत अपने ही देश के सिपाहियों को विश्वासपात्र सेना रखनी चाहिए। मैकियावेली इस बात से अतृप्त न था कि तत्कालीन इटली में विदेशी सिपाहों विरोधियों की प्रेता अपने मालिकों के लिए ही अधिक सकट उत्पन्न करते थे।

मैकियावेली ने राजा को दूसरी शिक्षा यह दी कि उसे ब्यालु होते हुए भी इस बात का सदैव ध्यान रखना चाहिए कि कोई उसकी क्षमाशीलता का अनुचित लाभ न उठाए। आवश्यकता पड़ने पर राजा को क्रूर होने से भय नहीं खाना चाहिए। उसका हर प्रकार से यह प्रयत्न होता चाहिए कि प्रजा में उसके प्रति भय और सम्मान की भावना सतत जीवित रहे, पर साथ ही इस बात के प्रति सचेत रहना चाहिए कि लोग उसे घृणा न करने लगे। आवश्यकता पड़ने पर क्रूरता, विश्वासघात, अनैतिकता, अधर्म आदि सभी उपायों को अपनी सफलता के लिए प्रयोग में लाना चाहिए, क्योंकि उसकी सफलता उसके तुलाम साधनों को स्वयं-वश में नैतिक बना देगी। लोगों की घृणा से बचने के लिए राजा को कभी भी उनकी सम्पत्ति और उनकी स्त्रियों के सतीत्व को हाथ नहीं लगाना चाहिए। इन दोनों कार्यों के न होने पर अधिकांश जनता सुखी और सन्तुष्ट रहती है। यदि राजा को प्रजा छिछोरा (Frivolous) नीच प्रकृति का, परस्त्रीगामी और अस्थिर प्रवृत्ति का समझे तो इससे उसका मान घट जाता है। अतः उसका कर्तव्य है कि वह छल, कपट, हिंसा आदि का प्रयोग करते हुए भी ऐसे कार्य करे जिनसे उसकी महानता, उत्साह, गम्भीरता और सहनशीलता प्रकाश में आए तथा वह एक सज्जन एवं धर्म-परायण व्यक्ति की ख्याति अर्जित करे, क्योंकि ऐसी ख्याति उसके नीतिमूलक आचरण को और भी अधिक प्रभावशाली बना देगी। मैकियावेली ने यह व्यवस्था भी की है कि राज्य को प्रतिवर्ष उचित समय पर प्रजा के मनोरंजनार्थ मेलों की व्यवस्था करनी चाहिए और युद्ध में प्राप्त लूट के माल को चुपचाप अपने कोष में न छिपाकर उदारतापूर्वक प्रजा और सैनिकों में उसका वितरण कर देना चाहिए।

जहाँ तक सम्भव हो राजा को सामाजिक रुढ़ियों और परम्पराओं में हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए क्योंकि ऐसा करने से राजा के विरोधियों को सिर उठाने का अवसर मिलता है। कुछ देने जैसे प्रिय कार्यों का पालन उसे अपने अफसरो से करवाना चाहिए क्योंकि इनके कारण होने वाली बदनामी फसरो के सिर मड़ी जा सकती है और यदि प्रजा के कोप के कारण इन कार्यों के करने में कुछ पीछे हटना पड़े तो तत्सम्बन्धी दोष अफसरो के सिर डालकर राजा आसानी से बच सकता है।

राजा को वाणिज्य और व्यवसाय की उन्नति में रुचि लेनी चाहिए, किन्तु स्वयं को इस चक्कर नहीं घूमाना चाहिए। यही उचित है कि वह इनके और कृषि के विकास को यथासम्भव प्रोत्साहन देता है। राजा की कला की प्रतिभा का भी पोषण करना चाहिए। यदि राजा वाणिज्य, व्यवसाय, कृषि आदि की ओर उपेक्षा का व्यवहार करेगा तो देश निर्धन और अशक्त हो जाएगा। साहित्य, संगीत और कला का सुरक्षक होने से और गुण-ग्राहक बनने से राजा की लोकप्रियता में वृद्धि होगी। मैकियावली राजा को चापलूसों से बचने और प्रजा के दिमाग को बड़ी योजनाओं में लगाए रखने की सलाह दी। उसने यह परामर्श भी दिया है कि जब राजा किसी नवीन राज्य पर अधिकार करे तो उसे वहाँ के राने सविधान में कोई परिवर्तन नहीं करना चाहिए। मैकियावली जनता द्वारा शासन कार्य में भाग लेने में भी अनुमोदन करता है ताकि उसे राजनीतिक शिक्षा मिल सके। मैकियावली द्वारा जनता के शासन-कार्य में भाग लेने का भी अनुमोदन करने से यह प्रतीत होता है कि कम से कम शान्ति-काल में वह राज्य और जनता के हितों में सधर्प आवश्यक नहीं मानता। कुक (Cook) की यह धारणा असंगत है कि "मैकियावली का राजा (Prince) जन-कल्याण के लिए तानाशाह है, किन्तु स्वयं अपने सुख के लिए निरंकुश शासक नहीं है।"

मैकियावली के अनुसार अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में राजा की नीति शक्ति-सन्तुलन बनाए रखने की होनी चाहिए। राजा को हमेशा यह ध्यान रखना चाहिए कि वह उन पड़ोसी राज्यों को आपस में सन्धि में बंधने दें जिनकी संयुक्त शक्ति उसके स्वयं के राज्य से अधिक हो जाए। इस उद्देश्य की पूर्ति का सर्वोत्तम उपाय यही है कि राजा पड़ोसी राज्यों के आन्तरिक मामलों में निरन्तर हस्तक्षेप की नीति प्रणैता-अपनी स्थिति सुदृढ़ बनाए रखने के लिए वह पड़ोसी राज्यों को प्रलोभन अथवा शक्ति द्वारा प्रपन्ना मित्र बनाले। जिन राज्यों को वह युद्ध में जीत ले उन्हें अपना उपनिवेश बनाकर वहाँ एक शक्तिशाली सेना रख दे। मैकियावली ने राजा को युद्ध सम्बन्धी परामर्श भी दिया है कि उसे यथासम्भव पैदा डालने की खुले अपेक्षा मैदान में युद्ध नीति अपनानी चाहिए। सफलता-प्राप्ति के लिए राजा को तुरन्त निर्णय लेने की आदत डालनी चाहिए। तुरन्त और बृद्ध निर्णय तथा उनकी शीघ्र कार्यनिष्पत्ति द्वारा पन्मीर समस्याओं का समाधान सरल हो जाता है।

सरकार के रूप (Forms of Government),

शासनतन्त्रों अथवा सरकारों का वर्गीकरण मैकियावली ने इस उद्देश्य से किया है कि प्रादशं शासन कायम किया जा सके। उसके लिए आदर्श शासन वही है जो पूर्णतः सफल हो, बाधाओं से मुक्त हो, और जिसकी सत्ता अप्रतिहत हो। अस्तु का अनुसरण करते हुए उसने सरकारों को, उनका शुद्ध एवं शुद्ध रूप मान कर छः भागों में विभाजित किया है—

सामान्य रूप

विकृत रूप

(1) राजतन्त्र (Monarchy)

(1) आतनायी तन्त्र (Tyranny)

(2) कुलनीनतन्त्र (Aristocracy)

(2) वर्ग तन्त्र (Oligarchy)

(3) गणतन्त्र (Republic)

(3) भीडतन्त्र या लोकतन्त्र (Democracy)

मैकियावली ने यद्यपि पॉलिवियस और सिसरो के इस विचार से सहमति प्रकट की है कि मिश्रित सरकार सर्वश्रेष्ठ होती है क्योंकि उसमें प्रत्येक शासनतन्त्र के अच्छे गुणों का समावेश होता है और समुचित शक्ति-सन्तुलन तथा नियन्त्रण बना रहता है, तथापि उसने केवल दो प्रकार की सरकारों

का ही विस्तार से वर्णन किया है और वे हैं 'राजतन्त्र' तथा 'गणतन्त्र'। राजतन्त्र का गुणगान 'प्रिन्स' तथा 'गणतन्त्र' का 'डिस्कोर्सेज' में किया गया है। 'प्रिन्स' में मैकियावेली ने राजतन्त्र का इतना अधिक गुणगान किया है कि केवल उस ग्रन्थ को पढ़कर ही अपनी धारणा बना लेने वाले लोग उसे राजतन्त्र का कट्टर समर्थक और गणतन्त्र का शत्रु समझने की भूल कर सकते हैं। वास्तव में मैकियावेली इस बात से भिन्न था कि सभी परिस्थितियों में एक ही प्रकार का शासक सर्वश्रेष्ठ नहीं हो सकता। शासन उपयोगिता विभिन्न सामाजिक एवं आर्थिक स्थितियों में परिवर्तित हो सकती है। यदि एक परिस्थिति में राजतन्त्र सर्वोत्कृष्ट शासन-व्यवस्था है तो दूसरी में गणतन्त्र अधिक श्रेष्ठ शासन-प्रणाली सिद्ध हो सकती है। सम्भवतः इसी दृष्टिकोण को सामने रखकर मैकियावेली ने 'डिस्कोर्सेज' में गणतन्त्र को सर्वोत्तम शासन बतलाया है तो 'प्रिन्स' में राजतन्त्र को।

राजतन्त्र (Monarchy)—मैकियावेली ने राजतन्त्र को पैतृक और कृत्रिम राजतन्त्र में वर्गीकृत किया है। पैतृक राजतन्त्र में राजा वंशानुगत आधार पर सिंहासनासीन होता है जबकि कृत्रिम राजतन्त्र वह शासन है जो शत्रु को पराजित करने के बाद कोई दूसरा राज्य उसे परास्त राज्य पर लादता है। राजतन्त्रों की स्थापना अथवा जलसे वृद्धि एक राजा द्वारा दूसरे को परास्त करने में होती है। मैकियावेली ने इन नव-स्थापित राज्यों के 5 प्रकार बताए हैं—

1. वे राज्य जो किसी प्राचीन राज्य के अंग हो और जिनके निवासियों तथा नए शासक अथवा नए राजा के देश और भाषा में कोई अन्तर न हो। मैकियावेली ने ऐसे राज्य में शासन की शक्तिशाली बनाने के लिए दो साधन बतलाए हैं—प्राचीन राजा के कटुम्ब को समाप्त कर दिया जाए और राज्य के प्रचलित कानून एवं करों (Taxes) में कोई परिवर्तन नहीं किया जाए,
2. वे राज्य जो जर्म पर आधारित हों,
3. वे राज्य जो दान से प्राप्त किए गए हों,
4. वे राज्य जो अपहरण या चालाकी द्वारा स्थापित किए गए हों, तथा
5. वे राज्य जो पराक्रम द्वारा हस्तगत किए गए हों।

'प्रिन्स' के अध्ययन से हम इसी परिणाम पर पहुँचते हैं कि मैकियावेली उन देशों में राजतन्त्र को ही सर्वश्रेष्ठ शासन-व्यवस्था मानता है जो आपसी फूट के शिकार हो, जिनके निवासी चरित्रहीन एवं अष्ट हो, जो एकता की दृष्टि से शोचनीय अवस्था में हो और उनके राष्ट्रनायक नैतिक पराकाष्ठा तथा अष्टता में डूबे रहे हों। मैकियावेली ने 'प्रिन्स' में निरंकुश शासक का आदर्शोक्तिपूर्ण इसलिए किया था कि वह इटली को शक्तिशाली केन्द्रीय शासन के अधीन एकताबद्ध करना चाहता था। तत्कालीन इटालियन समाज की बहुत अधिक अधोगति हो गई थी। इटली अष्ट समाज का सजीव उदाहरण था। राजतन्त्र ने फ्रांस में इस प्रकार की बुराइयों को कुछेक ग्रंथ तक दूर किया था लेकिन इटली में इन बुराइयों को दूर करने वाली सत्ता नहीं थी। अतः वह इटली को समान दशा में देखने के लिए और राज्य के एकीकरण के दुष्कर कार्य के लिए इटली में एक शक्तिशाली राजतन्त्र की अपेक्षा करता था।

मैकियावेली का विश्वास था कि तत्कालीन परिस्थितियों में इटली में केवल निरंकुश राजतन्त्र ही सम्भव था। यही कारण था कि वह रोम-गणराज्य का उत्साही प्रशंसक होने के साथ ही निरंकुशता का भी समर्थक था। अपनी तीव्र देशभक्ति और इटली को व्यवस्थित, अनुशासित एवं एकीकृत देखने की प्रबल इच्छा के कारण ही मैकियावेली ने अपने समय के इटली के राजतन्त्रीय शासन का अनुमोदन किया और अपनी गणतन्त्रीय भावना को दबाया। इटली की सुरक्षा की दृष्टि से उसने एक ऐसे सिद्धान्तहीन निरंकुश शासक की अपेक्षा की जो राज्य के हित को सर्वोपरि समझते हुए, न्याय-अन्याय, उचित-अनुचित, दया-प्रदया, लज्जा-गौरव, नैतिकता-अनैतिकता आदि के विचारों के चक्कर में न पड़े।

गणतन्त्र (Republic)—'प्रिन्स' में यदि मैकियावेली ने राजतन्त्र का गुणगान किया है तो 'डिस्कोर्सेज' में उसने गणतन्त्र की प्रशंसा की है। डनिंग का मत है कि 'अरस्तू की भांति उसका सुकाव'

गणराज्य व्यवस्था की ओर है और इस सम्बन्ध में उसके विचार यूनानियों से मिलते हुए हैं।¹ मैकियावली की मान्यता है कि शासन का गणतन्त्री रूप सर्वाधिक सफल उसी देश में हो सकता है जहाँ धन एवं सम्पत्ति की दृष्टि से लोगों में प्रधिकांश समानता होती है और जहाँ जनता-सार्वजनिक आबना से पूर्ण, संगठित और धर्म-परायण होती है। उल्लेखनीय है कि मैकियावली की गणतन्त्र की धारणा आधुनिक धारणा से भिन्न है। हरमन (Harmon) के शब्दों में "जब मैकियावली गणतन्त्र शब्द का प्रयोग करता है तो उसके मस्तिष्क में किसी ऐसी राजनीतिक संस्था का विचार नहीं होता है जिसके निवासी सरकार के कार्यों में महत्वपूर्ण भाग लेते हों। मैकियावली का गणतन्त्र तो एक ऐसा राज्य है जिसके व्यक्ति स्वेच्छा से शासक की सहायता करते हैं।"² मैकियावली गणराज्य को अनेक कारणों से राजतन्त्र से उत्कृष्ट समझता है—

1. जहाँ राजतन्त्र में एक व्यक्ति या उसका परिवार शासन का लाभ उठाता है वहाँ गणतन्त्र में सभी व्यक्तियों को शासन में भाग लेने का पूर्ण अधिकार प्राप्त होता है। राजतन्त्र में शासन-संचालन एक व्यक्ति के हाथ में होता है, अतः जनता को शासन के क्षेत्र में कोई शिक्षा नहीं मिल पाती, लेकिन गणतन्त्र में जनता शासन-संचालन के कार्यों में शिक्षित हो जाती है।

2. एक राजा की अपेक्षा समस्त रूप में जनता अधिक समझदार होती है। जनता में राजा की अपेक्षा अधिक बुद्धिमत्ता और दृढ़ता पाई जाती है। जनता के निर्णय राजा से अधिक परिपक्व और श्रेष्ठ होते हैं। जनता में भविष्य में गठित होने वाली अश्लील और बुरी बातों का अनुमान लगा लेने की आश्चर्यजनक शक्ति होती है। प्रशासकीय अधिकारियों के निर्वाचन में जनता की बुद्धिमत्ता प्रगट होती है। जनता द्वारा सामान्यतः किसी बदनाम एवं अष्टाचारी व्यक्ति का निर्वाचन नहीं किया जाता।

3. गणतन्त्रात्मक शासन सरकार स्थायी भी होती है और जनता के हाथ में शासन की बागडोर होने से देश तेजी से उन्नति करता है। यद्यपि राजतन्त्र की अपेक्षा गणतन्त्र की स्थापना अधिक कठिन होती है, लेकिन यह शासन अधिक स्थिर रहता है क्योंकि शासन कार्य में स्वयं भागीदार जनता अष्टाचार पर रोक का काम करती है।

4. गणतन्त्रात्मक राज्यों में विदेश के साथ की गई सन्धियों अधिक स्थायी होती हैं क्योंकि उनके पीछे जन-स्वीकृति होती है। इसके विपरीत राजतन्त्र से सन्धियों को तोड़ना और बनाना एक व्यक्ति के हाथ में ही होता है, अतः वह उन्हें कभी भी मंग कर सकता है। दूसरे देश सन्धि प्रालन के लिए राजतन्त्र की अपेक्षा गणतन्त्र पर अधिक भरोसा रख सकते हैं।

5. राजा राजनीतिक और कानूनी समस्याओं की स्थापना करने में भले ही अधिक सफल हो लेकिन इन्हें बनाए रखने की क्षमता सामान्यतः गणतन्त्रात्मक शासन में ही अधिक होती है।

मैकियावली ने गणतन्त्र के दोष भी गिनाए हैं और उनके निवारण करने के उपायों का निर्देश भी किया है। गणतन्त्रात्मक शासक का पहला दोष यह है कि संकटकालीन परिस्थिति का मुकाबला करने की उसमें विशेष सामर्थ्य नहीं होती। ऐसे समय गणराज्यों में अक्षम व्यक्ति का शासन होना चाहिए। दूसरा दोष यह है कि इसमें प्रायः बड़े अक्सर आयोजी हो जाते हैं क्योंकि उन पर किसी एक व्यक्ति का नियंत्रण नहीं रहता। मैकियावली का सुझाव है कि ऐसे अधिकारियों के कार्यों की जाँच कर उन्हें उचित दण्ड देने की व्यवस्था होनी चाहिए। तीसरे, दलबन्दी सम्बन्धी दोषों को दूर करने के लिए प्रत्येक दल को विचार अग्रिग्यक्ति की पूर्ण स्वतन्त्रता दी जानी चाहिए क्योंकि इस पर रोक लगाने से भीतर ही भीतर सुरागते रहने वाला असन्तोष कभी भी विद्रोह के रूप में प्रकट हो सकता है। गणतन्त्र की सफाई के लिए देश में एक ही जाति के व्यक्ति होने चाहिए क्योंकि कई जातियों के कारण राज्य

में भाषा, धर्म और सस्कृति सम्बन्धी विवाद उठते रहते हैं। इसके साथ ही शासन में राजनीतिक और सामाजिक परम्पराओं के प्रतिकूल कानून नहीं बनाने चाहिए अन्यथा राज्य के विभिन्न तत्त्व संघर्षरत होकर राज्य की सत्ता के लिए एकदम वन जाएंगे।

(iii) कुलीनतन्त्र (Aristocracy) — राजतन्त्र और गणतन्त्र के समर्थक मैकियावली ने कुलीनतन्त्र का कट्टर विरोध किया, सम्भवतः इसलिए कि तत्कालीन इटली के पतन का एक मुख्य कारण सामन्त-शाही ही थी। मैकियावली का कहना है कि सामन्त लोग स्वयं कोई कार्य नहीं करते। वे ब्राह्मसी और मिठुल्ले होते हैं तथा दूसरों के श्रम की चोरी द्वारा अपना जीवन बिताते हैं। मैकियावली ने राजतन्त्र का समर्थन विशेष रूप से इसलिए भी किया प्रतीत होता है कि ऐसे व्यक्तियों का दमन किया जा सके।

मैकियावली के राजतन्त्र, गणतन्त्र और कुलीनतन्त्र से सम्बन्धित विचारों पर अभिमत प्रकट करते हुए सेबाइन ने लिखा है कि "मैकियावली ने गणतन्त्र का जहाँ सम्भव हो और राजतन्त्र का जहाँ आवश्यक हो, समर्थन किया है किन्तु कुलीनतन्त्र और कुलीनवर्ग के सम्बन्ध में उसकी राय खराब है। उसने अपने समय के अन्य किसी विचारक की अपेक्षा यह अधिक अच्छी तरह समझा था कि कुलीन वर्ग के हित राजतन्त्र के भी विरुद्ध हैं और मध्यवर्ग के भी। सुव्यवस्थित शासन के लिए उसका दमन अथवा विनाश आवश्यक है।"¹

मैकियावली का नागरिक सेना और सैनिक शक्ति में विश्वास

मैकियावली की मान्यता है कि शासक को नागरिकों की शक्तिशाली सेना का निर्माण करना चाहिए, भाड़े के सैनिकों पर रहना खतरनाक है। उसे जहाँ कुलीन वर्ग से, यहाँ भाड़े के सिपाहियों से भी घृणा है। मैकियावली के विचार से इटली की अराजकता का एक मुख्य कारण भाड़े के सिपाही थे। जो कोई उन्हें सबसे अधिक वेतन देने के लिए तैयार होता था, वे सिपाही उसी के लिए लड़ने को तैयार हो जाते थे। वे किसी के प्रति स्वामिभक्त नहीं थे। वे वहुधा अपने मालिक के शत्रुओं की अपेक्षा अपने मालिक के लिए ही अधिक भयंकर थे। इन व्यक्तिजीवी सिपाहियों ने प्राचीन स्वतन्त्र नगरों के नागरिक-सिपाहियों को पूरी तरह से विस्थापित कर दिया था। इन सिपाहियों ने इटली में तो अवश्य आतंक पैदा कर दिया था, लेकिन वे फ्रांस के अधिक संगठित और अधिक राजभक्त सिपाहियों के लिए बेकार सिद्ध हुए। मैकियावली, इस बात को पूरी तरह मानता था कि फ्रांस को अपनी सेना का राष्ट्रीयकरण करने से बहुत लाभ हुआ है। फलतः उसका बारम्बार यह आग्रह था कि प्रत्येक राज्य को अपनी नागरिक सेना के प्रशिक्षण और साज-सज्जा की ओर सबसे पहले ध्यान देना चाहिए। जो शासक, भाड़े के सिपाहियों या दूसरे देशों की सहायक सेनाओं पर निर्भर रहता है, उसका विनाश अवश्यम्भावी है। वे उसके राजकोष को रिक्त कर देते हैं और ज़रूरत पड़ने पर धोखा देते हैं। इसलिए शासक के लिए युद्ध की कला का ज्ञान अत्यावश्यक है। शासक को अपने कार्यों में इसकी ज़रूरत होती है। शासक को सबसे पहले अपने नागरिकों की एक अशक्त सेना का निर्माण करना चाहिए। यह सेना समस्त स्थितियों से सुसज्जित और अनुशासित होनी चाहिए। उसे राज्य के प्रति निष्ठावानों भी होना चाहिए। मैकियावली का विचार था कि 17 और 40 वर्ष की आयु के बीच के समस्त समय में नागरिकों को सैनिक शिक्षा प्राप्त होनी चाहिए। इस वल से शासक अपनी शक्ति को कायम रख सकता है और अपने राज्य की सीमाओं को बढ़ा सकता है। इसके अभाव में उसे गृह-युद्ध का सामना करना पड़ता है और पड़ोस के मूर्खवादी शासक उसे परेशान कर सकते हैं।

मैकियावली का नागरिक सेना में विश्वास था और वह कुलीन वर्ग से दूर रहता था— इसका सबसे बड़ा कारण यही था कि वह राष्ट्रीय भावना से प्रेरित था और इटली का एकीकरण चाहता था। वह आन्तरिक उपद्रवों और बाहरी आक्रमणों से इटली की सुरक्षा के लिए भी उत्सुक

या । उसका स्पष्ट विचार था कि मनुष्य का सबसे बड़ा कर्तव्य उसका देश के प्रति कर्तव्य है । अन्य मारी बातें पीछे रह जाती हैं ।

साम्राज्यवाद या राज्य-प्रसार सम्बन्धी विचार

मैकियावली के मतानुसार राज्य को क्रमशः प्रसरणशील होना चाहिए, अपनी सीमा-रेखा बढ़ाकर दूसरे राज्यों को आत्ममात् करना चाहिए तथा साम्राज्य-विस्तार द्वारा अपने गौरव का परिचय देना चाहिए । मैकियावली ने कहा है कि स्थिरीकरण या ढीकीकरण से राज्य में एकरूपता आ जाती है । मनुष्य स्वभाव से महत्वाकांक्षी है और एक दूरदर्शी राजा का यह लक्ष्य होना चाहिए कि वह नई भूमि पर अधिकार करे, नए उपनिवेश बनाए, साम्राज्य को अधिक शक्तिशाली बनाए तथा शान्ति और सुरक्षा को व्यवस्था करे । इसके लिए समुचित सैन्य संगठन और साम, दाम, दण्ड, भेद आदि की कूटनीतिक नीतियों का भी प्रयोग करना चाहिए । मनुष्य का स्वभाव पारे के समान चंचल है जो बराबर बढ़ता रहना चाहता है । यदि वैभव, स्थिति और व्यवस्था है तो राज्य को भी बढ़ना चाहिए । "राज्य चाहे गणतन्त्रात्मक हो या राजतन्त्रात्मक, उसमें प्रसार की प्रवृत्ति का होना आवश्यक है ।" यदि राज्य अपना विस्तार नहीं करेगा तो अवश्य ही पतन की ओर जाएगा । राज्य को अपनी स्वतन्त्रता की रक्षा करते हुए अपना प्रादेशिक प्रसार करना चाहिए, क्योंकि स्वतन्त्रता उन्नति का मुख्य साधन है । राज्य की उन्नति के लिए स्वतन्त्रता अनिवार्य है । उसने उदाहरण दिया कि ऐथेन्स ने पिसिस्ट्रेटस (Pisistratus) के अधिनायकत्व से मुक्ति पाकर बड़ी शीघ्रता से उन्नति की थी और रोम भी राजाओं से मुक्ति पाकर ही विस्मयकारी प्रगति कर सका था ।

मैकियावली के साम्राज्यवाद की धारणा प्लेटो की धारणा से बिल्कुल विपरीत है । फोस्टर के शब्दों में, "प्लेटो के लिए राज्य विस्तार की भावना जहाँ राज्य के रोग का लक्षण है वहाँ मैकियावली के लिए राज्य विस्तार राज्य के स्वास्थ्य का लक्षण है ।"¹

सम्प्रभुता (Sovereignty) और विधि (Law)-सम्बन्धी विचार

मैकियावली ने स्पष्ट रूप से 'सम्प्रभुता' शब्द का कहीं भी प्रयोग नहीं किया है । किन्तु उसने राजा की शक्तियों के सम्बन्ध में जो कुछ लिखा है हमें उससे सम्प्रभुता का आभास अवश्य होता है । वह शासक की आन्तरिक इच्छा तथा विजेता की भावना को अविभाज्य मानता है । उसके अनुसार शासक किसी भी आन्तरिक अथवा बाह्य शक्ति के प्रति उत्तरदायी नहीं होता और न वह किसी भी प्रकार के कर्तव्य-अनुबन्ध से प्रभावित होता है । उसे किसी भी प्रकार की आन्तरिक या बाह्य विधियों को मानने के लिए बाध्य नहीं किया जा सकता । मैकियावली स्वयं परिवर्तनवादी था और इसलिए उसने स्थायी तथा अखण्ड सम्प्रभुता की बात नहीं की है । वह सम्प्रभुता की अन्य विशेषताओं जैसे—उनकी शाश्वतता, अद्वैतता, सार्वभौमिकता आदि के सम्बन्ध में कुछ नहीं लिखता । उसकी सम्प्रभुता एकात्मक, लौकिक; धर्मनिरपेक्ष और स्वतन्त्र चेतना से संयुक्त है । अन्तर्राष्ट्रीय मामलों में मैकियावली सीमित सम्प्रभुता की आवश्यकता को स्वीकार करता है । हर्नशाँ के अनुसार मैकियावली राजा की शक्ति की अविभाज्यता में 'राष्ट्र-राज्यों' (Nation States) के आगमन की पूर्ण सूचना दे देता है । उसकी मृत्यु के बाद संसार का घटनाचक्र ठीक उसी भाँति घूमा जैसी उसने भविष्यवाणी की । जोद के राजनीतिक विचारकों ने उसके इस कथन को स्वीकार किया कि राज्य के आदेशों का पालन भय के कारण किया जाता है ।

(विधि (Law) के सम्बन्ध में मैकियावली के विचार अत्यन्त सकारण हैं । वह नागरिक विधि के अस्तित्व को स्वीकार करता है और विधियों को शासक के प्रभाव का माध्यम मानता है । उसके अनुसार राज्य-विहीन समाज में विधियाँ न होने से ही पूर्ण अराजकता थी । मैकियावली ने स्पष्ट रूप से

1 "For Plato, the impulse to aggrandizement was a symptom of disease. For Machiavelli, aggrandizement is the symptom of health in a state"

कही भी विधियों की परिभाषा नहीं दी है तथापि शासक की सर्वोच्च शक्ति में उसकी कल्पना नहीं है। विधियों का मुख्य कार्य सम्मेलन एवं सम्मेलन की स्थापना करना है। वह प्राकृतिक और देव विधियों को कोई महत्त्व नहीं देता, यथार्थ में उसने उनका उल्लेख ही नहीं किया है। उसके अनुसार सभी विधियाँ नागरिक हैं और शासक प्रणीत। ये सर्वश्रेष्ठ और सर्वोच्च हैं। ये विधियाँ शासन द्वारा राज्य की राजनीतिक, सामाजिक और सांस्कृतिक प्रवृत्तियों के अनुरूप पारित की जाती हैं, अतः ये समाज के विभिन्न अंगों को एकत्र करने में सफल होती हैं।

सर्व-शक्तिशाली विधि-कर्ता या विधायक

(The Omnipotent Legislature)

मैकियावेली ने विधायक के कार्य एवं महत्त्व को अतिरिक्त भाषा में व्यक्त किया है। उसके अनुसार सफल राज्य की स्थापना एक आदमी के द्वारा ही की जा सकती है। वह जिन विधियों और शासन का निर्माण करता है, उनसे ही जनता का राष्ट्रीय-चरित्र निर्धारित होता है। आचार एवं नागरिक सुदृढ़ विधि पर आधारित होते हैं। समाज के भ्रष्ट हो जाने पर उसकी सुधार नहीं हो सकती अतः ऐसी अवस्था में एक विधायक या विधि-कर्ता को समाज का शासन-सूत्र सम्भाल लेना चाहिए। यदि विधायक समाज में उन स्वस्थ मित्रों का प्रवर्तन कर सकता है, जिनको उनके संस्थापकों ने निर्धारित किया था। मैकियावेली के ये शब्द उल्लेखनीय हैं—“हमें सामान्य नियम के रूप में यह मान लेना चाहिए कि किसी नगर-राज्य अथवा राजतन्त्र का ठीक से संगठन अथवा उसकी पुरानी सत्ताओं का सुधार केवल नभी सम्भव है जब वह एक व्यक्ति के द्वारा किया जाए। जरूरी तो यहाँ तक है कि जिस व्यक्ति ने इस संविधान की कल्पना की हो वहीं इसे कार्यान्वित भी करे।”

मैकियावेली की मान्यता है कि बुद्धिमान विधायक द्वारा बनाए हुए कानून न केवल नागरिकों के कार्यों को विनियमित एवं नियन्त्रित करते हैं बल्कि उनमें नागरिकता तथा नैतिकता के गुणों का विकास और राष्ट्रीय चरित्र का निर्माण भी करते हैं। “जनता का सामाजिक और नैतिक गठन विधि पर और विधायक की बुद्धिमत्ता एवं दूरदर्शिता पर आधारित होता है। यदि राजमन्त्र राजनीतिक कला के नियमों को समझता है तो वह जो चाहे कर सकता है। वह पुराने राज्यों को नष्ट और नए राज्यों का निर्माण कर सकता है। वह शासन-प्रणालियों को बदल सकता है, वह जनसंख्या में अदला-बदली कर सकता है तथा अपने प्रजाजनों के चरित्र में नए गुणों का समावेश कर सकता है। यदि किसी शासक के पास सिनाहियों की कमी है तो इसके लिए वह त्वय शोषी है। सिनाहियों की कमी को दूर करने के लिए यह जरूरी है कि वह जनता की कार्यरत को दूर करे। विधि-कर्ता न केवल राज्य का ही निर्माता है बल्कि वह सम्पूर्ण समाज का, समाज की नैतिक, धार्मिक और आर्थिक सत्ताओं का भी निर्माता है।”

विधायक के कार्यों के सम्बन्ध में मैकियावेली के इन अतिरिक्त विचारों के अनेक कारण थे। आंशिक रूप में यह विधायक ही उस प्राचीन कल्पना का, जो मैकियावेली को सिसरो तथा प्रॉसिपियस जैसे लेखकों से प्राप्त हुई थी, पुनरावृत्ति मात्र था। कुछ अंशों में विधायक की इस कल्पना का कारण तत्कालीन इटली की जर्जर अवस्था थी। मैकियावेली समझता था कि एक निर्दोष शासक ही राज्य के भाग्य का विधाता हो सकता है। इन ऐतिहासिक परिस्थितियों के अतिरिक्त उसके अपने राजदर्शन का तर्क भी उसे इसी दिशा की ओर उन्मुख करता था। उसका विश्वास था कि यदि मनुष्य स्वभाव से ही सहकारी है तो केवल राज्य और विधि की शक्ति ही समाज को एकता के सूत्र में बाँध रख सकती है।

अन्तर्दृष्टि और त्रुटियाँ (Insight and Deficiencies)

मैकियावेली की विलक्षणता और उनकी अन्तर्दृष्टि पर सेबाइन ने लिखा है कि “मैकियावेली चरित्र और उनके दर्शन का वास्तविक अर्थ—प्राथमिक इतिहास की एक गुत्थी है। उसे पढ़ना

सनकी, प्रबल देशभक्त, कट्टर राष्ट्रवादी, राजनीतिक जैमिनि, सच्चा लोकतन्त्रवादी और निरंकुश शासकों का अन्ध कृपाकांक्षी कहा गया है। ये सभी विचार एक-दूसरे के विरोधी हैं, लेकिन उनमें सत्य का कुछ अंश अवश्य है। इनमें से कोई भी एक विचार मेकियावली की या उसकी विचारधारा की पूरी तस्वीर नहीं देता। मेकियावली के विचार उनके अनुभव पर आधारित थे। उसका राजनीतिक निरीक्षण और राजनीतिक इतिहास का अध्ययन बड़ा व्यापक था। वह किसी एक विशिष्ट दर्शन का अनुयायी अथवा निर्माता नहीं था। इसी प्रकार उसका चरित्र भी बड़ा जटिल रहा होगा। उसकी रचनाओं से उसकी संकेन्द्रित रचि का ज्ञान होता है। वह राजनीति, राज्य-शिल्प और युद्ध-कला के अतिरिक्त न तो किसी चीज के बारे में सोचता है और न किसी के बारे में लिखता है। गहरे सामाजिक, आर्थिक और धार्मिक प्रश्नों के सम्बन्ध में उसकी रुचि वही तक सीमित है जहाँ तक ये प्रश्न राजनीति पर असर डालते हैं। मेकियावली इतना अधिक व्यावहारिक था कि वह दार्शनिक दृष्टि से आगे बढ़ा हुआ था। यूरोप की राजनीति जिस दिशा में आगे बढ़ रही थी उसका मेकियावली से अधिक स्पष्ट और किसी को ज्ञान नहीं था।"

"एक-ऐसे समय में जबकि यूरोप में प्राचीन राजनीतिक व्यवस्था समाप्त हो रही थी और राज्य तथा समाज दोनों से सङ्गन्धित समस्याएँ तेजी से उठ रही थी, उसने घटनाओं का तर्क-सम्मत अर्थ बताने का, आवश्यक प्रश्नों की भविष्यवाणी करने का और ऐसे नियमों को निर्धारित करने का प्रयत्न किया जो उस समय के राष्ट्रीय जीवन की नूतन परिस्थितियों में रूप ग्रहण कर रहे थे और जो आगे चलकर राजनीतिक कार्यवाही में प्रधान तत्त्व हो गए।"

मेकियावली का महत्त्व इस दृष्टि से और भी बढ़ जाता है कि आधुनिक राजनीतिक प्रयोग में 'राज्य' शब्द का जो अर्थ-ग्रहण किया जाता है उसके निर्माण में मेकियावली ने सर्वाधिक योग दिया है। प्रभुसत्ता सम्पन्न राजनीतिक समाज के रूप में आधुनिक भाषाओं में इस शब्द के प्रचलन का श्रेय मेकियावली की रचनाओं को है। आज राज्य एक सङ्घटित शक्ति है। अपने राज्य-क्षेत्र में वह सबसे ऊँची सत्ता है। अन्य राज्यों के प्रति उसकी नीति आक्रमणशील रहती है। मेकियावली ने इन सारी विशेषताओं को प्रकट किया है। उसकी कृतियाँ राज्य को आधुनिक समाज में सबसे शक्तिशाली सम्था सिद्ध करने में सहायक बनी हैं। राज्य के वर्तमान विकास को देखते हुए यह कहा जा सकता है कि मेकियावली ने अपने युग के राजनीतिक विकास की दिशा को ठीक-ठीक समझा था।

मेकियावली के राजनीतिक चिन्तन में स्पष्ट ही कुछ आधारभूत दृष्टियाँ नजर आती हैं जो ये हैं—

(1) मेकियावली की मानव-सम्बन्धी धारणा एकानि दृष्टिकोण वाली और सकारण है। उसने मनुष्य को केवल, निकृष्ट और स्वार्थी ही माना है जबकि मनुष्य में दिव्यता भी है। मनुष्य में देव और दानव दोनों के अंश विद्यमान हैं।

(2) मेकियावली ने धर्म और नीतिशास्त्र के प्रति घोर उपेक्षा प्रदर्शित की है। वह इनका उपयोग उसी सीमा तक औचित्यपूर्ण मानता है जहाँ तक ये राजा अथवा राज्य के लिए उपयोगी हों। सेबाइन के शब्दों में, 'यह निश्चित है कि 16वीं शताब्दी के आरम्भ में यूरोपीय चिन्तन की जो अवस्था थी, मेकियावली ने उसे त्रिकुल गर्जित रूप में चित्रित किया। उसकी दो पुस्तकें उस दिन के 10 वर्ष के भीतर ही लिखी गई थी, जिस दिन मार्टिन लूथर ने उसके सिद्धान्त को ब्रिटेनवर्ग में चर्च के दरवाजे पर गाड़ दिया था। प्रोटस्टेंट रिफॉर्मेशन के परिणामस्वरूप राजनीति और राजनीतिक चिन्तन का धर्म के साथ और धार्मिक मतभेदों से इतना घनिष्ठ सम्बन्ध स्थापित हुआ जितना कि मध्ययुग में और कभी नहीं रहा था। धर्म के प्रति मेकियावली की रचना के बाद की दो शताब्दियों के बारे में यह बात

सच नहीं है। इस दृष्टि से मैकियावली का दर्शन बड़े संकुचित रूप से सामयिक था। यदि मैकियावली इटली के अतिरिक्त अन्य किसी देश में लिखता या यदि वह इटली में ही धर्म-सुधार आन्दोलन अथवा धर्म-सुधार विरोधी आन्दोलन (Counter Reformation) की शुरूआत के बाद लिखता तो यह कल्पना करना असम्भव है कि वह धर्म के प्रति ऐसा व्यवहार करता जैसा कि उसने किया था।" ऐतिहासिक पद्धति का गलत प्रयोग

(3) मैकियावली का तीसरा दोष ऐतिहासिक पद्धति का गलत प्रयोग है। उसने इतिहास का उपयोग अपने पूर्व-कल्पित निष्कर्षों की पुष्टि में किया है, इनके प्रणयन में नहीं। विपुल ऐतिहासिकतावाद यह है कि इतिहास की सामग्रियों के तटस्थ अध्ययन और चिन्तन के आधार पर निष्कर्षों का प्रणयन हो। निजी निरीक्षण और अनुभव के आधार पर प्रस्तुत निष्कर्षों को इतिहास से सिर्फ समर्थित करना, ऐतिहासिक अध्ययन का विशुद्ध तरीका नहीं है। राज्य सम्बन्धी विचार दोषपूर्ण

(4) अन्त में, मैकियावली के राज्य सम्बन्धी विचार भी दोष-पूर्ण हैं। उसके उग्र शक्तिवाद के समर्थन से, व्यावहारिक दृष्टि से अनीति का सहारा मिलता है। उसके द्वारा शासक के बहुरूपियेपन का समर्थन करना समाज में कपट, छल और मायावीपन को ही उत्तेजना प्राप्त करा सकता है। पुनः, राज्य विषयक आधारभूत प्रश्नों के सम्बन्ध में वह मौन है। उसने राज्य के स्वरूप, उद्देश्य और शासन के विभिन्न अंगों के पारस्परिक सम्बन्धों पर कोई प्रकाश नहीं डाला है। उसने युद्ध और साम्राज्यवाद का जो समर्थन किया है उसे भी उचित नहीं कहा जा सकता।

मैकियावली : आधुनिक युग का पिता, उसकी देन और प्रभाव
(Machiavelli : Father of Modern Political Thought, His Contribution and Influence)

आधुनिक इतिहास में अपने विचार-दर्शन के कारण मैकियावली एक मोहक रहस्य बना हुआ है। उसे 'आधुनिक राजनीति का जनक' सम्बोधित किया जाता है। इतिहास उसे मध्य युग और आधुनिक युग का सम्बन्ध-विच्छेद करने वाला प्रथम विचारक मानता है। श्री. जॉन्स उसे राजनीतिक सिद्धान्तवादी न मानते हुए भी आधुनिक राजनीतिक सिद्धान्तों के पिता की सजा में विभूषित करते हैं। मैकियावली राजनीतिक विचारों के इतिहास में एक अमर स्थान रखता है क्योंकि वह पहला राजनीतिज्ञ जिसने मध्ययुग के विचारों का खण्डन प्रारम्भ किया था और आधुनिक विचारधारा का श्रीगणेश किया था, यद्यपि उसे आधुनिक युग का पूर्ण प्रतिनिधि कहना अत्युक्ति होगी। मैकियावली की वास्तविक स्थिति एक ऐसे विचारक की है जो मध्ययुग और आधुनिक युग दोनों की सीमाओं पर उत्पन्न हुआ था और जिसने मध्ययुग के साथ सम्बन्ध-विच्छेद करके आधुनिक सिद्धान्त को सम्भव बनाया। उसने मध्ययुग की मान्यताओं और परम्पराओं को न केवल उपेक्षा ही की अपितु उनका खण्डन करके राजनीति को नवीन व्यावहारिक रूप प्रदान किया।

कुछ विचारक बोदा को उपर्युक्त स्थान देते हैं। मैकियावली वही प्रथम व्यक्ति था जिसने व्यावहारिक राजनीति पर ऐसे विचार प्रकट किए जिनका पोलन मग्न लगभग सभी राजनीतिज्ञों द्वारा किया जा रहा है। वहाँ बोदा (Bodin) वह पहला विचारक था जिसने राज्य को आधुनिक रूप में सैद्धान्तिक विवेचन किया। नि. सुन्हे बोदा की सार्वभौमिकता सम्बन्धी परिभाषा आधुनिक राजनीतिक चिन्तन को एक मौलिक तथा नवीन देन है किन्तु वह स्वयं को मध्ययुगीन प्रभाव में पूर्णतः मुक्त नहीं कर पाया था। यही कारण है कि उसके ग्रन्थों में विरोधाभास पाया जाता है। यद्यपि मैकियावली विरोधाभास के दोष से मुक्त नहीं है, किन्तु वह मध्ययुग से पूर्णतः नाता तोड़ देता है। उसके विचारों में मध्ययुगीन विचारधारा का आभास भी नहीं मिलता। इस विषय में जॉन्स के ये शब्द उल्लेखनीय हैं कि "बोदा मैकियावली की अपेक्षा आधुनिक युग का प्रतिनिधित्व अधिक अच्छी तरह करता है, केवल इसलिए कि जहाँ मैकियावली आधुनिक युग के भवन तक पहुँच गया है वहाँ बोदा अभी उसकी देहली पर खड़ा है।"

1. 14 मय का दृष्टि से मैकियावली के बोर्दा से पूर्व आने के कारण ऐतिहासिक दृष्टि में भी मध्ययुग को समाप्त करने और आधुनिक युग को आरम्भ करने का श्रेय मैकियावली को ही प्राप्त होता है। मैकियावली की विलक्षण प्रतिभा का अनुमान इसी बात से लगाया जा सकता है कि उसके 50 वर्ष बाद कलम उठाने वाला बोर्दा भी उसके समान स्वयं को मध्ययुगीन प्रभाव से मुक्त नहीं कर पाया।

2. मैकियावली ने अपनी रचनाओं द्वारा मध्ययुगीन विचारों पर कराये प्रहार किए। उसने दैविक कानूनों को अस्वीकार करके केवल मानवीय कानूनों के अस्तित्व को ही स्वीकार किया और राज्य को सर्वोच्चता प्रदान की। उसने त्रिकुश पोपतन्त्र की कटु आलोचना की और राज्य को प्रभुत्व सम्पन्न तथा चर्च को उसका अनुगामी बताया। उसने मध्ययुगीन राज्यों की एकता में बाधक सामन्तवाद का खण्डन करते हुए उसे अपने राज्य में कोई स्थान नहीं दिया लेकिन इन मध्ययुगीन परम्पराओं का खण्डन करने मात्र से ही वह आधुनिक युग का प्रवर्तक नहीं बन गया। उसने विचारों में कुछ अन्य विशेषताएँ भी थी जिनमें आधुनिकता के बीज विद्यमान थे और उन्हीं के कारण उसे आधुनिक युग का सृष्टा कहा गया।

3. मैकियावली ने एक तरफ तो राज्य को सर्वोच्च बताया और दूसरी ओर व्यक्ति एवं जीवन की सुरक्षा के अधिकार को घोषित किया। उसने शासन का यह मुख्य धर्म बतलाया कि व्यक्तिगत धन और जीवन का सम्मान किया जाए। सम्पत्ति के अपहरण को उसने गम्भीर अपराध की सजा दी। इस तरह के विचारों ने आधुनिक व्यक्तिवाद और राष्ट्र राज्य की स्थापना के बीज बोए। मैकियावली के इस मन का कि जनता शासक से अधिक बुद्धिमान होती है और गणतन्त्र में व्यक्ति तथा राष्ट्र की स्वतन्त्रता उचित रूप से सुरक्षित रह सकती है, सहारा लेकर आधुनिक विद्वानों ने व्यक्तिवाद का अन्वोलन चलाया।

4. मैकियावली ने आधुनिक राष्ट्र राज्य की सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण विशेषता सार्वभौमिकता के आविर्भाव के लिए भी मार्ग प्रशस्त किया। यद्यपि उसने इस पर अथवा इससे सम्बन्धित समस्याओं पर कोई प्रकाश नहीं डाला किन्तु मध्यकालीन समाज के शिखरोन्मुखी संगठन और सामन्तवादी विचारों का खण्डन करके तथा उसके स्थान पर सम्पूर्ण नागरिकों एवं समुदायों पर एक सर्व-शक्तिमान केन्द्रीय शक्ति को प्रतिष्ठित करके स्पष्ट रूप से सार्वभौमिकता के विचार के आविर्भाव की भूमि तैयार कर दी।

5. मध्यकाल की घामिकता से परिपूर्ण और अन्ध-विश्वासों तथा सूढ़ताओं से भरी अध्ययन-पद्धति में प्रगति और वास्तविकता के लिए कोई जगह न थी। मैकियावली ने अपने कार्य के लिए सर्व-प्रथम अनुभूति प्रधान ऐतिहासिक अध्ययन पद्धति को अपनाया। उसने अपने मित्रास्तों की पुष्टि के लिए धार्मिक दृष्टान्तों का सहारा नहीं दिया, बल्कि इतिहास तर्क एवं पर्यवेक्षण की ऐसी पद्धति ग्रहण की जिसमें उसका चानुर्य तथा सहज बुद्धि काम करती थी। यद्यपि मैकियावली की गणनीय योग्य गहन नृ-शी तथापि उसने एक नवीन मार्ग का निर्देशन किया और उसके बाद के प्राण: 111 निश्चयों ने ऐतिहासिक पद्धति का सहस्र-नियम। २

मैकियावेली का यह विचार मार्क्स और उन समस्त विचारकों की पूर्ण-सूचना भी देता है जिनका मत था कि राजनीति 'शक्ति-संघर्ष तथा उस पर नियन्त्रण' का अध्ययन है।

मैकियावेली की आधुनिक राजनीति शास्त्र को सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण देन यह है कि उसने राजनीति का धर्म और नैतिकता से सम्बन्ध-विच्छेद स्थापित किया। उसने कहा कि धर्म का सम्बन्ध व्यक्तिगत जीवन से है, राजनीति से धर्म बिल्कुल अलग है। बाद में इस मत को व्यापक समर्थन मिला और हम देखते हैं कि आधुनिक काल का प्रायः प्रत्येक प्रगतिशील राज्य अपने-आपको धर्म के बन्धनों से मुक्त रखता है। वास्तव में धर्म-निरपेक्ष (Secular) राजनीति का प्रथम जन्मदाता मैकियावेली ही था। मैकियावेली ने राज्य की सुरक्षा को सर्वोपरि स्थान देते हुए नैतिकता को एकदम गौण एवं उपेक्षणीय बना दिया। यदि उसके इस विचार का अर्थ यह लिया जाए कि साध्य एवं साधन का औचित्य है और साधनों का मूल्य केवल उन्नी सीमा तक है जहाँ तक वे साध्य की प्राप्ति में साध्य हों, तो यह अवश्य ही आपत्तिजनक है। किन्तु यदि हम इसका अर्थ यह लें कि एक आदर्श राजनीतिज्ञ को केवल कल्पनाशील दार्शनिक नहीं बल्कि यथार्थवादी होना चाहिए जो अपने "राज्य और उसके वांछनीय लक्ष्य के सिद्धान्त की रचना मानव के एक वैज्ञानिक एवं विवेकपूर्ण अध्ययन के आधार पर करना चाहता है जिसमें आध्यात्मिक तथा धार्मिक विचारों का कोई सम्मिश्रण न हो, तो निस्सन्देह आधुनिक राजनीतिक विचार के इतिहास को यह एक मूल्यवान् देन है।" वास्तव में मैकियावेली व्यावहारिक राजनीति में उपयोगी साधनों का ही समर्थक था। वह चाहता था कि धर्म और नैतिकता का उपयोग राज्य की भलाई के लिए हो। इसलिए वह अर्थ-धर्म सत्ता को वह "राज्य के एक ऐसे यन्त्र के रूप में प्रयोग करना चाहता था जो ऐसी राष्ट्रीय परम्पराएँ तथा व्यवहार की आदतें स्तम्भ करे जो शांति और अचस्था को कायम रखने तथा समाज की स्थिरता में सहायक हों।" राज्य को वह धर्महीन नहीं बल्कि धर्म-निरपेक्ष, आचारहीन नहीं बल्कि आज्ञाशाली वादाओं से दूर देखना चाहता था। व्यावहारिक पक्ष पर इतना बल देने के कारण ही केटलिन के शब्दों में—“मैकियावेली प्रथम राजनीतिक वैज्ञानिक था।” मैकियावेली के विचारों की व्यावहारिकता का स्पष्ट प्रमाण यही है कि आज की सारी राजनीति में धर्म और नैतिकता एक प्रहसत वन गई है जिसकी आड़ केवल राजनीतिक आकांक्षाओं की पूर्ति के लिए ही की जाती है। सीमित प्रभुता के सिद्धान्त की प्रतिपादन मैकियावेली ने सीमित प्रभुता के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। शासन और सम्प्रभुता के प्रति उसका दृष्टिकोण मर्यादित, उपयोगितावादी तथा यथार्थ वस्तुवादी था। इसके अतिरिक्त उसने राज्य को साधन तथा साध्य दोनों ही रूपों में स्वीकार किया। यह विचार बाद में हीगल (Hegel) द्वारा प्रतिपादित किया गया कि मानव दुःख में बचना चाहता है तथा सुख की कामना करता है। इसी विचार पर उपयोगितावादी सिद्धान्त का बहुत कुछ निर्माण हुआ। राज्य की सुरक्षा के लिए प्रभुता के सिद्धान्त में, मैकियावेली के द्वारा प्रस्तुत राज्य की रूपरेखा भी आधुनिक राज्यों की रूपरेखाओं से बहुत कुछ मिलती-जुलती है। उसने इटली राज्य के सम्बन्ध में जो चित्र प्रस्तुत किया वह बहुत कुछ आधुनिक राज्यों के समान है। आधुनिक राज्य प्रभुता-सम्पन्न, धर्म-निरपेक्ष, स्वतन्त्र, अस्तित्ववादी और राष्ट्रीय राज्य है। कुछ राज्यों में साम्राज्यवादी प्रवृत्ति गम्भीर रूप से विद्यमान है। मैकियावेली ने भी स्पष्ट कहा था कि शक्ति-संवर्धन राज्य तथा प्रभुत्व-विस्तार राजा के लिए आवश्यक है। उसने यह भी स्पष्ट कर दिया था कि राज्य अपना स्वतन्त्र अस्तित्व बनाए रख कर ही उत्पत्ति कर सकता है। प्रो. गेटिल का स्पष्ट मत है कि "वह प्रथम आधुनिक राजनीतिक विचारक था जिसने एक प्रभुता-सम्पन्न ऐकिक, धर्म-निरपेक्ष, राष्ट्रीय एवं स्वतन्त्र अस्तित्ववाद राज्य की कल्पना की थी। वह प्रथम आधुनिक यथार्थवादी था जिसने बताया कि राज्य को स्वयं के लिए जीवित रहना चाहिए तथा उसको अपने संरक्षण और हित का उद्देश्य रखना चाहिए।"

मैकियावेली की महानता का पता इसी से चल जाता है कि "उसके पहले और बाद में ऐसे उदाहरण भरे पड़े हैं, जहाँ शासकों ने उन्हीं सिद्धान्तों के द्वारा सफलता प्राप्त की जो उसने साहस के

साधु अपने मन्त्र मे प्रतिपादित किए। यह आश्चर्य की बात है कि कई विचारको और राजनीतिज्ञो ने उसके विचारो का मूल्यान्तिक दृष्टि मे विरोध करते हुए भी यथार्थ मे उनी के आदर्शो का आलिंगन किया है।" जोन्स के शब्दो मे, "व्यक्तिगत रूप से मनुष्य का मनुष्य के साथ व्यवहार कैसा भी हो, किन्तु यह बात निश्चयत मन्त्र है कि विभिन्न राज्य परस्पर एक-दूसरे के साथ वैसा ही व्यवहार करते है जैसा मैक्रियावली ने वर्णन किया है।" विश्व जैसा है हम उसे भले ही पसन्द न करें परन्तु हम उसकी कमियो के ऊपर दुर्लक्ष कर उसमे सुधार नही करते। उदाहरणार्थ नेवाडल चेम्बरलेन का अध्ययन कर, हिटलर को समझने मे काफी सहायता मिलती, और यदि राष्ट्रपति विल्सन ने 'दि प्रिंस' का अध्ययन किया होता तो वर्माय की दुर्घटना न होती।" मैक्रियावली की गहन अन्तर्दृष्टि और व्यावहारिकतापूर्ण विचारधारा पर यदि भारत के कर्णधार ध्यान देते तो चीन और पाकिस्तान भारत-विजय के स्वप्न देखने का भी माहम न करते।

मैक्रियावली पर अनैतिकता और राजनीतिक हत्याओ के प्रोत्साहन का आरोप लगाया जाता है, किन्तु मैक्रियावली ने स्वयं इसका उत्तर देते हुए कहा है, "कोई व्यक्ति पुस्तक पढ़कर अनैतिक बन गया हो, वह मैंने कभी नही सुना।" उसने अपनी पुस्तक मे उन्ही बातो को लिखा है जो राजा अन्मर किया करते थे, लेकिन जिन पर पर्दा पड़ा रहना था। उस बेचारे का दोष यही है कि उसने सच्ची-सच्ची बातो को मामने रख दिया। उसकी नही स्थिति 'नग्न चित्रण करने वाले' की है। मैक्सी (Maxey) के अनुसार—"उसने राजनीति की नैतिकता को अण्ट नही किया ऐसा तो सदियो पूर्व हो चुका था किन्तु उसने जिस निर्ममतापूर्वक उन पवित्र पङ्क्तियो का पर्दाफाश किया जो धार्मिक मन्त्रोच्चार द्वारा बड़े-बड़े म्थानो मे रचे जाते थे, वह प्रणसा के अयोग्य नही है। उसे सच्चे-और पक्के देश-भक्त होने और आधुनिक राष्ट्र का नेता होने का श्रेय भी दिया जाना चाहिए। सैद्धान्तिकता के विरुद्ध व्यावहारिकता की ओर उसके तीव्र सुझाव न तिस्रसन्देह राजनीति-दर्शन को मध्य युग के पाण्डित्यपूर्ण अस्पष्टवाद से उन्नत मे बहुत योग दिया और इस कारण उसे महान कार्यकारणवादियो मे सर्वश्रेष्ठ नही तो प्रथम कार्यकारणवादी अवश्य स्वीकार किया जाना चाहिए।"

जीन बोदाँ : जीवन, रचनाएँ एवं पद्धति
(Jean Bodin, 1530-1596 : Life, Works and Method)

महान् फ्रांसीसी दार्शनिक जीन बोदाँ का जन्म सन् 1530 ई. में हुआ और 66 वर्ष अवस्था में वह इस संसार में चैन बना। बोदाँ को आधिपत्यिक युग में हुआ जब फ्रांस गृह-युद्ध का घर्म-युद्ध का अखाड़ा बना हुआ था। सन् 1562 ई. से लेकर 1598 ई. तक फ्रांस में 9 वर्षों तक हो चुके थे। एक धार्मिक आन्दोलन भी चैन पड़ा था जिसे 'पॉलीटिक्स' (Politiques) कहते थे बोदाँ पर इस धार्मिक आन्दोलन का प्रभाव पड़ा। वह उसका समर्थक बन गया। नीतिवित्त विचार प्रधानतः इस बात पर बन देने थे कि मजदूर सरकार की आवश्यकता है। कैबोलिक होने हुए भी एक राज्य में अनेक धर्मों के सह-अस्तित्व को स्वीकार करते थे और राजा को धार्मिक सम्प्रदायों व राजनीतिक दलों से ऊपर रखकर राष्ट्रीय एकता का केन्द्र बनाने को प्रयत्नशील थे। वे धार्मिक सहिष्णु को नीति के रूप में स्वीकार करते थे, नैतिक सिद्धान्त के रूप में नहीं। वे उपयोगितावादी आधार पर धार्मिक सम्पीड़न का खण्डन करते थे। सामान्य रूप से बोदाँ इसी वर्ग का व्यक्ति था और उसने अपने कृतियों में धार्मिक सहिष्णुता की नीति का समर्थन किया।

बोदाँ ने प्रारम्भिक शिक्षा के बाद कानून की शिक्षा प्राप्त की। तत्पश्चात् वह वकालत और उन्मुख हुआ। उसकी प्रतिभा ने फ्रांस के तत्कालीन राजा हेनरी तृतीय को प्रभावित किया जिसने उसने बोदाँ को अपने दरबार में रख लिया। बोदाँ फ्रांस के 'चेंबर ऑफ डेपुटीज' (Chamber of Deputies) का भी सदस्य रहा।

बोदाँ का अध्ययन एवं ज्ञान बड़ा व्यापक था। उसने न केवल राजनीति, न्यायशास्त्र एवं इतिहास का गम्भीर अध्ययन ही किया बल्कि मुद्रा, सार्वजनिक वित्त, शिक्षा एवं धर्म पर भी काफी मत किया। बोदाँ अपने समय का नवजात बुद्धिमान् एवं मौलिक विचारक था। वह आधुनिक भी था और अनेक बातों में मध्ययुगीन भी। उनका राजनीति दर्शन पुरातन और नवीन का सम्मिश्रण व वस्तुतः 16वीं शताब्दी के सन्तुलित राजनीतिक चिन्तन को यही दर्शा थी। बोदाँ ने एकमात्र रोम विधि की पुस्तकों के अध्ययन के स्थान पर विधि के ऐतिहासिक और तुलनात्मक अध्ययन पर जो दिया। उसका मत था कि विधि के स्वरूप एवं मूल का पता लगाने के लिए रोम अथवा किसी एक अन्य देश की विधि-प्रणाली का नहीं बल्कि सभी देशों की पद्धतियों का अध्ययन किया जाए तदा न्याय शास्त्रियों और इतिहासकारों से परामर्श लिया जाए। इससे भी एक कदम आगे बढ़कर उसने आशय किया कि विधि एवं राजनीति का अध्ययन केवल मात्र इतिहास की ही ध्यान में रखकर नहीं किया जाना चाहिए बल्कि इस दृष्टि से भीतिक परिस्थिति, जलवायु, भौगोलिक स्थिति एवं जातीय विशेषताओं का ध्यान में रखना भी कम महत्वपूर्ण नहीं है। बोदाँ ने अपने इस आधुनिक प्रतीत होने वाले सुझाव में

यह विचार भी शामिल किया कि पर्यावरण के अन्तर्गत नक्षत्रों का प्रभाव भी शामिल है तथा ज्योतिष के अध्ययन द्वारा यह ज्ञात किया जा सकता है कि नक्षत्रों ने राज्यों के इतिहास को किम सीमा तक प्रभावित किया है ?

बोर्दा का युग यद्यपि धार्मिक कट्टरता और दमन का था किन्तु पोलिटिक वर्ग से प्रभावित वह धार्मिक सहिष्णुता का पोषक था। उसने बतलाया कि राज्य का कर्तव्य किसी धर्म-विशेष की स्थापना न होकर सामान्य कल्याण का प्रसार है। धार्मिक सहिष्णुता के साथ-साथ इन्द्रजाल, प्रेत-विद्या आदि में भी उसका बड़ा विश्वास था। वह तत्कालीन ग्रन्थविश्वामो में प्रभावित नहीं रह पाया था। सेबाइन के शब्दों में "बोर्दा ग्रन्थविश्वाम, बुद्धिवाद, रहस्यवाद, उपयोगितावाद और पुराणवाद (Antiquarianism) का सम्मिश्रण था।"

बोर्दा ने राजनीति के नगभग सभी पक्षों पर अपने विचार प्रकट किए। उसने फ्रांस की एकता पर विचार किया जो उसके सार्वभौमिकता के सिद्धान्त से स्पष्ट है। उसके विचार रुढ़िवादी होने हुए भी पुनरुत्थान की भावना से प्रकाशित थे। उसके दर्शन में एकता और सगठन का प्रत्यक्ष मूत्रपात देखने की मिलता है। उसने राजतन्त्र का समर्थन किया। उसका विचार था कि केवल राजतन्त्र ही फ्रांस को बिनष्ट होने से बचा सकता है और राजा की सर्वोच्चता द्वारा ही फ्रांस में एकता की पुनर्स्थापना की जा सकती है। निश्चय ही बोर्दा के विचार भावनात्मक न होकर वास्तविक थे। राज्य प्रभुता के सिद्धान्त को प्रतिपादित करने का महान् श्रेय बोर्दा को ही था। यह विलक्षण प्रतिभावान केवल अपने युग में ही यशस्वी नहीं बना बल्कि भविष्य के लिए भी अमर हो गया।¹

कृतियाँ—फ्रांसीसी, यूनानी, रोमन आदि भाषाओं के ज्ञाता जीन बोर्दा ने बौद्धिक और राजनीतिक जगत् को निम्नलिखित महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ अर्पित किए—

- (1) रैसपॉन्स (Response)
- (2) डेमोनोमानी (Demenomanie)
- (3) हेप्टाप्लोमर्स (Heptaplomeres)
- (4) यूनिवर्स नेचर थियेट्रम (Universe Nature Theatrum)
- (5) सिक्स लिवर्स डे-ल-रिपब्लिक (Six Livers De-la-Republique)

बोर्दा का अन्तिम ग्रन्थ जिसे मक्षेत्र में 'रिपब्लिक' कह दिया जाता है 1576 ई में प्रकाशित हुआ था। इसका प्रयोजन तत्कालीन यह-युद्ध में राजा की स्थिति मजबूत करना था। राजनीतिक विचारों की दृष्टि से विद्वानों ने इसे बोर्दा की सबसे महत्त्वपूर्ण कृति माना है। मैक्मी ने तो इसे मच्चे अर्थों में राजनीति शास्त्र पर पहला, आधुनिक ग्रन्थ माना है। सेबाइन के अनुसार, "बोर्दा के 'रिपब्लिक' ने आधुनिक राजनीति के लिए बड़ी काम किया है जो अरस्तू ने प्राचीनकाल के लिए किया था।" "उसके महत्त्व का कारण यह नहीं था कि उसने अरस्तू की पद्धति को पुनर्जीवित करने का प्रयत्न किया, बल्कि उसके महत्त्व का वास्तविक कारण यह था कि उसने प्रभुसत्ता के विचार को धर्मशास्त्र के घेरे से बाहर निकाला। दैवी अधिकार के सिद्धान्त ने इस विचार को धर्मशास्त्र के घेरे में डाल दिया था। बोर्दा ने प्रभुसत्ता का विश्लेषण करने के साथ-साथ उसे सांविधानिक सिद्धान्त में भी शामिल किया।"

अध्ययन पद्धति (Method)—बोर्दा ने मुख्यतः ऐतिहासिक एवं विश्लेषणात्मक पद्धति को अपनाया। उसकी पद्धति का मूल तत्त्व दर्शन और इतिहास का समन्वय था। उसने विधि के स्वरूप एवं मूल को समझने के लिए ऐतिहासिक एवं तुलनात्मक अध्ययन पर बल दिया। उसका आग्रह था कि विधि और राजनीति का अध्ययन इतिहास के साथ ही भौतिक परिवेश, जलवायु, भूगोल आदि को भी ध्यान में रखकर करना चाहिए।

बोदाँ ने इस आधार पर मैकियावेली की आलोचना की कि उसने अपनी पद्धति में दर्शन का निषेध किया था। उसके मतानुसार, मैकियावेली ने राजनीति और नीति शास्त्र में विच्छेद इसलिए किया था कि उसकी पद्धति दर्शन-परिष्कृत न होकर-पूरुषतः अनुभव प्रधान थी। बोदाँ, प्लेटो एवं सर थॉमस मोर की कल्पनाविद्वादी राजनीति को भी पसन्द नहीं करता था। इन कल्पनाविद्वातियों (Utopians) द्वारा इतिहास की अवहेलना की गई थी। उनके दर्शन यथार्थवादिता से दूर थे। बोदाँ का कहना था कि "सामान्य सिद्धान्तों की परिधि में अनुभव-सापेक्ष विषय-वस्तु पर विचार करना चाहिए। वह हर समस्या पर विवेक की दृष्टि से विचार करना चाहता था।" अपने ग्रन्थ 'रिपब्लिक' में उसने अरस्तू की 'पोलीटिक्स' की पद्धति का अनुसरण किया। जिस तरह अरस्तू ने लगभग 158 यूनानी गणराज्यों के सविधानों का तुलनात्मक अध्ययन करके अपने ग्रन्थ का प्रणयन किया था, उसी प्रकार बोदाँ ने भी प्राचीन, मध्यकालीन एवं तत्कालीन इतिहास का गम्भीर अनुशीलन करके अपने राजनीतिक सिद्धान्तों का भवन खड़ा किया। उसने राजनीति के क्रियात्मक एवं सिद्धान्तिक दोनों ही पक्षों पर समान बल दिया।

इसमें संदेह नहीं कि बोदाँ का दृष्टिकोण अपने समकालीनों की अपेक्षा बहुत व्यापक था, परन्तु दुर्भाग्यवश उसकी प्रतिभा इस कार्य के अनुकूल नहीं थी। सेबाइन के अनुसार, "वह इस बात को नहीं समझ सका कि अपनी ऐतिहासिक सामग्री को किस प्रकार व्यवस्थित करे। 'रिपब्लिक' और सामान्य रूप से उसकी सभी पुस्तकें असंगठित तथा अव्यवस्थित हैं। वे असम्बद्ध हैं और उनमें पुनर्वृत्ति की भरमार है। कुछ स्थलों पर उसका विषय-विवेचन सुलभा हुआ है। वह ऐतिहासिक उदाहरणों और प्रौढों से अपने पाठकों को अवकाश में डाल देता है।" उनमें विधि तथा संस्थाओं का विवेचन पाण्डित्यपूर्ण ढंग से किया है। उसकी मृत्यु के एक शताब्दी बाद ही उसकी रचनाएँ उपेक्षित हो गईं क्योंकि वे बड़ी बोझिल और नीरस थीं। बोदाँ में साहित्यिकता विलंकुल नहीं थी। उसकी मुख्य शक्ति यह थी कि वह परिभाषा बना सकता था और दार्शनिक व्यवस्था का निर्माण कर सकता था लेकिन कुल मिलाकर इतिहास और संस्थाओं के सचालन की अन्तर्दृष्टि होने हुए भी वह एक दार्शनिक इतिहासकार होने की अपेक्षा पुराणवादी ही अधिक था।" जो भी हो, बोदाँ का यह दृष्टिकोण सही था कि विधि एवं राजनीति में घनिष्ठ सम्बन्ध है तथा इसका अध्ययन ऐतिहासिक दृष्टिकोण से होना चाहिए। फ्रांसीसी विद्वान मेसनार्ड (Mesnard) के मन में बोदाँ इतिहास की तीनों शक्तियों—नीति शास्त्र, कानून एवं न्याय—पर ध्यान देने वाला विचारक था। दूसरे शब्दों में बोदाँ का अनुभववाद 'एकबद्ध' (Integral) था।

बोदाँ के राज्य और परिवार सम्बन्धी विचार

(Bodin on State and Family)

बोदाँ का आविर्भाव उस युग में हुआ था जब वामिक कट्टरता और सर्वशक्ति ने राज्य की एकता, व्यवस्था, शक्ति एवं शान्ति को बड़ा आघात पहुँचाया था। प्रोटेस्टेंट राज और कैथोलिक प्रजा तथा कैथोलिक राजा और प्रोटेस्टेंट प्रजा में सर्वशक्ति चलता रहता था अतः राज्य जनकल्याण की अभिवृद्धि में सक्षम न था। बोदाँ 'पोलीटिक' विचारकों के सिद्धान्तों से प्रभावित था। उसका विश्वास था कि राज्य को वामिक विवादों से अलग रखने पर ही समाज का कल्याण और समाज में शान्ति तथा व्यवस्था सम्भव है। वह प्रमाणित करना चाहता था कि राज्य की शक्ति निरपेक्ष है और उसके नागरिकों को नैतिक रूप से मान्य है। वह यह भी बतलाना चाहता था कि राज्य का उचित कार्य अपनी 'इच्छानुसार' किसी भी वर्ग को कायम रखना नहीं अपितु सामाजिक कल्याण में निरन्तर अभिवृद्धि करना है। इन्हीं विचारों से प्रेरित होकर उसने तत्कालीन उन दोनों ही सिद्धान्तों का खण्डन किया जिनमें से प्रथम के

अनुसार राज्य एक देवी संस्था थी और द्वितीय के अनुसार शासन जन-इच्छा पर आधारित था। बोर्दा काल्चिनवादियों के राज्य के प्रति अवज्ञासिद्धान्त से भी सहमत न था। वह व्यक्ति को राज्य से अधिक महत्त्व नहीं देना चाहता था। उसका उद्देश्य राज्य के अधिकार की महत्ता सिद्ध करना था, व्यक्तिगत स्वतन्त्रताओं और अधिकारों की रक्षा करना नहीं।

अपने ग्रन्थ 'रिपब्लिक' में बोर्दा ने राज्य और परिवार सम्बन्धी व्यवस्था अरस्तू से ग्रहण की थी। उसने सर्वप्रथम राज्य के उद्देश्य पर, फिर परिवार पर विचार किया। साथ ही विवाह, पिता-पुत्र का सम्बन्ध, व्यक्तिगत सम्पत्ति, दासता आदि विषयों पर भी विचार व्यक्त किए। राज्य के उद्देश्य के सम्बन्ध में वह बड़ा अस्पष्ट था। राज्य की परिभाषा करते हुए उसने लिखा कि "राज्य परिवारों तथा उनकी सामान्य सम्पत्ति का एक समुदाय है जिसका शासन एक सम्प्रभु शक्ति एव विवेक द्वारा होता है।" अपनी परिभाषा में उसने यह स्पष्ट नहीं किया कि वह कौन-सा लक्ष्य है जो प्रभु-शक्ति अपने प्रजाजनो के लिए प्राप्त करे। वह इस सम्बन्ध में अरस्तू से मार्ग-दर्शन ग्रहण नहीं कर सकता था और नागरिक की प्रसन्नता अथवा हित को राज्य का व्यावहारिक लक्ष्य नहीं मान सकता था क्योंकि नगर-राज्य के जो लक्ष्य थे वे नव-विकसित राष्ट्र राज्यों के लक्ष्य नहीं बन सकते थे, दोनों में गहरा अन्तर विद्यमान था। बोर्दा राज्य के उद्देश्य को केवल मात्र भौतिक एव उपयोगितावादी उद्देश्यों तक ही सीमित रखने को भी तैयार न था। उसे यह भी स्वीकार्य था कि राज्य का कार्यक्षेत्र शान्ति एव व्यवस्था कायम रखने तक ही हो। उसका विश्वास था कि राज्य के शरीर और आत्मा होती है और यद्यपि शरीर की तात्कालिक आवश्यकताएँ महत्त्वपूर्ण होती हैं तो भी आत्मा की स्थिति अधिक उच्च है अतः केवल भौतिक सुरक्षा से बढ़कर राज्य का कोई उच्चतर लक्ष्य होना चाहिए लेकिन यह अनुभव करते हुए भी बोर्दा ने इन उच्चतर उद्देश्यों का कोई वर्णन नहीं दिया। साथ ही इसका भी कोई सन्तोषजनक उत्तर वह प्रस्तुत नहीं कर सका कि नागरिक राज्य का आज्ञापालन के कर्तव्यों का निर्वाह क्यों करें? इसमें कोई सन्देह नहीं कि बोर्दा के राजदर्शन की ये गम्भीर त्रुटियाँ हैं।

राज्य के उद्देश्य के बारे में बोर्दा की अस्पष्टता का उल्लेख करने के बाद अब हम उसके द्वारा दी गई राज्य की परिभाषा के विश्लेषण पर आते हैं। बोर्दा की परिभाषा से राज्य की कुछ महत्त्वपूर्ण विशेषताएँ प्रकट होती हैं—

प्रथम विशेषता यह थी कि अरस्तू की भाँति बोर्दा भी परिवार को राज्य की आधारशिला मानता है। वह व्यक्ति को राज्य का निर्माण करने वाली इकाई के रूप में स्वीकार करता है। उसके अनुसार माता-पिता, भाई-बहिन एव बालकों के साथ सम्बन्ध, सम्पत्ति, दास-प्रथा, विवाह आदि परिवार के अंग हैं और राज्य इन सबसे सर्वथा पृथक् है। दूसरे शब्दों में राज्य परिवारों का समुदाय है, परिवार का स्वाभाविक विकास एव मनुष्य की स्वाभाविक सामाजिकता की स्वाभाविक अभिव्यक्ति नहीं। वह राज्य को शक्ति की उपेक्षा मानता है। जहाँ समाज का विकास मानव के सामाजिक स्वभाव पर आधारित है, वहाँ राज्य का आधार शक्ति है। बोर्दा की राज्य की उत्पत्ति सम्बन्धी धारणा को सरल शब्दों में प्रकट करते हुए सेबाइन ने लिखा है कि "राज्य तथा समुदाय परिवार से ही पैदा होते हैं। बोर्दा ने राज्य को परिवारों का शासन कहा है। जब परिवार का मुखिया घर से बाहर निकलकर दूसरे परिवारों के मुखियाओं के साथ मिलकर कार्य करता है, तब वह नागरिक बन जाता है। सामूहिक प्रतीक्षा और पारस्परिक लाभों के लिए परिवारों के अनेक सभ विभिन्न प्रकार के गाँव, नगर और निगम आदि बन जाते हैं। जब ये एक प्रभुसत्ता द्वारा संयुक्त होते हैं तो राज्य का निर्माण होता है। बोर्दा का विचार था कि राज्य के निर्माण में कहीं न कहीं शक्ति का हाथ अवश्य

रहता है यद्यपि प्रभुसत्ता अथवा विधि-संगत शासन का अर्थात् केवल शक्ति के आधार पर ही सिद्ध किया जा सकता है।¹ बोर्दा द्वारा राज्य की उत्पत्ति में शक्ति की परिकल्पना से उसकी यह धारणा प्रतीत होती है कि मनुष्य ने समाज में रहने की अपनी सहज प्रवृत्ति के कारण पहले एक परिवार का निर्माण किया जो प्राकृतिक कारणों से जन्म-मरण: अनेक परिवारों में विभक्त हो गया और वे परिवार समुचित स्थानों पर बस गए। सामान्य लाभ की क्रामना से अनेक परिवारों का वास ऐसे स्थानों पर हुआ जहाँ जल, रक्षा आदि सुविधाएँ अपेक्षाकृत अच्छी थी। ऐसे स्थानों की संख्या सीमित थी, अतः उन पर अधिकार जमाने के लिए विभिन्न परिवारिक समूहों में लड़ाइयाँ होने लगी, जिनमें शक्तिशाली जीते और निर्बल परास्त हो गए। विजेताओं ने अपनी शक्ति द्वारा दूसरों को दास बना लिया। विजेता शासक बन गए और विजित उनके राज्य की प्रजा। शासक वे बने जिन्होंने लड़ाइयों में नेतृत्व किया था। इस तरह राज्य का जन्म हुआ। बोर्दा द्वारा राज्य की उत्पत्ति का आधार शक्ति को मानना यद्यपि पूर्णतः सत्य नहीं है, तो भी उनमें मन्चाई का अण अवश्य है। राज्य के विकास में जिन ताना तन्तों का हाथ रहा उनमें शक्ति भी एक महत्वपूर्ण तत्व था और आज भी है।

दूसरी विशेषता यह है कि बोर्दा राज्य पर सर्वोच्च शक्ति का शासन स्वीकार करता है। उसने सम्प्रभुता को राज्य का विशेष गुण माना है जो केवल राज्य में ही निहित है, अन्य स्थानों में उसका अस्तित्व नहीं रहता। उसके अनुसार प्रत्येक सुव्यवस्थित राज्य में अविभाज्य शक्ति का निवास परम आवश्यक है ताकि राज्य में अराजकता की स्थिति उत्पन्न न होने पाए। राज्य की यह सर्वोच्च-शक्ति अथवा सम्प्रभुता (Sovereignty) ही उसे अन्य समुदायों से पृथक् करती है और उसे खो देने पर राज्य का अस्तित्व ही समाप्त हो जाता है, वह टूट कर गिर पड़ता है।

तीसरी विशेषता यह है कि राज्य पर विवेक (Reason) का भी शासन है। दूसरे शब्दों में राज्य 'विधि-संगत शासन' है। 'विधि-संगत' (Subject to the law of reason) का अर्थ न्यायपूर्ण होना अथवा प्राकृतिक निधि के अनुरूप होना है। यह शब्द राज्य को डाकुओं के गिरोह जैसे अवैध संगठन से पृथक् करता है। बोर्दा का यह एक महत्वपूर्ण विचार है जो प्रकट करता है कि शक्ति स्वयं अपना अर्थात् नहीं है, उसे विवेकपूर्ण एवं नैतिक होना चाहिए। इसी बात को यों भी कहा जा सकता है कि बोर्दा के अनुसार राज्य में सर्वोच्च शासक के अधिकार को न्याय-संगत बनाने वाली बात उसका विवेक-सम्मत या विधि-संगत होना है।

चौथी विशेषता यह है कि बोर्दा ने राज्य को न केवल परिवारों को ही अपितु उनकी सामान्य सम्पत्ति (Their common possessions) का भी समुदाय बतलाया है। वह सम्भवतः व्यक्तिगत सम्पत्ति के अधिकार की रक्षा करना चाहता था। उसने प्लेटो, मोरर और एनाबायडिस्टो में पाए जाने वाले साम्यवाद की कठोर आलोचना की है। उसके मतानुसार—सम्पत्ति परिवार के लिए अपरिहार्य है, उसका गुण है अतः उसका राज सत्ताधारी शक्ति की पहुँच से बाहर रहना उचित है। परिवार का क्षेत्र व्यक्तिगत है, राज्य का सार्वजनिक अथवा समान, प्रभुसत्ता स्वामित्व से भिन्न है। सम्पत्ति पर परिवार का अधिकार है, प्रभुसत्ता-पर शासक और उसके न्यायाधिकारियों का। सेबाइन के मत में "इस सिद्धान्त का जिस रूप में विकास होता है, उसके अनुसार परिवार में अन्तर्निहित सम्पत्ति का अधिकार प्रभु की शक्ति के ऊपर भी निश्चित सीमा आरोपित कर देता है। दुर्भाग्यवश, उसका यह सिद्धान्त बड़ा अस्पष्ट है और यह समझ में नहीं आता कि परिवार का अनुल्लंघनीय अधिकार किस चीज पर आधारित है।"² राज्य की निरपेक्ष-एवं असीम शक्ति निजी सम्पत्ति का निश्चित रूप से सम्मान करे—यह एक परस्पर विरोधी कल्पना लगती है। अविभाज्य अपरिमित-प्रभुसत्ता एवं निजी सम्पत्ति के अद्वय अधिकार में तालमेल बैठाना समझ में न आने वाली एक तार्किक कठिनाई है।

राज्य के सम्बन्ध में बोदा के विचारों का विश्लेषण करते समय स्वाभाविक रूप से उसके परिवार सम्बन्धी दृष्टिकोण पर भी पर्याप्त प्रकाश पड़ चुका है। इतना और जोड़ देना है कि परिवार-सिद्धान्त बोदा की कृति का एक विशिष्ट एवं महत्वपूर्ण भाग है। "वह ररिवार को, जिसमें माता-पिता, बच्चे और नोकर होते हैं तथा जिसकी समान सम्पत्ति होती है, ऐसा सहज समुदाय मानता है जिससे अन्य सब समुदाय पैदा होते हैं।" बोदा परिवार के मुखिया को अपने आश्रितों पर चरम शक्तियाँ देता है और इन शक्तियों में पारिवारिक सम्पत्ति एवं परिवार के सदस्यों के जीवन पर पूर्ण नियन्त्रण सम्मिलित करता है।

बोदा के प्रभुसत्ता सम्बन्धी विचार (Bodin's Conception of Sovereignty)

बोदा के राजदर्शन का सबसे महत्वपूर्ण भाग उसका प्रभुसत्ता सम्बन्धी सिद्धान्त है। यद्यपि इस सिद्धान्त के बीज ग्रीस और रोम के प्राचीन विचारों में उपलब्ध हैं फिर भी बोदा ही वह पहला व्यक्ति था जिसने बड़ी स्पष्टता से और वैज्ञानिकता से इसको राजनीति शास्त्र का महत्वपूर्ण सिद्धान्त बनाया।¹

बोदा के अनुसार प्रभुसत्ता ही यह विभाजक रेखा है जो राज्य को अन्य परिवार से पृथक् करती है। "प्रभुसत्ता राज्य का एक ऐसा तत्त्व है जो केवल राज्य में ही निहित रहता है, अन्य स्थानों में उसका महत्त्व नहीं रहता।" बोदा ने नागरिकता को प्रभु के प्रति श्रद्धा माना है। उसके द्वारा दी गई राज्य की परिभाषा में दो ही बातें मुख्य हैं—प्रभु और प्रजा। राजनीतिक समाज का अनिवार्य लक्षण समान प्रभु का अस्तित्व है। उसके मत में "प्रभुसत्ता नागरिकों और प्रजाजनो पर प्रयुक्त की जाने वाली वह सर्वोच्च शक्ति है, जो कानून द्वारा नियन्त्रित नहीं होती अर्थात् कानून के बन्धन से मुक्त है।" इस परिभाषा को सर फ्रेडरिक पोलक ने इस भाँति स्पष्ट किया है—"विधिवत् प्रजासित प्रत्येक स्वतन्त्र समुदाय में ऐसी कोई शक्ति अवश्य होनी चाहिए जो चाहे एक व्यक्ति में निहित हो या अनेक में—जिससे विधियों की स्थापना होती हो तथा जो स्वयं कानून का स्रोत हो। इस प्रकार इस शक्ति को विधि का स्रोत होने के नाते विधि से उच्चतर होना चाहिए।

बोदा का स्पष्ट मत था कि "प्रभुसत्ता एक राज्य में शासन करने की निरपेक्ष एवं स्थायी शक्ति" है। राज्य अपने क्षेत्र में रहने वाले सभी नागरिकों और प्रजाजनो पर निरपेक्ष एवं अन्तिम शक्ति रखता है। बोदा इस विचार से वास्तव में दो उद्देश्यों की सिद्धि करना चाहता था। प्रथम तो वह राज्य के लौकिक विषयों पर पोप एवं पवित्र रोमन सम्राट जैसे किसी भी बाहरी प्राधिकारी के अधिकार के दावे का निषेध करता था और दूसरे वह सामन्तों, सरदारों, नगरो और निगमों आदि के किसी भी अद्वेय अधिकार एवं अभियुक्ति को ठुकराता था क्योंकि उन्हें इस तरह के अधिकार देने का अर्थ राज्य की प्रभुसत्ता की निरपेक्षता को कम करना था। बोदा के इन विचारों के विश्लेषण से स्पष्ट होता है कि वह राज्य की बाह्य और आन्तरिक दोनों प्रभुसत्ता का पक्षपाती था। राज्य के लौकिक विषयों में पोप और पवित्र रोमन सम्राट जैसे बाह्य प्राधिकारियों के हस्तक्षेप को ठुकरा कर उसने राज्य की बाह्य प्रभुता अथवा स्वतन्त्रता की घोषणा की और सामन्तों, सरदारों, निगमों आदि को साधारण नागरिकों के समान राजा की शक्ति के अधीन मानकर उसने प्रभुसत्ता के आन्तरिक स्वरूप को प्रकट किया। बोदा ने राज्य की प्रभुसत्ता को शाश्वत एवं स्थायी बताया जिसका आदान-प्रदान नहीं किया जा सकता। प्रभुसत्ता उस शक्ति से भिन्न है जो किसी को सीमित समय के लिए दे दी जाती है। प्रभुत्व या तो किसी को दिया नहीं जा सकता और यदि दिया जाता है तो सर्वदा के लिए और बिना किसी शर्त के। प्रभुसत्ता को स्थायी बतला कर बोदा यह सिद्ध करना चाहता था कि उसका प्रयोग समय विशेष से सीमित नहीं। प्रभुसत्ताधारी

बढ़ी हो सकता है जो जीवन-पर्यन्त निरंकुश-शक्तियों का उपभोग करे। अल्पकाल के लिए इसका उपभोग करने वालों को सर्वोच्च शासक नहीं कहा जा सकता क्योंकि वे केवल उस समय तक इस सत्ता का संरक्षण करने वाले होते हैं जब तक कि उन्हें यह शक्ति प्रदान करने वाला या जनता उनसे इसे वापिस नहीं ले लेती।

बोर्दा की प्रभुसत्ता की अन्य विशेषता यह है कि वह कानून से नियन्त्रित नहीं होती; क्योंकि प्रभु स्वयं कानून का स्रोत है। वह राज्य में सर्वोच्च शक्ति का उपभोग करता है और स्वयं उन कानूनों से बाधित नहीं हो सकता जिन्हें उसने जनता के लिए बनाया है। प्रभु अपने उत्तराधिकारियों को भी किसी कानूनी शर्त से नहीं बांध सकता। प्रभु का आदेश ही राज्य का कानून है अतः यदि प्रभु की शक्ति पर कोई नियन्त्रण लगाया गया तो वह सदैव ही गैर-कानूनी होगा। प्रभुत्व अर्थात् सार्वभौमिकता का सबसे बड़ा गुण यही है कि वह नागरिकों को सामूहिक और वैयक्तिक रूप से कानून प्रदान करता है और कानून में वह अपने से ऊँचे, बराबर के या नीचे के किसी व्यक्ति या व्यक्ति-समूह की सहमति लेने को बाध्य नहीं होता। "प्रभु युद्ध की घोषणा कर सकता है, शान्ति स्थापित कर सकता है, राज्य के अधिकारियों की नियुक्ति कर सकता है, सर्वोच्च न्यायालय का कार्य कर सकता है और मुद्रा चला या कर लगा सकता है।" बोर्दा का कहना था कि "प्रभु का रूढ़िगत कानून पर भी नियन्त्रण होता है। रूढ़िगत कानून उसी की अनुमति से कायम रह सकते हैं। प्रभु का कानून रूढ़ियों को बदल सकता है।"

प्रभुसत्ता सब प्रकार के वधनों और मर्यादाओं से मुक्त है, लेकिन इसका यह तात्पर्य नहीं है कि वह असीम है। बोर्दा यह नहीं कहता कि राजा की प्रभुसत्ता कानून के प्रत्येक प्रकार से ऊपर है। जब वह प्रभुसत्ता को कानूनों से ऊपर बतलाता है तो आशय यह है कि प्रभु केवल अपने बनाए हुए कानूनों से ऊपर है अन्य प्रकार के कानूनों से ऊपर नहीं। उनके अनुसार, "समस्त शासक दैवी कानून, प्राकृतिक कानून एवं इनसे नि-सृत-राष्ट्रों के सामान्य कानून से बाधित हैं।" प्रभुसत्ता पर केवल मानवीय अथवा विधेयात्मक कानून की सीमा नहीं होती।

बोर्दा की प्रभुसत्ता की एक अन्य विशेषता इसका जनता में निहित होना है। उसी के शब्दों में, "मैं यह स्वीकार करता हूँ कि प्रभुसत्ता व्यक्तियों में नहीं रहती बल्कि जनता में रहती है। जनता के प्रसाद-पर्यन्त वे (शासक) अपना अधिकार रखते हैं और निश्चित अवधि के उपरान्त वह शक्ति पुनः जनता में लौट आती है। उदाहरणार्थ प्राचीन एथेंस में जनता द्वारा इस प्रकार सत्ता आर्खोन (Archon) चुने जाने वाले व्यक्ति को 10 वर्ष के लिए दी जाती थी। इस अवधि में वह सर्वोच्च होते हुए भी केवल जनता का प्रतिनिधि था और जनता के प्रति ही अपने कार्यों के लिए उत्तरदायी भी। 10 वर्ष की अवधि के बाद वह शक्ति पुनः जनता में लौट जाती थी। लघु एशिया के क्रिडस (Cridus) नामक प्राचीन यूनानी राज्य में भी यही बात थी। वहाँ के निवासियों द्वारा प्रति वर्ष 60 एमीमोन (Amymone) निर्वाचित किए जाते थे—लेकिन उनमें प्रभुसत्ता का निवास नहीं था। एक वर्ष की अवधि पूरी होने पर उनके अधिकार वापिस जनता को सौंप दिए जाते थे।"

बोर्दा प्रभुसत्ता के प्रयोग से विधि-संगत होने के पक्ष में था। विधि-संगत का अर्थ न्यायपूर्ण होना अथवा प्राकृतिक विधि के अनुरूप होना है। बोर्दा डाकुओं के एक गिरोह की निरंकुशता और प्रभुसत्ता में अन्तर स्वीकार करता था। उसकी मान्यता थी, प्रभुसत्ता का प्रयोग प्राकृतिक कानून, नैतिकता एवं न्याय के अनुसार होना चाहिए।

बोर्दा के सम्प्रभुता सम्बन्धी विचारों के विश्लेषण से प्रकट है कि—

- (1) सार्वभौमिकता अथवा प्रभुता सर्वोच्च शक्ति है।
- (2) प्रभुता शाश्वत एवं स्थायी है। सम्प्रभु शक्ति-सत्ताधारी मर सकता है लेकिन सम्प्रभुता नहीं मर सकती।

- (3) प्रभुता कानूनों का स्रोत है और इसलिए कानूनों के क्षेत्र में परे है। दूसरे शब्दों में यह माननीय अर्थात् विधेयात्मक कानूनों के बन्धन में मुक्त है।
- (4) यह राज्य का एक अनिवार्य तत्त्व है जिसके अभाव में राज्य की कल्पना करना भी असम्भव है। प्रभुता आन्तरिक एवं बाह्य दोनों तरह की होती है।
- (5) यह अविभाज्य होती है। यह केवल एक शक्ति में ही निहित होती है। राज्य में दो प्रभुता-सम्पन्न शक्तियों का निवास असम्भव है।
- (6) प्रभुत्व शक्ति किसी दूसरी शक्ति को हस्तान्तरित नहीं की जा सकती।

बोर्दा ने कहा कि प्रत्येक सुव्यवस्थित राज्य में अविभाज्य शक्ति का होना परम आवश्यक है ताकि अराजकता की स्थिति उत्पन्न न होने पाए। उसके अनुसार राजतन्त्रात्मक शासन में यह अविभाज्य सार्वभौमिक शक्ति राजा में निहित होती है। इतना अवश्य हो सकता है कि राजा सलाहकार समिति की राय ले ले लेकिन यह आवश्यक नहीं है कि वह उस राय को माने ही। यदि राजा अन्य व्यक्तियों की राय को मानने के लिए बाध्य है तो प्रभुता-शक्ति का निवास समूहगत हो जाता है तथा शासन का स्वरूप राजतन्त्र से परिवर्तित होकर कुलीनतन्त्र हो जाता है। जब सम्प्रभुता-शक्ति का क्षेत्र किसी व्यक्ति-विशेष या समूह में न रहकर जन-साधारण के हाथों में चला जाता है तो शासन का स्वरूप प्रजातान्त्रिक हो जाता है। अतः शासन के परिवर्तन का एकमात्र कारण सम्प्रभुता-शक्ति का निवास है। कभी यह शक्ति एक व्यक्ति के हाथ में होती है, कभी वगैरह विशेष में और कभी जन-साधारण में। इस तरह राज्य चाहे राजतन्त्रीय हो, कुलीनतन्त्रीय हो या प्रजातन्त्रीय हो उसमें प्रभुसत्ता अवश्य होगी। प्रभुसत्ता की अनुपस्थिति में हम किसी राज्य को राज्य नहीं कह सकते। यह अर्थात् है और इसे राज्य से अलग करना राज्य को नष्ट कर देना है यह अयोग्य द्वारा भी नष्ट नहीं होती।

प्रभुसत्ता की सीमाएँ और उसके अन्तर्विरोधी

(Limitations of Sovereignty or its Inherent Contradictions)

(1) बोर्दा की प्रभुसत्ता पर पहली सीमा ईश्वरीय एवं प्राकृतिक नियमों की है। “यद्यपि उसने विधि-को प्रभु की इच्छा का कार्य बतलाया है लेकिन उसका यह विचार नहीं था कि प्रभु केवल आदेश के द्वारा ही अधिकार का निर्माण कर सकता है। समस्त समस्याओं की भाँति उसके लिए भी प्राकृतिक विधि माननीय विधि से ऊपर है और वह न्याय के कुछ अपरिवर्तनीय मानकों को निर्धारित कर देती है। इस विधि का पालन ही वास्तविक राज्य और कारगर हिंसा के बीच भेद स्थापित करना है। यदि प्रभु प्राकृतिक विधि का उल्लंघन करे तो उसे वैधानिक रीति से उत्तरदायी नहीं ठहराया जा सकता लेकिन प्राकृतिक विधि उसके ऊपर कुछ प्रतिबन्ध तो लगा ही देती है। प्राकृतिक विधि के अनुसार यह आवश्यक है कि करारों की रक्षा की जाए और व्यक्तिगत सम्पत्ति का सम्मान किया जाए। प्रभु के करारों का अभिप्राय यह हो जाता है कि प्रभु-का अपने प्रजाजनों के प्रति और दूसरे प्रभुओं के प्रति कुछ राजनीतिक दायित्व है जिनसे वह बंधा होता है। बोर्दा का विचार था कि प्रभु इन दायित्वों से बंधा है।”¹ स्पष्ट है कि बोर्दा के प्रभुसत्ताधारी पर ईश्वरीय कानून और प्राकृतिक कानून की सीमाएँ लगी हुई हैं। प्रकृति के कानूनों को न मानने वाला राज्य ‘सगठित हिंसा’ मात्र है किन्तु इस प्रकार के कानून की व्याख्या करने का अधिकार स्वयं शासक को है। नागरिकों के पास ऐसे कोई साधन नहीं हैं कि वे उन्हें शासक पर लागू कर सकें। इसका स्वाभाविक अर्थ यही निकलता है कि इन कानूनों द्वारा लगाए गए प्रतिबन्ध, कोई वैधानिक एवं राजनीतिक महत्त्व नहीं रखते। वे स्वेच्छा में लगाए गए नैतिक प्रतिबन्ध हैं जिन्हें पारिभाषिक रूप से प्रतिबन्ध नहीं कहा जा सकता। तात्पर्य यह हुआ कि प्रभुसत्ताधारी पर प्राकृतिक या ईश्वरीय कानून का बन्धन प्रदर्शन-मात्र ही है, व्यवहार में उनका अस्तित्व नहीं है।

(2) बोर्दा के प्रभुत्व सिद्धान्त का दूसरा अन्तर्विरोध यह है कि वह सम्पत्ति के अधिकार को प्राकृतिक और अलघनीय मानता है जो प्रभु किसी व्यक्ति से उसकी सम्पत्ति के बिना छीन नहीं सकता। उसके अनुसार कर लगाने के लिए देश की प्रतिनिधि सभाओं की सम्मति ली जानी चाहिए। अन्य प्रकार के कानूनों को बनाने में वह ऐसी किसी सम्मति की आवश्यकता नहीं समझता। बोर्दा निजी सम्पत्ति को पवित्र और अपहरणीय मानता है। सम्पत्ति परिवार का गुण है और परिवार का क्षेत्र व्यक्तिगत है। सम्पत्ति पर परिवार का अधिकार होता है, प्रभुसत्ता पर शमक का।

वास्तव में परिवार में अन्तर्निहित सम्पत्ति का अधिकार प्रभुसत्ता पर जो निश्चित सीमा आरोपित कर देता है वह एक बड़ा ही अस्पष्ट और समझ में न आने वाला विचार है। बोर्दा की ये दोनों ही धारणाएँ परस्पर विरोधी हैं। सेबाइन के शब्दों में—“इस अवस्था में बोर्दा का भ्रम अन्तर्विरोध का रूप धारण कर लेता है। इसका कारण सिद्धान्त का त्रुटिपूर्ण संगठन है। सम्पत्ति का अधिकार परिवार का अनिवार्य गुण है। परिवार वह स्वतन्त्र जीवी इकाई है जिससे राज्य का जन्म होता है। सुव्यवस्थित राज्य के लिए एक ऐसे प्रभु की आवश्यकता है जिसकी वैधानिक शक्ति प्रसीम हो। इस प्रकार बोर्दा के राज्य में दो निरंकुश शासक हो जाते हैं। उसका यह कहना कि ‘परिवार के अकादमिक-अधिकार-अधिकारभूत थे’ उन्हीं के शब्दों में व्यक्त कर देना अधिक उचित होगा। इन अधिकारों के बारे में वह इतना अधिक विश्वस्त था कि उसे इनके बारे में तर्क देने की कोई जरूरत नहीं पड़ती थी। प्रभु की असीम शक्ति की उत्पत्ति धार्मिक युद्धों के खतरो के आधार पर हुई थी। यदि बोर्दा ने कभी दोनों स्थितियों की विपरीतता को उचित सिद्ध करने का प्रयास किया तो ऐसा करने में उसने साम्राज्यिक विधि की विचार पद्धति का ही अनुसरण किया। सम्पत्ति के अधिकार परिवार के लिए आवश्यक हैं और परिवार राज्य के लिए आवश्यक है लेकिन कर लगाने की शक्ति नष्ट करने की शक्ति है। राज्य के पास अपने ही सदस्यों को नष्ट करने की शक्ति नहीं हो सकती। बोर्दा ने यह बारम्बार कहा है कि कराधान के लिए स्वीकृति की आवश्यकता होती है और यह साम्राज्यिक विधि की भाँति ही प्रभुसत्ता के ऊपर एक आवश्यक नियन्त्रण हो जाता है। तर्क की दृष्टि से बोर्दा का सिद्धान्त उस समय कमजोर मालूम पड़ने लगता है जब उसका परिवार का सिद्धान्त राज्य के सिद्धान्त के साथ समीकृत होता है।”¹

(3) तीसरा प्रतिबन्ध देश के मौलिक कानूनों का है। बोर्दा का विचार है कि प्रत्येक देश में सविधान सम्बन्धी कुछ ऐसे नियम होते हैं जिनका उल्लंघन राजा को नहीं करना चाहिए। कुछ ऐसे सार्वविधानिक कानून होते हैं जिन पर स्वयं प्रभुत्व आधारित होता है, अतः प्रभु उनका उल्लंघन नहीं कर सकता। बोर्दा के इस विचार को हम एक उदाहरण द्वारा स्पष्ट कर सकते हैं। फ्रांस की एक प्राचीन जाति सेलियम फ्रोंकों के विख्यात ‘सैलिक कानून’ (Salic Law) के अनुसार ज्येष्ठतम पुत्र को अपने पिता का सिंहासन उत्तराधिकार में मिलता था। स्त्रियाँ भू-सम्पत्ति के उत्तराधिकार से वंचित थीं, अतः उन्हें भाई न होने पर भी सिंहासन पर बैठने का कोई अधिकार न था। बोर्दा ने कहा कि फ्रांस का कोई भी राजा इस कानून का उल्लंघन नहीं कर सकता था। बोर्दा द्वारा यह प्रतिबन्ध इसलिए स्वीकार कर लिया गया कि प्रथम तो उस युग में प्रचलित विधि-धारणा के अनुसार राजसत्ता के प्रयोग से सम्बन्धित, कुछ ऐसे कानून थे जिन्हें राज-सत्ताधारी बदल नहीं सकता एवं दूसरे, बोर्दा का नैतिक शिक्षा प्राप्त व्यक्ति होने के नाते सविधानवादी और राज्य की प्राचीन सत्त्वानों को बनाए रखने के पक्ष में था।

इस तरह हम देखते हैं कि बोर्दा एक ओर तो सम्प्रभुता को असीम बतलाता है तथा दूसरी ओर उसे विभिन्न बन्धनों से बाँध देता है। उसके सिद्धान्त में व्यावहारिकता की कमी के कारण कुछ दोष गम्भीर रूप से प्रवेश कर गये हैं। वह सम्भवतः यह नहीं समझ सका था कि वैधानिक सिद्धान्त निरूपण में राजनैतिक एवं नैतिक मर्यादाओं का कोई स्थान नहीं होता। उसका प्रभु एक ओर तो राज्य

मे स्वेच्छापूर्वक मानूनो का निर्माण करता है तथा दूसरी ओर उगे दैवी एव प्राकृतिक विधान तथा अन्तर्गर्भीय विधियों का भी ध्यान रखना पड़ता है। एक तरफ प्रभुनिगिन विधियाँ आजाएँ हैं जो प्रजा पर व्यक्तिगत या सामूहिक किसी भी रूप में लागू हो सकती हैं, दूसरी तरफ दैवी और प्राकृतिक विधानों के विपरीत कार्य करने के उसके आदेशों को मानने से राज्य-कर्मचारी इन्कार कर सकते हैं। इस प्रकार बोदा का सिद्धान्त उलझा हुआ है। उसने अपने सिद्धान्त को स्वयं काटा है पर द्रुटिया के बावजूद बोदा के प्रभुता-सिद्धान्त में विचारों की स्पष्टता भी है। वही प्रथम विचारक था जिसने सम्प्रभुता को राज्य का आवश्यक अंग माना और सामान्य रूप से उसकी आवश्यकता, सर्वोच्चता, अविभाज्यता आदि पर विस्तार से विचार प्रकट किए। हमें यह भी नहीं भूलना चाहिए कि बोदा न अपने प्रभुता-सिद्धान्त का निर्माण फ्रांस की तत्कालीन परिस्थितियों के सम्बन्ध में किया। दुर्बल देश में एक सुदृढ़ शक्ति का संगठन करने के लिए ही उसने इस सिद्धान्त की रचना की। उसका प्रभुता का विचार ही गागे बनकर राष्ट्रीय राज्य के विकास का आधार बना।

बोदा के सुव्यवस्थित राज्य सम्बन्धी अन्य विचार (Bodin's Other Thoughts on the Well-ordered State)

नागरिकता सम्बन्धी विचार (Citizenship)

बोदा की नागरिकता सम्बन्धी धारणा से व्यक्ति और राज्य के सम्बन्धों पर उसका चिन्तन स्पष्ट होता है। बोदा के लिए राजनीतिक समाज में नागरिक प्राथमिक तत्त्व नहीं है अपितु परिवार है। "नागरिक वह स्वतन्त्र व्यक्ति है जो दूसरों का प्रभुत्व-शक्ति के अधीन है।"¹ इसके अतिरिक्त नागरिकों के मध्य अनेक प्रकार के और भी सम्बन्ध हो सकते हैं। उसकी भाषा और धर्म में समानता हो भी सकती है और नहीं भी। नागरिकों के विभिन्न समुदायों की अलग-अलग विधियाँ होना सम्भव है और उनके स्थानीय आचार हो सकते हैं। प्रभु इन सबको स्वीकार करता है। विदेशी नागरिकों को भी कुछ मान्य विशेषाधिकार मिलना और विमुक्तियों का प्राप्त होना सम्भव है। बोदा दासों को छोड़कर राज्य की जनसंख्या को दो भागों में विभक्त करता है—प्रभु और नागरिक। उसके लिए नागरिकों की समानता का विचार अनिवार्य है। थोड़ा व्यापारी नागरिकता प्राप्त कर सकते हैं किन्तु छोटे या फुटकर व्यापारी नागरिकता प्राप्त करने का अधिकार नहीं रखते। साथ ही निर्धनों के धनियों से और श्रमीणों के शहरी लोगों से अलग अधिकार और विशेषाधिकार हो सकते हैं। स्त्रियाँ घर के बाहर के कार्यों के लिए अनुपयुक्त हैं। वैभव, शक्ति एव पद की दृष्टि से व्यक्ति असमान है किन्तु एक सामान्य प्रभुसत्ता के प्रति अधीनता के नाते वे सब समान हैं। व्यक्ति राज्य में अपना भाग आधारभूत सामाजिक समुदायों की सदस्यता द्वारा अदा करते हैं। बोदा के मतानुसार परिवार का मुखिया घर से बाहर निकलकर दूसरे परिवार के मुखियाओं के साथ जब मिलकर कार्य करता है तब नागरिक बन जाता है।

राज्य एव शासन के स्वरूपों पर विचार (Forms of States and Governments)

यहाँ बोदा अरस्तू से प्रभावित है। राज्य और सरकार के रूप सम्बन्धी विचारों में वह स्पष्ट है। वह लिखता है—“सर्वोच्च सत्ता किसके हाथ में है ? इससे राज्य का स्वरूप निर्धारित होता है, किन्तु जिस पद्धति एव व्यवस्था से सर्वोच्च सत्ता का प्रयोग होता है, उससे शासन का स्वरूप निर्धारित होता है।” बोदा इस प्रकार, राज्य एव सरकार में विभेद करता है।² राज्यों के स्वरूपों का उसका वर्गीकरण राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र एव प्रजातन्त्र है। जब सर्वोच्च सत्ता एक व्यक्ति में निहित है तो राजतन्त्र है, जब सत्ता कुछ व्यक्तियों के हाथों में होती है तो कुलीनतन्त्र है और जब शासन सत्ता अनेक व्यक्तियों के हाथों में होती है तो वह प्रजातन्त्र है।

1 'A citizen is a free man, who is subject to the sovereign power of another'

2 Dunning Op Cit., p 104

अरस्तू और रोमन विचारकों के मिश्रित राज्य की कल्पना बोर्दा को मान्य नहीं है। सम्प्रभुता अविभाज्य है, अतः मिश्रित राज्य की कल्पना ही नहीं की जा सकती।¹ पर वह यह मानता है कि एक ही प्रकार की शासन पद्धति में विभिन्न शासन-प्रणालियों के गुण हो सकते हैं। उदाहरण के रूप में उसने कहा कि "इंग्लैंड में राज्य का स्वरूप राजतन्त्र है, परन्तु राज्य की व्यवस्था एवं पद्धति प्रजातन्त्रात्मक है।" उसका अभिप्राय यही है कि सरकार का रूप राज्य के रूप पर निर्भर नहीं करता। एक राजतन्त्रीय राज्य में एक कुलीनतन्त्रीय अथवा प्रजातन्त्रीय सरकार का होना सम्भव है।

बोर्दा राजतन्त्र को सर्वोत्तम मानता है क्योंकि इसमें व्यक्ति को सम्पत्ति और जीवन का भय नहीं रहता। इसके विपरीत यदि सर्वोच्च सत्ता को कुछ नागरिकों अथवा समस्त नागरिकों को सौंप दिया जाए तो देश में अराजकता और प्रजा के विनाश का भय विद्यमान रहेगा। एक अच्छा राजा प्राकृतिक एवं दैवी विधियों का सम्मान करते हुए शासन करता है जिससे राज्य शान्ति और प्रगति की ओर अग्रसर होता है। वस्तुतः 16वीं शताब्दी के फ्रांस में राजतन्त्र को समर्थन देना बोर्दा के लिए कुछ स्वाभाविक न था।

क्रान्ति पर विचार (Revolution)

अरस्तू की भाँति बोर्दा ने भी क्रान्तियों (Revolutions) का बड़ा रोचक वर्णन किया है। वह राज्य के परिवर्तन में विश्वास करता है और उसके विचार इतने ही मौनिक हैं जितने अरस्तू के। बोर्दा ने प्रभुसत्ता के विस्थापन को क्रान्ति बतलाया है। विधियाँ कितनी ही बदल जाएँ, क्रान्ति तब तक नहीं होती जब तक प्रभुसत्ता उसी स्थान पर रहे। अरस्तू ने क्रान्तियों को असाधारण माना है, बोर्दा ने सर्वथा सामान्य। उसके अनुसार मनुष्यों के जीवन-चक्र की भाँति राज्यों में भी परिवर्तन होते रहते हैं। राज्य भी जन्म लेते हैं, युवा होकर परिपक्वता प्राप्त करते हैं, शनैः-शनैः क्षीण होते हैं और अन्ततः नष्ट हो जाते हैं। राज्यों में परिवर्तन होना मानव-जीवन के परिवर्तनों के समान ही अवश्यम्भावी है। अतः उचित है कि बुद्धिमान शासक इन परिवर्तनों को नियमित करता रहे, इन्हें रोकें नहीं। बोर्दा का मत है कि क्रान्तियों का पहले से ही पता लगाया जा सकता है और इसके लिए ज्योतिष का उपायोग सम्भव है कि राज्यों में होने वाले परिवर्तन सदैव मथर गति से ही हो, ऐसा नहीं है। ये शनैः-शनैः अज्ञात रीति से, एवं शान्तिपूर्वक भी हो सकते हैं और सहसा ही बड़े आकस्मिक, उग्र एवं हिंसात्मक रूप में भी हो सकते हैं। इन परिवर्तनों की प्रकृति मानव जीवन में होने वाले मन्द एवं उग्र परिवर्तनों से मिलती-जुलती है। राज्य क्रान्तियों का प्रभाव बड़ा व्यापक होता है। इनसे न केवल कानून, धर्म, सामाजिक एवं राजनीतिक संस्थान ही प्रभावित होते हैं, बल्कि प्रभुसत्ता का निवास-स्थान कुलीनतन्त्र अथवा लोकतन्त्र द्वारा लिया जा सकता है या इसकी विपरीत अवस्था भी हो सकती है।

बोर्दा ने क्रान्ति के कारण भी बतलाए हैं जो मुख्यतया तीन प्रकार के हैं—दैविक, प्राकृतिक एवं मानवीय। दैविक कारण सदैव अश्वस्थ और अज्ञात रहते हैं। प्राकृतिक कारणों में भूकम्पों का प्रभाव भी होता है, अतः विवेक द्वारा इनका पता लगाया जा सकता है पर अधिकांशतः ये भी अज्ञेय ही हैं। मानवीय कारणों के विश्लेषण में बोर्दा बड़ी दूरदृष्टि और बुद्धिमत्ता का परिचय देता है। इनकी रोक-थाम के प्रसंग में उसने प्रशासन की प्रत्येक शाखा पर विचार किया है।² उसका कहना है कि राजा को किसी गुट विशेष के साथ मेल नहीं करना चाहिए। उसे सदैव मेल-मिलाप की नीति अपनानी चाहिए। दमन का आश्रय केवल वही लेना चाहिए जहाँ सफलता की पूरी आशा हो। बोर्दा ने इस सम्बन्ध में भी मूल्यवान् सुझाव दिए हैं कि अग्ररक्षकों की नियुक्ति में, धार्मिक मतभेद के विषय में एवं अन्य प्रशासकीय बातों में शासक को कैसा आचरण करना चाहिए। उसके मतानुसार, धार्मिक एकता को

1 McDonald • Op. Cit., p. 259.

2 Sabine • Op. Cit., p. 411

शक्ति के बल पर नहीं योया जा सकता। धार्मिक विषयों में लोगों को भाषण की स्वतन्त्रता मिलनी चाहिए लेकिन एक धर्म की प्रतिष्ठा हो जाने पर फिर इस स्वतन्त्रता को समाप्त कर देना चाहिए ताकि लोगों में धर्म के प्रति प्रविश्रुति न उत्पन्न होने पाए। उमने सम्पत्ति के निजी अधिकार को सम्मान देते हुए कहा कि सम्पत्तिवान लोग प्रायः हिंसक क्रान्ति के विरुद्ध होते हैं।

क्रान्तियों का विवेचन करते समय बोर्दा गृह-नक्षत्रों, जनवायु एवं भौतिक परिस्थितियों के प्रभाव का भी विस्तार से वर्णन करता है। जनवायु पर लोगों का चरित्र निर्भर करता है। उत्तरी भाग के निवासी शारीरिक दृष्टि से बलवान होते हैं, दक्षिणी लोग ज्ञान और बला में प्राणे होते हैं तथा बीच के लोगों में दोनों गुणों का सम्मिश्रण होता है। शासन में व्यवस्था एवं न्याय की स्थापना बीच वाले लोग ही ठीक कर सकते हैं। शासन को कानून बनाते समय इन भौतिक परिस्थितियों का ध्यान में रखना चाहिए ताकि वह कानून लोगों के चरित्र और स्वभाव के अनुकूल रहे। जहाँ तानाशाही शासन बलवान व्यक्तियों को भाव-विहीन एवं दुर्गुण बना करता है वहाँ प्रजातन्त्रीय शासन ऐसे लोगों को भी ऊपर उठा सकता है जो पहले केवल दास रहे हों। बोर्दा बीच के प्रदेशों को सर्वोत्तम इसलिए मानता है कि एक तो यहाँ दोनों तरफ के गुण प्राप्य हैं और दूसरे विशाल राज्यों तथा राजनीतिक विज्ञान के जन्म-स्थल भी ये ही रहे हैं। प्रो. डनिंग का मत है कि जनवायु एवं भौगोलिक स्थिति के सामाजिक तथा राजनीतिक प्रभाव का बोर्दा का अध्ययन मज्जे ग्रंथों में वैज्ञानिक है और इस दृष्टि से पर्याप्त मौलिक है। बोर्दा की रचना का वह अंग उसके सम्पूर्ण राजदर्शन का एक अभिन्न भाग था और प्राणे चलकर मान्टेस्क्यू ने इस विचार पद्धति को अपनाया तथा विकसित किया। बोर्दा द्वारा क्रान्तियों के कारणों और उनके निवारण के उपायों के वर्णन पर टिप्पणी करत हुए मैक्सी ने लिखा है कि "वह (बोर्दा) वास्तव में अनेक आधुनिक विचारों से कहीं अधिक आधुनिक था।"¹

सहिष्णुता (Toleration)

बोर्दा ने धार्मिक सहिष्णुता का सिद्धान्त के रूप में नहीं अपितु एक नीति के रूप में समर्थन किया। इसका प्रचार उसने तब किया था जब फ्रांस में धार्मिक दमन चरम सीमा पर था और प्रोटेस्टेन्टों तथा कैथोलिकों में संघर्ष चल रहा था। फ्रांस धर्म-युद्धों का आखाड़ा बन चुका था—इतना कि सन् 1562 से लेकर 1598 तक वहाँ 9 धर्म-युद्ध हो चुके थे। बोर्दा के मत में फ्रांस को गृह-युद्ध के संकट से उबारने का सर्वोत्तम उपाय यही था कि निरंकुश राजतन्त्र की स्थापना हो, जो धार्मिक विश्वासों की विभिन्नताओं को सहन करे। बोर्दा को यह स्वीकार न था कि राज्य को धार्मिक सम्पीडन का अधिकार है। लेकिन यह नास्तिकों को भी सहन करने को उद्यत नहीं था। उसका विश्वास था कि नास्तिक कभी अच्छे नागरिक नहीं बन सकते। उसका यह भी विचार था कि राज्य को नित नवीन सम्प्रदायों को नहीं पनपने देना चाहिए क्योंकि इससे सामाजिक अस्थिरता का भय रहता है। उसकी दृष्टि में धार्मिक दमन तभी ठीक था जब सफलता मिलने की आशा हो।

शासक द्वारा सन्धियों एवं वचनों का पालन

(Sovereign's Promises and Treaties)

बोर्दा का विचार था कि शासकों को अपने वचन निभाने चाहिए अन्यथा उन्हीं को हानि होती है पर उनकी यह वचन-प्रियता अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में ही अधिक महत्वपूर्ण है।¹ शासक प्रजा के प्रति ली हुई शपथ से बाध्य नहीं है, अन्यथा प्रमुखता सीमित हो जाएगी। सन्धियों एवं सविदा की बात दूसरी है। ये दो पक्षों के मध्य होते हैं, अतः दोनों के लिए बाध्यकारी हैं। बोर्दा के इस दृष्टिकोण से स्पष्ट है कि अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में वह निरंकुश प्रभुओं के आचरण पर अंकुश का समर्थन करता है पर राष्ट्रीय क्षेत्र में नहीं अन्तर्राष्ट्रीय व्यवहार में शासकों के आचरण समेत रखने के विचार पर ही 50 वर्ष बाद ग्रोशियस (Grotius) ने अन्तर्राष्ट्रीय विधि (International Law) का निर्माण किया।

बोदाँ और मैकियावली की आधुनिकता के अग्रदूत के रूप में तुलना

(Bodin and Machiavelli as the Pioneer of Modernity)

प्रायः प्रश्न किया जाता है कि राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में मैकियावली आधुनिकता का अग्रदूत था अथवा बोदाँ ? निष्पक्ष दृष्टि से यही कहा जा सकता है कि दोनों ही विचारकों में आधुनिकता के लक्षण पाए जाते हैं। पर चूँकि, बोदाँ ने मैकियावली के विचारों को विकसित किया, अतः वह उससे अधिक आधुनिक था।

मैकियावली ने मध्ययुगीन मान्यताओं और परम्पराओं का छण्डन करके राजनीति को नवीन व्यावहारिक रूप प्रदान किया। आधुनिक युग की राजनीतिक मान्यताओं को हम सरलता से उसके ग्रन्थों में ढूँढ सकते हैं। मैकियावली ने अनेक आधुनिक सिद्धान्तों का सृजन किया, जैसे ऐतिहासिक पद्धति का अनुसरण करना, राजनीति को नैतिकता से अलग करना, राज्य-सम्बन्धी सिद्धान्त की परिकल्पना करना आदि। इसीलिए डनिंग ने कहा है, कि—“यह कहना कि वह आधुनिक युग का प्रारम्भ-कर्त्ता है उसी प्रकार सही है, जैसे यह कहना कि वह मध्ययुग को समाप्त करता है।” लेकिन हमें यह मानना होगा कि मैकियावली के युग में बीज-रूप में जो आधुनिक विचार आए, उनका विकास बोदाँ के युग में ही हुआ। राज्य-के सम्बन्ध-में भी बोदाँ ने ही आवश्यक तत्त्वों को दर्शाते हुए मैकियावली के शाब्दिक प्रयोग को सार्थक सिद्ध किया। उसने तत्कालीन परिस्थितियों के अनुकूल अपने विचारों को संचि में ढाल कर मैकियावली के विचारों को विकसित किया और राज्य के आवश्यक तत्त्वों को दर्शाया। बोदाँ ने मैकियावली के अधूरे कार्य को पूरा किया और राजनीति शास्त्र में आधुनिक प्रवृत्तियों को सुप्रतिष्ठित किया। इन दोनों की आधुनिकता पर स्पष्टता से निम्नलिखित शीर्षकों में विचार करना अधिक उपयुक्त होगा—

(1) अध्ययन पद्धति (Method)—मैकियावली ने विशुद्ध धर्म-निरपेक्ष दृष्टिकोण अपनाते हुए प्राचीन और मध्यकालीन इतिहास के अध्ययन से अपने परिणामों को पुष्ट किया और उद्गमनात्मक (Inductive) पद्धति को अपनाया। पर उसने इतिहास का निष्पक्ष आलोचनात्मक अध्ययन नहीं किया बल्कि अपने पूर्व-निरिक्त विचारों की पुष्टि में इतिहास से प्रमाण ढूँढने की चेष्टा की। इसके अतिरिक्त मैकियावली ने राज्य के कुछ ऐसे नियम प्रतिपादित किए जो शासन-संचालन के क्षेत्र तक ही सीमित थे, जिनका राज्य के भौतिक सिद्धान्तों से कोई सम्बन्ध न था। बोदाँ ने मैकियावली के इन दोषों को दूर किया। उसने ऐतिहासिक पद्धति को बड़े, विस्तृत और व्यापक रूप में अपनाया। उसने मैकियावली द्वारा आयोजित वैज्ञानिक पद्धति को भी विस्तार में ग्रहण किया। उसने विधि-शास्त्र में तुलनात्मक ऐतिहासिक अध्ययन की आधुनिक पद्धति का समारम्भ किया। ऐतिहासिक अध्ययन में तुलनात्मक दृष्टिकोण को व्यापक रूप से अपनाने के फलस्वरूप उसके विचार अधिक वैज्ञानिक हो गए। मैक्सी के शब्दों में, “बोदाँ ने इतिहास के सार्वभौमिक दृष्टिकोण को ग्रहण नहीं किया और न ही वह्याण्ड के प्रतिस्तर के कारणों तथा उसका नियन्त्रण करने वाली विधियों को ही जानने की चेष्टा की बल्कि उसकी रचि इस बात में अधिक रही कि इतिहास विवेकपूर्वक कैसे लिखा जाए और उसकी व्याख्या दुर्दिपूर्वक कैसे की जाए ?”¹

(2) प्रभुसत्ता (Sovereignty)—मैकियावली ने आधुनिक युग का प्रथम विचारक होते हुए भी प्रभुसत्ता पर स्पष्ट रूप से कुछ नहीं लिखा। इसमें सन्देह नहीं कि वह जिस राज्य का वर्णन करता है प्रभुता-सम्पन्न है, किन्तु उसने इस प्रभुता का कहीं भी विवेचन नहीं किया। इसके विपरीत बोदाँ वहीं पहला विचारक था जिसने राज्य का आधुनिक रूप में सैद्धान्तिक विवेचन करते हुए प्रभुसत्ता पर व्यापक रूप से प्रकाश डाला। उसकी प्रभुसत्ता सम्बन्धी परिभाषा आधुनिक राजनीतिक चिन्तन को एक नवीन

एवं मौलिक देन है। प्रभुसत्ता के स्वरूप और कार्यों का पहली बार उसी ने विस्तृत विवेचन किया। यद्यपि उसकी प्रभुसत्ता अनेक स्थानों पर अस्पष्ट और अशुद्ध है किन्तु इससे सिद्धान्त की मौलिकता को नहीं छुकराया जा सकता। जॉर्ज केटलिन के अनुसार आधुनिक युग में इस शब्द (Sovereignty) का प्रयोग सर्वप्रथम बोर्दा के ग्रन्थ 'Republic' में ही हुआ है। बोर्दा ने प्रभुता-सम्पन्न शासन के गुण बतलाते हुए प्रभुता के तत्त्व भी बतलाए हैं। बोर्दा के प्रभुसत्ता सम्बन्धी विचार उसे मैकियावेली की अपेक्षा अधिक आधुनिक बना देते हैं। प्रभुसत्ता के दृष्टिकोण से तो उसे आधुनिकता का अग्रदूत ही माना जाना चाहिए।

(3) नागरिकता (Citizenship)—मैकियावेली नागरिकता पर अस्पष्ट है जबकि बोर्दा की नागरिकता आधुनिकता के बहुत निकट है। उसके अनुसार राज्य में नागरिकों का निवास होता है और सभी नागरिक एक ही सार्वभौम की आज्ञा का पालन करते हैं। बोर्दा के इस विचार में सम्प्रभुता के प्रति भक्ति एवं श्रद्धा के भाव निहित हैं।

(4) राजनीति और नीतिशास्त्र (Politics and Ethics)—मैकियावेली मध्य-युग का अन्तिम और आधुनिक युग का प्रथम विचारक अधिकांशतः इसीलिए माना जाता है कि उसने ही सर्वप्रथम राजनीति का नैतिकता से पृथक्करण किया। उसने राज्य को नैतिकता और धर्म से ऊपर उठाया। मैकियावेली ने नैतिकता की आवश्यकता से अधिक उपेक्षा की और इसलिए वह कुछ बदनाम भी हुआ। बोर्दा ने मैकियावेली से अधिक स्पष्ट एवं सशोधित मार्ग अपनाया। उसने प्रभुसत्ता के सिद्धान्त द्वारा राज्य की सर्वोच्चता को वैधानिक ढंग से प्रस्तुत किया और साथ ही राज्य की निरंकुशता पर, उसके अनाचारों पर, प्रतिबन्ध लगाने की चेष्टा की।

(5) राज्य (State)—मैकियावेली ने केवल राज्य-संचालन और राज्य-विस्तार के उपायों का निर्देशन किया, उसने राज्य के मौलिक तत्त्वों और सिद्धान्तों की उपेक्षा की। एलन महोदय के मतानुसार तो वह राज्य की कल्पना भी ठीक-ठीक कर पाया था या नहीं यह भी सन्देह है, लेकिन बोर्दा ने राष्ट्र-राज्य की कल्पना को सुविकसित रूप में प्रस्तुत किया। प्राचीन एवं मध्यकालीन सार्वभौम साम्राज्य की कल्पना का अन्त करके राष्ट्रीय राज्य को प्रतिष्ठित करने का श्रेय वास्तव में बोर्दा को ही था। मुरे ने लिखा है, "यह कार्य बोर्दा के लिए ही सुरक्षित था कि वह यह बतलाए कि विश्व-व्यापी साम्राज्यों के दिन चाहे, वे रोमन हों या फ्रेंच, अब विलुक्त लड़ चुके हैं। नवजात राष्ट्रीयता का दिन आ गया है। इसके साथ ही प्रभुसत्ता का सिद्धान्त बनाने का समय आ गया था। बोर्दा ने अपने 'रिपब्लिक' में यही कार्य किया है और यही उसकी सबसे स्थाई उपलब्धि है।"¹

(6) भौगोलिक परिस्थितियों का प्रभाव (Effect of Geographical Conditions)—बोर्दा ही वह प्रथम विचारक था जिसने राजनीति पर भौगोलिक परिस्थितियों के प्रभावों का विशद रूप से प्रतिपादन किया। उससे पहले प्लेटो और अरस्तू ने इस विषय का स्पर्शमात्र किया था। प्रो' डनिंग की मान्यता है कि जलवायु और भौगोलिक स्थिति के सामाजिक एवं राजनीतिक प्रभाव का बोर्दा का अध्ययन सच्चे अर्थ में वैज्ञानिक है और इस क्षेत्र में बोर्दा मौलिकता का दावा कर सकता है। मैकियावेली ने इस विषय का कोई वर्णन नहीं किया था।

अतः स्पष्ट है कि बोर्दा ने मैकियावेली के अधूरे कार्य को पूरा किया, बीजरूप में बिखरे हुए उसके विचारों को विकसित किया और अनेक रूपों में सर्वथा मौलिकता का परिचय दिया अतः मैकियावेली की अपेक्षा वह आधुनिक था। लेकिन हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि बोर्दा स्वयं को मैकियावेली के समान मध्ययुगीन प्रभाव से मुक्त नहीं रख सका, अतः उसके ग्रन्थों में बड़ा विरोधाभास पाया जाता है। इसके विपरीत मैकियावेली ने मध्य-युग से नाता पूरी तरह तोड़ दिया। बोर्दा ने

मैकियावली के 50 वर्ष बाद लिखा, फिर भी स्वयं को मैकियावली के समान मध्य युगीन प्रभाव से मुक्त नहीं कर सका। इसी से हम मैकियावली की प्रतिभा का अनुमान लगा सकते हैं।

अन्त में बोर्दा के सम्पूर्ण राजदर्शन पर अध्ययन की समाप्ति सेवान् के इन शब्दों के साथ करना उपयुक्त हो गा कि—

“बोर्दा का दार्शनिक विवेचन प्रथम श्रेणी का नहीं था। इस दर्शन के दो पक्ष थे—सविधानवाद (Constitutionalism) और केन्द्रीकृत शक्ति (Centralized Power) और बोर्दा इन दोनों पक्षों में उचित सन्तुलन स्थापित नहीं कर सका। बोर्दा का सम्पूर्ण दर्शन प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त पर आधारित था। उसने प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त को एक परम्परा के रूप में ही स्वीकार किया था, उसने विश्लेषण करने की कोशिश नहीं की थी। बोर्दा का प्रभुसत्ता विषयक सिद्धान्त सोलहवीं के शताब्दी प्रभुसत्ता सम्बन्धी सिद्धान्त में सबसे स्पष्ट था, लेकिन उसका सिद्धान्त हवाई सिद्धान्त है। उसने इस सिद्धान्त की केवल परिभाषा ही दी है, कोई स्पष्टीकरण नहीं दिया। सुव्यवस्थित राज्य के साध्य क्या हो, प्रजाजनों की आज्ञापालन का दायित्व कैसा है, राज्य तथा उसके घटक परिवारों के सम्बन्ध कैसे हो? ये ऐसे प्रश्न हैं जिनके और विश्लेषण की आवश्यकता है। इस अस्पष्टता ने दो-ऐसी समस्याओं को जन्म दिया जिनके समाधान में बोर्दा के वाद की शताब्दी का राजनीतिक दर्शन लगा रहा। इनमें से एक समस्या शक्ति की शब्दावली में प्रभुता का सिद्धान्त था। इस सिद्धान्त का अभिप्राय था कि राजनीतिक ‘छोटों’ और राजनीतिक ‘उच्च’ का सम्बन्ध ही राज्य है और प्रभु का आदेश ही विधि है। हाँवम ने इस सकल्पना का व्यवस्थित रूप से विकास किया। दूसरी समस्या थी, प्राकृतिक विधि सिद्धान्त को आधुनिक तथा लौकिक रूप देना जिससे कि यदि सम्भव हो तो राजनीतिक शक्ति का केवल सत्तावादी आधार नहीं प्रत्युत नैतिक आधार प्राप्त किया जा सके। यह संशोधन मुख्य रूप से ग्रोशियस और लॉक ने किया। उनका संशोधन इतना सफल हुआ कि सत्रहवीं और अठारहवीं शताब्दियों में यह राजनीतिक सिद्धान्त का मान्य वैज्ञानिक हो गया।”¹

ह्यूगो ग्रोशियस

(Hugo Grotius, 1583-1645)

जीन बोर्दा की 1596 ई. में मृत्यु के बाद 1583 ई. में हॉलैण्ड में डेफ्ट नामक स्थान पर एक कुलीन-परिवार में ह्यूगो ग्रोशियस का जन्म हुआ जिसने अन्तर्राष्ट्रीय सम्प्रभुता के आधार को दृढ़ता से प्रतिपादित किया और अन्तर्राष्ट्रीय व्यवस्था की संस्थापना को जन्म दिया—जिसके सभी स्थायी राष्ट्र-राज्य सदस्य हैं। वह अन्तर्राष्ट्रीय न्याय-शास्त्र का प्रवर्तक बन गया। ह्यूगो ग्रोशियस का किश्चियन नाम हुइग्रान गूट (Huig-van Groot) था। वान गूट परिवार में जन्मा, ग्रोशियस बचपन से ही बड़ा प्रतिभाशाली और अपने साथियों से ज्ञान में कहीं आगे था। 8 वर्ष की अवस्था में ही उसके लैटिन पद्य-लोको का ध्यान आकर्षित करने लगे। 11 वर्ष की आयु में उसने मैट्रिक पास कर ली और तत्पश्चात् लीडन विश्वविद्यालय में प्रवेश किया। 16 वर्ष की अवस्था में उसने डॉक्टर ऑफ लॉ तथा 1604 ई. में 21 वर्ष की अवस्था में ही एल-एल डी की उपाधि प्राप्त की। इससे प्रकट है कि वह कितना योग्य व्यक्ति था। कहा जाता है कि वह स्वयं एक विश्व-शब्दकोश था। डॉक्टर ऑफ लॉ उपाधि प्राप्त करने के बाद ही ह्यूगो ग्रोशियस वकालत करने लगा। उसकी गणना यूरोप के सर्वश्रेष्ठ वकीलों में की जाती थी। 30 वर्ष की अवस्था में वह-रॉटरडम (Rotterdam) का अंगरक्षक नियुक्त किया गया। इस स्थिति में उसे आर्मिनियनिज्म (Arminianism) तथा गोमेरिज्म (Gomarism) नामक दो सम्प्रदायों के विवाद में फँस जाना पड़ा। ग्रोशियस ने सैनिक बल द्वारा विद्रोह को दबाने का प्रयत्न किया। प्रिन्स मॉरिस ऑफ आरेण्ज ने गोमेरिस्टों का पक्ष लेते हुए ग्रोशियस एवं बोर्नवेल नामक एक अन्य

अग्र-रक्षक को गिरपतार करा लिया। प्रोशियस पर राजद्रोह का अभियोग लगाकर उमें आजीवन कारावास की सजा दे दी गई तथा बोर्नवेल को प्राण दण्ड मिला। प्रोशियस अपनी पत्नी के साथ एवं चातुर्य के कारण किसी प्रकार जेल से भाग निकला। उसने जीवन के शेष दिन निर्वासित के रूप में एकान्त में बड़ी दरिद्रता से गाटे घोर एसी दोरान अपने महान् शत्रु की रचना की जो बाद में 'दि ला ऑफ वार एण्ड पीस' (The Law of War and Peace) के नाम से प्रसिद्ध हुआ।

ह्यूगो की समकालीन परिस्थितियों का उस पर प्रभाव—ह्यूगो की समकालीन परिस्थितियों का उनकी रचनाओं और विचारों पर व्यापक प्रभाव पड़ा। ये परिस्थितियाँ बड़ी ही दुःखमय थीं। 1597 ई. में स्पेनिश जेसुइट मेरियाना ने अपने ग्रन्थ 'De Reges Regis Institutione' (राजत्व और राजा की शिक्षा) नामक पुस्तक में यह दावा किया कि प्रभुसत्ता जनता में निहित होती है और जनता को निरंकुश शासक के विरुद्ध विद्रोह का ही नहीं बल्कि उसकी हत्या का भी अधिकार है। इस ग्रन्थ से प्रभावित होकर यूरोप के अनेक राजाओं की हत्या करने के प्रयत्न किए गए। 1605 ई. में इंग्लैण्ड में गार्ड फौक्स ने ससद् भवन को उड़ाने के उद्देश्य से इतिहास-प्रसिद्ध गन-पाउडर प्लॉट (Gun Powder Plot) रचा। 1610 ई. में फ्रांस में हेनरी चतुर्थ की हत्या की गई। प्रोशियस पर जन-साधारण के इन कार्यों का बड़ा बुरा प्रभाव पड़ा। वह जनता के अधिकारों का विरोधी तथा निरंकुश राज्यसत्ता का प्रबल पोषक बन गया।

प्रोशियस पर तत्कालीन युद्धों और अराजक अवस्था का भी गहरा प्रभाव पड़ा। उसने देखा कि समस्त यूरोप में अशान्ति और अव्यवस्था फैली हुई थी। प्रत्येक राज्य अपनी सीमाओं का विस्तार करने, अपने व्यापार को बढ़ाने एवं अन्य उद्देश्यों की पूर्ति के लिए छल-बल के तरीकों का प्रयोग करने को तैयार था। शासक लोग सन्धिवादी करते और तोड़ देते थे। युद्धों में बर्बरता की चाह न थी। प्रोशियस के जीवनकाल में फ्रांस में गृह-युद्ध हुए, हालैंड में धार्मिक और राजनीतिक संघर्ष हुए—जिनमें से एक के परिणामस्वरूप उसका सुखी जीवन बर्बाद हो गया, तथा जर्मनी में 30 वर्षीय युद्ध (1618-1648) चला। प्रोशियस के शब्दों में "सम्पूर्ण ईसाई जगत् में युद्ध छेड़ देने की खुली छूट थी, छोटी-छोटी बातों पर बिना किसी बात के ध्यान से तलवारें निकाल ली जाती थी। एक चार शस्त्र उठ जाने पर देवी एवं मानवीय सभी कानूनों के प्रति सारा सम्मान समाप्त हो जाता था। ऐसा प्रतीत होता था मानो उस समय मनुष्य को किसी भी अपराध को कराने का अधिकार मिल गया था।" प्रोशियस के चारों ओर एक युद्ध-शिविर लगा हुआ था जिसमें सर्वाधिक कठिनाई तटस्थ एवं छोटे राज्यों की थी जो स्वयं को बड़े राष्ट्रों के आक्रमण में बचाने में असमर्थता अनुभव करते थे। प्रोशियस ने अनुभव किया कि अन्तर्राष्ट्रीय नियमों के निर्धारण से ही उस अराजक स्थिति का प्रतिकार हो सकता था। अतः उसने 'लॉ ऑफ वार एण्ड पीस' में राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों का नियमन करने के लिए अन्तर्राष्ट्रीय कानून की व्यवस्था की। उसने सिद्ध करने का प्रयत्न किया कि युद्ध-संचालन एवं शान्ति-स्थापना के लिए अन्तर्राष्ट्रीय कानून विद्यमान है, जिसका सभी राष्ट्रों द्वारा पालन होना चाहिए। इस प्रकार के विचार प्रकट करने वाला वह प्रथम विचारक नहीं था, कुछ स्पेनिश धर्म-शास्त्रियों ने 16वीं शताब्दी में, मानवीय आचरण के व्यावहारिक प्रश्नों पर विचार करते समय, अन्तर्राष्ट्रीय समस्याओं पर चिन्तन किया था। इन धर्म-शास्त्रियों में फ्रांसिस्को विक्टोरिया एवं फ्रांसिस्को सुवारेज के नाम उल्लेखनीय हैं। और भी कुछ कैथोलिक एवं प्रोटेस्टेंट न्यायविद् इस दिशा में अग्रसर थे। लेकिन सर्वाधिक विवेकपूर्ण, सुनिश्चित एवं उदारवादी विचार प्रोशियस ने ही प्रकट किए। प्राकृतिक कानून के आधार पर अन्तर्राष्ट्रीय न्यायशास्त्र का ढाँचा खड़ा करने में उसे अपनी महान् बौद्धिक प्रतिभा एवं मानवतावादी दृष्टिकोण के कारण सबसे अधिक सफलता मिली।

रचनाएँ—प्रोशियस की विलक्षण प्रतिभा ने उसके जिन ग्रन्थों को जन्म दिया वे मुख्यतः कानून सम्बन्धित हैं। उसके प्रमुख ग्रन्थ अग्राद्धित हैं—

1. De Jure Praedea, 1604

2. Mare Liberum, 1609

3. De Jure Belliac Pacis या The Law of War and Peace, 1625.

प्रथम पुस्तक में ग्रीशियस ने अन्तर्राष्ट्रीय विधियों का विवेचन किया। परन्तु इसमें वर्णित सिद्धान्तों की विस्तृत व्याख्या और प्रकृति एवं अन्तर्राष्ट्रीय विधियों का पूर्ण विवेचन उसने अपने ग्रन्थ 'डी जुरे वेलीएक पेसीस' में किया जिसके आधार पर ही उसे अन्तर्राष्ट्रीय कानून और अन्तर्राष्ट्रीय न्याय-शास्त्र के संस्थापक का सम्मान प्राप्त हुआ। अपने ग्रन्थ 'मेयर-लायवेरम' में उसने व्यापारिक एवं सामुद्रिक स्वतन्त्रता का समर्थन किया।

ग्रीशियस ने काफ़ी अन्वेषण के बाद राजनीति के सिद्धान्त के तीन अंग स्थापित किए—

(1) प्राकृतिक कानून (Jus Naturalae or Natural Laws)

(2) अन्तर्राष्ट्रीय कानून (Jus Gentium or International Law)

(3) सार्वभौमिकता (Sovereignty)

आगे हम ग्रीशियस द्वारा प्रतिपादित इन्हीं तीनों सिद्धान्तों पर विस्तार से विचार करेंगे।

ग्रीशियस के प्राकृतिक कानून सम्बन्धी विचार

(Grotius on Natural Law)

अस्तु की भाँति ग्रीशियस ने मानव को एक सामाजिक प्राणी माना और समाज की सत्ता बनाए रखने के लिए कानून की अनिवार्यता का प्रतिपादन किया। उसने दोनों का बोली-बामन का साथ बतलाते हुए कहा कि एक के बिना दूसरा जीवित नहीं रह सकता। साथ ही उसने मानव को तर्कशील बुद्धिमान प्राणी मानते हुए मानव-समाज को मानव-बुद्धि की उत्पत्ति और अभिव्यक्ति बतलाया तथा यह तर्कपेश किया कि जब समाज तर्क और बुद्धि का परिणाम है तो स्वभावतः कानून भी बुद्धि से ही प्रादुर्भूत होते हैं। जहाँ भी सामाजिक जीवन है वहाँ बुद्धि एवं बुद्धि पर आधारित कानून का अस्तित्व होना स्वाभाविक है। चूँकि ग्रीशियस एक चिन्तनशील व्यक्ति था, अतः उसने अपने चिन्तन में प्राकृतिक कानूनों को सर्वश्रेष्ठ स्थान प्रदान किया। वह प्राकृतिक विधि की ओर क्यों उन्मुख हुआ? इसे बतलाते हुए सेवान्डिन ने कहा है कि—

“सत्रहवीं शताब्दी में यह एक मानी हुई बात थी कि वह एक मूल विधि अथवा प्राकृतिक विधि की दुहाई देता। यह विधि प्रत्येक राष्ट्र की सिविल विधि के मूल में विद्यमान है। अपनी अन्तर्निहित न्याय भावना के कारण वह समस्त प्रजाजनों, लोगों और शासकों के ऊपर समान रूप से लागू होती है। ईसाई राजनीतिक चिन्तन की लम्बी परम्परा में इस विधि के औचित्य को किसी ने अस्वीकार नहीं किया था, किन्तु वे उन पर सन्देह तक नहीं किया था। ग्रीशियस के लिए यह आवश्यक नहीं था कि वह इसके औचित्य पर जोर देता। लेकिन अब ईसाईयों की एकता टूट चुकी थी और ईसाई धर्म की सत्ता का भी पतन हो गया था इसलिए ग्रीशियस के लिए उसके आधारों की पुनर्परीक्षा आवश्यक हो गई थी। अरबों की सत्ता, धर्मशास्त्र की सत्ता अथवा धर्म का आदेश एक ऐसी विधि की बुनियाद नहीं बन सकता था जो प्रोटेस्टेंट और कैथोलिक, ईसाई और गैर-ईसाई शासकों के रूप से दम्भनकारी होता। मानववादी प्रशिक्षण की अपनी पृष्ठभूमि के कारण ग्रीशियस के लिए यह स्वाभाविक था कि वह प्राकृतिक विधि की उस परम्परा की ओर मुड़ता जो ईसा से भी पहले की और जिसके बारे में उसे प्राचीनकाल के विद्वानों की रचनाओं में अच्छी जानकारी मिली थी। अस्तु उसने प्राकृतिक विधि के आधारों की परीक्षा स्टीवर्ट वर्गन के एक सन्देहवादी आलोचक-कार्लियाडीज

(Carneades) के साथ वाद-विवाद के रूप में की। मोशियस से पूर्व सिसरो (Cicero) भी यही कर चुका था।¹

जहाँ सुआरेख एव अन्य लेखक प्राकृतिक कानून को ईश्वरीय कानून मानते थे, वहाँ मोशियस ने इसे विवेक की अभिव्यजना समझा है। उसने बतलाया कि प्राकृतिक विधि की मानव-विवेक के साथ एकात्मकता होती है। सम्यक् विवेक का समावेश ही प्राकृतिकविधि है। विवेक-युक्त स्वभाव के अनुसार ही प्राकृतिक विधि होती है। कोई कार्य बुद्धि-सगत विवेक के अनुसार है या नहीं है, उनके अन्दर नैतिक अक्षमता है या नैतिक उच्चता इसी आधार पर प्रकृति का स्वामी किसी कार्य को स्वीकार या अस्वीकार करता है।

मोशियस के लिए ईश्वर का निर्देश महत्त्वपूर्ण है किन्तु ईश्वर न होता, तब भी प्राकृतिक विधि का वही अमर होता। "ईश्वर अपनी मनमानी से प्राकृतिक विधि को नहीं बदल सकता। इसका कारण यह है कि ईश्वर की शक्ति किसी ऐसी प्रस्थापना को सही सिद्ध नहीं करेगी, जो गलत हो। इस तरह की शक्ति, शक्ति न रह कर दुर्बलता हो जाएगी।" स्वयं मोशियस के शब्दों में, "जिस प्रकार ईश्वर यह नहीं कह सकता कि दो और दो मिलकर चार हो, उसी प्रकार ईश्वर यह नहीं कह सकता कि जो चीज गलत है, उसे वह गलत न कहे।"

स्पष्ट है कि मोशियस के अनुसार प्राकृतिक विधि अपरिवर्तनशील है। इसमें स्वयं भगवान भी कोई परिवर्तन नहीं कर सकता। प्राकृतिक नियम ईश्वरीय नियम से किसी भी दशा में हीन नहीं है और साथ ही ईश्वरीय नियम प्रकृति के कानून को विवेक-सम्मत समझने एव-उसे ईश्वरीय-वाक्य से अलग रखने में मोशियस ने सन्त डॉमस एक्वीनास का अनुसरण न करके स्टोइक्स (Stoics) तथा सिसरो की परम्परा का निर्वाह किया है।

विवेक-सम्मत होने के कारण प्रकृति का कानून विश्व व्यापक है। यह समस्त मनुष्यो एव राज्यों पर समान रूप से लागू होता है। एक व्यवस्था-सम्पन्न समाज बनाए रखने के लिए जरूरी है कि मानव प्रकृति की सीमाओं को ध्यान में रखते हुए कुछ न्यूनतम शर्तों को कार्यान्वित किया जाए। इनमें मुख्य शर्तें हैं—सम्पत्ति की सुरक्षा, सद्विश्वास, न्यायपूर्ण व्यवहार आदि। ये शर्तें न तो मनुष्य की ऐच्छिक पसन्दगी हैं और न रुढ़ि की सृष्टि ही। वस्तुस्थिति इसके विपरीत है, पसन्द और रुढ़ि स्थिति की आवश्यकताओं को अनुसरण करती है। वस्तुतः "हमारे पाम और कोई वस्तु होती या न होती, इस तरफ कोई ध्यान दिए बिना ही मानव-प्रकृति ही कुछ इस प्रकार की है कि समाज के पारस्परिक सम्बन्धों का निर्माण हो जाता है। मनुष्य-को यह प्रकृति ही विधि की जननी है।"

मोशियस प्राकृतिक विधि में उपयोगिता का बड़ा क्षेत्र पाता है। यह उपयोगिता विभिन्न राष्ट्रों के लिए विभिन्न प्रकार की हो सकती है। जिस तरह अनेक व्यक्ति ईमानदारी को एक नीति के रूप में ग्रहण करते हैं उसी तरह राष्ट्र भी यह विचार अपना सकते हैं कि प्राकृतिक विधि की उपेक्षा न करना स्वयं उनके लिए हितकारी है, क्योंकि इस विधि का अधिक उल्लंघन करने वाला राष्ट्र शीघ्र ही कुख्यात होकर दूसरे राष्ट्रों का विश्वास खो बैठेगा। शक्ति-सम्पन्न राज्य भी दूसरों के साथ सन्धियाँ करते हैं। यदि वे प्राकृतिक कानून के अनुसार आचरण नहीं करेंगे तो अन्तर्राष्ट्रीय सन्धियों का कोई मूल्य नहीं रहेगा। अन्तर्राष्ट्रीय विधि शांति के मध्य बुद्धि-सगत एव विवेकपूर्ण आचरण पर निर्भर है।

वास्तव में मोशियस द्वारा सन्तन्त्र राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों को विनियमित करने के लिए प्राकृतिक कानून को जो एक नवीन एव धर्म-निरपेक्ष मापदण्ड के रूप में प्रस्तुत किया गया है,

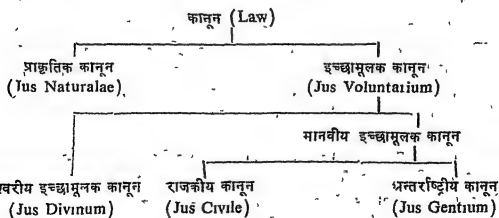
उसका बड़ा महत्त्व है। ग्रोशियस के समय की अराजकतापूर्ण स्थिति का अन्त करने के लिए प्राकृतिक कानून की इस धारणा ने इसमें महान् योग दिया। प्राकृतिक विधि ने ही अगे चलकर राज्यों की सकारात्मक विधि (Positive Law) को जन्म दिया जिसका आधार यह है कि मनुष्य अपने सामाजिक दायित्वों को समझते, रहे और रुढ़ियों की प्राणपण से, रक्षा करें। प्राकृतिक विधि ने विधि और राजनीति में आदर्श का पुट दिया।

ह्यूगो ग्रोशियस ने यह भी बतलाया कि प्राकृतिक नियमों को किस प्रकार जाना जा सकता है। इसके निम्नलिखित तीन नियम हैं—

- (1) प्राकृतिक नियम साधारण व्यक्ति के अन्तःकरण द्वारा दूसरों को विदित होते हैं।
- (2) बड़े-बड़े विद्वानों, के मस्तिष्कों के विचार सामान्य समझों के द्वारा लोगों के समक्ष आते हैं।
- (3) श्रेष्ठ पुरुषों के कार्य प्रकृति के नियमों का सर्वश्रेष्ठ व्यक्तिकरण कर सकते हैं।

विधियों का वर्गीकरण (Classification of Law)—ह्यूगो ग्रोशियस ने दो प्रकार के प्राकृतिक कानून माने हैं—(क) राजनीतिक समाज से पूर्व प्रकृति की आदिम दशा का विशुद्ध प्राकृतिक कानून (Pure Law of Nature), एवं (ख) समाज के निर्माण के बाद एवं राजनीतिक कानून बनने से पहले के प्राकृतिक कानून।

ग्रोशियस ने कानून को दो भागों में बाँटा है—(1) प्राकृतिक कानून और (2) इच्छामूलक कानून। प्राकृतिक कानून बुद्धि पर आधारित है। इसके अतिरिक्त शेष सभी प्रकार के कानून इच्छा (Volition) पर आधारित हैं। ये इच्छामूलक कानून (Jus Voluntarium or Volitional Law) भी तीन भागों में विभक्त हैं—(i) दैवी या ईश्वरीय कानून, (ii) राजकीय कानून, एवं (iii) राष्ट्रों के अथवा अन्तर्राष्ट्रीय कानून। ग्रोशियस का यह विभाजन निम्नलिखित तालिका द्वारा स्पष्ट है—



ग्रोशियस का अन्तर्राष्ट्रीय कानून सम्बन्धी विचार (Grotius on International Law)

ग्रोशियस ने अपने ग्रन्थ 'दी लॉ ऑफ वार एण्ड पीस' में अन्तर्राष्ट्रीय विधि का विवेचन व तत्कालीन और भावी समाज की बहुत बड़ी सेवा की। इसमें "वे संमस्त व्यवहार सम्मिलित हैं जिनमें पालन सम्य राष्ट्र एक दूसरे के साथ बर्ताव करने में करते हैं। उनका मूल मानव की स्वतन्त्र इच्छा है सद्विवेक के सिद्धान्तों में से तर्क द्वारा उनको नियमित नहीं किया जा सकता। इस प्रकार ये कानून ऐच्छिक होते हैं, यर्थात् ये स्वतन्त्र इच्छा की अभिव्यजना होते हैं, विवेक की नहीं।" डॉनिंग के शब्दों में, "इनका तत्त्व वह है जिसे सभी अथवा अनेक राष्ट्रों ने मान्य होना स्वीकार कर लिया है। इस

सामग्री में उन बातों को सम्मिलित किया गया है जो निरन्तर प्रयोग एवं विद्वानों के साक्ष्य द्वारा प्रमाणित हुई हैं। ऐसे नियमों का उद्देश्य समस्त अथवा अनेक राष्ट्रों के समूह का कल्याण है—यह ठीक वैसे ही हैं जैसे कि नागरिक विधि का उद्देश्य उस समूह का कल्याण होता है जो अनेक व्यक्तियों से मिलकर बनता है।¹ स्पष्ट है कि प्रोशियस ने अन्तर्राष्ट्रीय कानून (Jus Gentium) को ऐच्छिक या इच्छा-मूलक कानून माना है जिसमें सम्मिलित किए जाने वाले नियम दो प्रकार के हैं— (i) निरन्तर चली आने वाली प्रथाओं से प्रमाणित और पुष्ट होने वाले नियम, एवं (ii) विद्वानों की साक्षी से प्रमाणित होने वाले नियम। इस प्रकार के नियमों को बनाने का उद्देश्य समस्त अथवा अधिकांश राष्ट्रों की कल्याण-कामना है।

अन्तर्राष्ट्रीय कानून आवश्यकतानुसार बदलते रहते हैं। प्राकृतिक और अन्तर्राष्ट्रीय दोनों ही कानूनों का पालन सामाजिक जीवन के लिए किया जाता है। अन्तर्राष्ट्रीय कानून राज्यों की सहमति पर आधारित है। इनसे राष्ट्रों के पारस्परिक व्यवहार का नियमन होता है। प्राकृतिक कानून वह आधार तैयार करते हैं जिसमें अनुकूल अन्तर्राष्ट्रीय आचरण निश्चित होता है। मनुष्य प्रकृति से ही सामाजिक है और उसमें अच्छाई नैतिकता का समावेश है अतः मानव की यह प्रकृति अन्तर्राष्ट्रीय कानून का आधार है। यद्यपि अन्तर्राष्ट्रीय कानून का नियमन प्राकृतिक कानून से नहीं होता, फिर भी प्राकृतिक कानून का और उसके मूल सिद्धान्तों का उल्लंघन नहीं किया जाना चाहिए। प्राकृतिक विधि की अधिक उपेक्षा करने से राष्ट्रों का अहित ही होगा। इस विधि का उल्लंघन करने वाला राष्ट्र शीघ्र ही कुख्यात होकर दूसरे राष्ट्रों का विश्वास खो बैठेगा। शक्ति-सम्पन्न राज्य भी दूसरों के साथ सन्धियाँ करते हैं। यदि वे प्राकृतिक कानून के अनुसार आचरण नहीं करेंगे तो अन्तर्राष्ट्रीय संधियों का कोई मूल्य नहीं रहेगा। अतः स्पष्ट है कि अन्तर्राष्ट्रीय विधियों को प्राकृतिक कानून के अनुकूल ही चलना चाहिए, उस पर यथासम्भव आधारित होना चाहिए और उससे दूर नहीं भागना चाहिए। राज्यों को अपने वचनों का सद्भावना से पालन करना चाहिए। मानव-अधिकारों की रक्षा के लिए मानवीय आधार पर राज्यों को हस्तक्षेप करना चाहिए। अन्तर्राष्ट्रीय सहयोग की प्राप्ति के लिए अपराधियों का हस्तान्तरण करना चाहिए और अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में यातायात सम्बन्धी स्वतन्त्रता होनी चाहिए।

प्रोशियस ने अन्तर्राष्ट्रीय विधियों के सम्बन्ध में न्याय-युद्ध के लक्षण और कारण एवं युद्ध-संचालन के तरीकों का ही विवेचन नहीं किया बल्कि जन-घन पर युद्ध के प्रभाव, प्रसार के अधिकार, उन्नत जातियों के असम्य जातियों से सम्बन्ध, दासत्व आदि पर भी विचार प्रकट किए।

उल्लेखनीय है कि अन्तर्राष्ट्रीय विधि के लिए 'जस जेन्टियम' (Jus Gentium) शब्द प्रयुक्त हुआ है। वास्तव में इस शब्द का प्रयोग उन नियमों एवं कानूनों के लिए किया जाता था जो रोमन लोगों एवं विदेशियों पर सामान्य रूप से लागू किए जाते थे। लेकिन 16वीं शताब्दी में सुआरेज एवं जेन्टाइलिस जैसे लेखकों के प्रभाव में इस शब्द का अभिप्राय उन रीतियों एवं परम्पराओं से लिया जाने लगा जिनसे विभिन्न राष्ट्रों के मध्य आचरण विनियमित होता था। यही कारण था कि प्रोशियस ने भी जस जेन्टियम का अर्थ उन नियमों एवं परम्पराओं से लिया जो समस्त अथवा अधिकांश राष्ट्रों के लिए सामान्य थीं और जिनसे उनके पारस्परिक सम्बन्ध का निर्धारण होना चाहिए था। प्रोशियस के हाथों में पड़कर जस जेन्टियम 'अन्तर्राष्ट्रीय कानून के स्वरूप' बन गया। वस्तुतः प्रोशियस ही वह प्रथम विचारक था जिसने अन्तर्राष्ट्रीय विधि का बड़ा सूक्ष्म, क्रमबद्ध, विस्तृत और व्यवस्थित विवेचन किया। इसीलिए मैक्सी ने लिखा है कि "प्रोशियस को अन्तर्राष्ट्रीय विधि का जनक कहा जाने लगा है।"²

ग्रीशियस के प्रभुता-सम्बन्धी विचार

(Grotius on Sovereignty)

ग्रीशियस को सम्भवतः राज्य की सम्प्रभुता ने मूलतः कोई रुचि नहीं थी, किन्तु तत्कालीन परिस्थिति जन्मित प्रश्नों ने उसे इधर आकर्षित कर लिया। ग्रीशियस ने यह समझ लिया था कि युद्ध जीवन का एक अनिवार्य तत्त्व है, जिस पर नियन्त्रण पाया जा सकता है, किन्तु जिससे सदैव बचा नहीं जा सकता। अतः उसने युद्धों को कुछ दशाओं में प्राकृतिक कानून के आधार पर उचित एवं न्यायसंगत ठहराने का प्रयास किया। उसने यह निष्कार रखा कि प्रत्येक राज्य के कुछ प्राकृतिक अधिकार होते हैं जिनकी रक्षा की जाती चाहिए। यदि कोई राज्य दूसरे राज्य के प्राकृतिक अधिकार पर आक्रमण करता है तो रक्षा के लिए युद्ध करना अनुचित नहीं है। उदाहरणार्थ राज्य का यह प्राकृतिक अधिकार है कि वह अपने क्षेत्र के निवासियों का विवेकपरक कल्याण करे। यदि कोई राज्य इस कल्याण में बाधा डाले तो यह अविवेकपूर्ण कार्य है जिसके विरुद्ध शस्त्र-ग्रहण करना पूर्णतः विधि-सम्मत होगा। ग्रीशियस के स्वयं के शब्दों में, "युद्ध का लक्ष्य जीवन की रक्षा करना और जीवन के लिए लाभदायक वस्तुओं की रक्षा और प्राप्ति है। युद्ध प्रकृति के इन प्रथम सिद्धान्तों के अनुकूल है। यदि इन उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए शक्ति का प्रयोग आवश्यक हो आए तो इससे प्रकृति के प्रथम सिद्धान्तों की कोई अवहेलना नहीं होगी, क्योंकि प्रकृति ने प्रत्येक प्राणी को आत्म-रक्षा एवं स्वयं की सहायता के लिए पर्याप्त शक्ति प्रदान की है।" "इसके अतिरिक्त सविवेक और समाज का स्वभाव शक्ति के समस्त प्रयोग का नियंत्रण नहीं करते बल्कि केवल उस शक्ति-प्रयोग से इन्कार करते हैं जो समाज के प्रतिकूल हो।"

ग्रीशियस के इन विचारों से कुछ प्रश्न उठते हैं। प्रथम, इस बात का निर्णय कौन करेगा कि शक्ति-प्रयोग समाज के अनुकूल है अथवा नहीं? द्वितीय, राष्ट्रीय स्तर पर युद्ध एवं शान्ति के प्रश्नों के निर्णय करने का किसे अधिकार है? इसी प्रकार के अन्य प्रश्नों ने ग्रीशियस को विवश कर दिया कि वह शक्ति-प्रयोग करने की अधिकारी एकमात्र सामाजिक शक्ति को व्यवस्था करे और उसका स्थान निश्चित करे। इस प्रयत्न में ही ग्रीशियस राज्य के सम्प्रभुता के सिद्धान्त की ओर उन्मुख हुआ। उसने यह मन प्रकट किया कि राज्य के प्रभुसत्तावादी व्यक्ति के अधिकार के अन्तर्गत सड़े जाने वाले और कुछ निश्चित नियमों के अनुसार संचालित होने वाले युद्ध ही विधि-विहित हो सकते हैं।

ग्रीशियस ने प्रभुसत्ता को राज्य का शासन करने वाली 'सर्वोच्च राजनीतिक शक्ति' बतलाया उसने कहा कि "प्रभुत्व शक्ति उसमें ही निहित है जिसके कार्यों पर न तो किसी दूसरी सत्ता का नियन्त्रण है और न ही जिसकी इच्छा का कोई और विरोध हो कर सके। राज्य में शासन करने की यह नैतिक क्षमता है।"

स्पष्ट है कि ग्रीशियस ने प्रभुता सम्बन्धी वारणा का निश्चय प्राकृतिक नियमों-अन्तर्देशीय सम्बन्धों एवं अन्तराष्ट्रीय कानूनों के आधार पर किया है। ग्रीशियस की प्रभुसत्ता प्राकृतिक कानून के अन्तर्गत एक सीमित अधिकार है। परन्तु यह सीमा किसी अन्य व्यक्ति द्वारा निर्धारित नहीं की जाती। सम्राट को प्राकृतिक कानून, संवैधानिक एवं राष्ट्रीय कानून को मानना चाहिए परन्तु वह किसी मानवीय कानून से सीमित नहीं है। ग्रीशियस प्रभुसत्ता को व्यक्तिगत भू-सम्पत्ति के समान एक अधिकार समझता है। प्रभुसत्ता पाने वाला व्यक्ति इस प्रकार अनेक तरह से अधिकार रखता है। अनेक बार उसे भू-सम्पत्ति के अधिकारों की भाँति पूर्ण स्वामित्व प्राप्त होता है। उदाहरणार्थ न्याय-सम्मत युद्ध में जीते हुए को विजित प्रदेशों पर पूर्ण अधिकार होता है। कभी कुछ निश्चित अवधि के लिए सर्वोच्च सत्ता रखी जाती है। उदाहरणार्थ रोमन गणराज्य ने डिक्टेटर को अवधि-विशेष के लिए ही सर्वोच्च सत्ता मिलती थी। ग्रीशियस की दृष्टि में यह सत्ता तभी वास्तविक है जब प्रजा अथवा ईश्वर के प्रति शपथ ग्रहण करके इसे प्राप्त किया जाय। ग्रीशियस के अनुसार सर्वोच्च शक्ति एक होते हुए भी राजा एवं प्रजा में विभक्त हो सकती है। इस प्रकार बोदा के सर्वोच्च विपरीत ग्रीशियस एक विभाजित एवं सीमित

प्रभुसत्ता की सम्भावना को स्वीकार करता है। वह राजा की प्रभुसत्ता पर अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों, अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों और प्राकृतिक कानून की सीमा लगाता है। इस तरह वह अन्तर्राष्ट्रीय प्रभुता के प्रतिपादन करता है। प्रत्येक विचार का राज्य की स्वेच्छा से अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों का आदर करते हुए अन्तर्राष्ट्रीय समाज की प्रभुता माननी चाहिए।

सम्प्रभुता की चर्चा करने हुए ग्रीशियस ने राज्य की उत्पत्ति पर भी विचार प्रकट किए हैं। इस सम्बन्ध में उन्होंने दो विरोधी सिद्धान्तों का सम्मिश्रण किया है। प्रथम तो वह यह मानता है कि मानव स्वाभाविक रूप से सामाजिक है और अपनी सहज सामूहिक प्रवृत्ति द्वारा समाज का निर्माण करता है। दूसरे सिद्धान्त के अनुसार ग्रीशियस राज्य की उत्पत्ति की मर्मज्ञाता सम्बन्धी धारणा का समर्थन करता है। उसके अनुसार "आरम्भ में मनुष्यों ने ईश्वर की आज्ञा से नहीं, बल्कि अपनी इच्छा से यह अनुभव करने के बाद राजनीतिक समाज का संगठन किया कि वे पृथक्-पृथक् परिवारों में रहते हुए हिंसा से अपनी रक्षा नहीं कर सकते। इसी से शासन-शक्ति का आविर्भाव हुआ।" यहाँ समाज का अर्थ सम्पूर्ण मानव-समाज है तथा राज्य उस मानव-समाज के कुछ व्यक्तियों द्वारा बनाया गया राजनीतिक संगठन है। ग्रीशियस का सम्भवतः यह विचार है कि राज्य की स्थापना से पूर्व प्राकृतिक दशा में विशुद्ध प्राकृतिक कानून का साम्राज्य था और प्रत्येक व्यक्ति अपने इस अधिकार की रक्षा के लिए प्रतिरोध करता था। कालान्तर में सार्वजनिक शान्ति और व्यवस्था के लिए जब राज्य का निर्माण हुआ तो प्रतिरोध (Resistance) का यह अधिकार सर्वोच्च शासक को मिल गया। अब राज्य में सर्वोच्च शासक के विरुद्ध किसी को प्रतिरोध नहीं रहा क्योंकि समाज का निर्माण करते समय सभी ने स्वेच्छा से अपने अधिकार सर्वोच्च शासक अथवा प्रभु को सौंप दिए। ग्रीशियस प्रभुता को इसी उच्चतम राजनीतिक शक्ति के तदनुरूप मानता है जिसका प्रयोग किसी व्यक्ति के नियन्त्रण के अधीन नहीं है।

ग्रीशियस जनता की प्रभुसत्ता (Popular Sovereignty) का घोर विरोधी है। जनता एक बार स्वेच्छा से अपनी शासन-प्रणाली चुनने की अधिकारिणी है, पर बाद में शासक पर उसका कोई नियन्त्रण नहीं रहता। तब जनता पूर्ण रूप से अपने प्रभु के अधीन हो जाती है और प्रभुता को प्रभु से वापिस नहीं लिया जा सकता। फिर जनता शासन-सत्ता के विरुद्ध कोई विद्रोह नहीं कर सकती। ग्रीशियस प्रभुसत्ता और जनता के हितों के बीच कोई पारस्परिक सम्बन्ध नहीं मानता। प्रभु की इच्छा सर्वोच्च है। यदि प्रभु अपनी प्रजा को राजनीतिक स्वतन्त्रता से वंचित भी कर देता है तो भी उसके विरुद्ध कोई विद्रोह अनुचित है। शासक को प्रभुसत्ता हस्तान्तरित करने के बाद प्रजा सदाई रूप से उसके वशीभूत हो जाती है। राजा के लिए यह आवश्यक नहीं है कि वह प्रजा-हित की दृष्टि से ही शासन करे। उसे प्रजा पर वैसा ही अधिकार प्राप्त हो जाता है जैसा व्यक्ति का अपनी निजी सम्पत्ति पर होता है। राजा को व्यक्तिगत सम्पत्ति की भाँति ही प्रभुसत्ता के विक्रय, दान अथवा विरासत को दूसरे को दे डालने का अधिकार है।

ग्रीशियस के इस सिद्धान्त से स्पष्ट ही राजा की निरकुश अधिकार शक्ति का पोषण होता है। उसका मन्तव्य यही है कि प्रजा को राजा का प्रतिरोध करने का अधिकार नहीं है। उसे राजा के अत्याचारों को मीन होकर सह लेना चाहिए। यदि राजा के आदेश ईश्वरीय अथवा प्राकृतिक नियमों को भंग करने वाले हों तो प्रजा को इन आदेशों का पालन नहीं करना चाहिए, पर साथ ही विद्रोह भी नहीं करना चाहिए। इस स्थिति में प्रजा का कर्त्तव्य यही है कि वह आज्ञा भग के दुष्परिणामों को चुपचाप सह ले। ग्रीशियस राजा को मानवीय इच्छाओं एवं राजकीय कानूनों से सर्वथा स्वतन्त्र एवं मुक्त मानता है। वह राजा पर प्राकृतिक कानून, ईश्वरीय कानून, वैधानिक कानून एवं

अन्तर्राष्ट्रीय कानून की सीमाएँ ही स्वीकार करता है। उसके अनुसार इन कानूनों की व्यवस्था का पालन होना चाहिए।

ग्रोशियस के उपरोक्त विचारों का दूरगामी प्रभाव हुआ। लगभग 100 वर्ष तक यूरोप में राजाओं की निरंकुश राजसत्ता का प्रबल समर्थन बना रहा पर माय ही उसके समझौते सिद्धान्त के कारण निरंकुश राजसत्ता के विरोधियों के हाथ भी मजबूत हुए। डनिंग के शब्दों में, "अतः एक ओर वहाँ ग्रोशियस के ग्रन्थ ने निरंकुश राजसत्ता के पक्ष की प्रोत्साहित किया, वहाँ दूसरी ओर इसने सीमित (वैध) शासन के पक्षपातियों को भी सहायना एवं सान्त्वना प्रदान की।"¹

ग्रोशियस की देन और उसका महत्त्व

(Contribution and Importance of Grotius)

ग्रोशियस की सबसे बड़ी देन अन्तर्राष्ट्रीय विधि का प्रतिपादन करके राज्यों के एक-दूसरे के प्रति अधिकारों, कर्तव्यों एवं सम्बन्धों पर समुचित प्रभाव डालना है। इसीलिए वह 'अन्तर्राष्ट्रीय कानून का जनक' कहा जाता है पर इस क्षेत्र में उसकी मौलिक देन नहीं है। उसको श्रेय यही है कि उसने "प्रत्येक पीढ़ी के न्यायविदों एवं धर्मशास्त्रियों, आचारशास्त्रियों एवं दार्शनिकों, कवियों एवं इतिहासकों के परिश्रम के परिणामों को संगतिबद्ध किया। उसका ग्रन्थ 'लॉ ऑफ वॉर एण्ड पीस' पुश्तानी पीढ़ियों की बुद्धि का सार था और वह उसे पुनर्जागरण एवं 'सुधार युग' के संसार की अभूतपूर्व स्थितियों पर लागू करता था। जो कुछ भी स्टोइक दार्शनिक, रोमन न्यायवेत्ता, स्कॉलैस्टिक धर्मशास्त्री तथा जेसुइट लोग प्राकृतिक कानून तथा अन्तर्राष्ट्रीय कानून के सम्बन्ध में निरख चुके थे, उन सबका लघु रूप इसमें मिलता था और इन सबके सम्मिश्रण से वह अन्तर्राष्ट्रीय नैतिकता तथा परम्पराओं के लिए एक अत्यन्त मूल्यवान भवन के लिए एक ठोस आधार तैयार करता था।" वास्तव में ग्रोशियस का महत्त्व इस बात में है कि उसने अन्तर्राष्ट्रीय कानून को एक नवीन व्यवस्था प्रदान की। वह इस क्षेत्र में स्पष्टता और निश्चितता लाया। डनिंग के अनुसार, 'राजनीति विज्ञान को ग्रोशियस की महानतम निश्चित देन यह है कि उसने अधिकारों और कर्तव्यों की एक ऐसी व्यवस्था प्रस्तुत की जिसे राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों में लागू किया जा सकता था।' ग्रोशियस के सम्प्रभुता सम्बन्धी विचार हॉब्स के अग्रगामी सिद्ध हुए जिनके आधार पर उसने लेवियाथान (Leviathan) का ढाँचा निर्मित किया। ग्रोशियस ने सर्वप्रथम राज्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में सामाजिक अनुबन्ध के सिद्धान्त को जीवंत डाली। यद्यपि उसके विचार अस्पष्ट एवं अविकसित थे लेकिन उनसे भावी अनुबन्धवादियों के लिए संकेत अवश्य मिल गया।

अनुबन्धवादी विचारको मे हॉब्स, लॉक तथा रूसो के नाम एक साथ चलते हैं, भले ही उनमें व्यापक मतभेद रहा हो। राज्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में अनुबन्धवादी सिद्धान्त की प्रधानता 17वीं और 18वीं शताब्दी में रही। राज्य के अन्तर्गत सामाजिक सम्बन्धों के आधार पर किसी न किसी प्रकार का कोई प्रत्यक्ष अप्रत्यक्ष समझौता होता है, यह बात टॉमस हॉब्स से पहले मानी जाती रही है। प्राचीन यूनान में इसका समर्थन सबसे पहले सोफिस्ट विचारकों ने किया था। उनका कहना था कि राज्य एक कृत्रिम संस्था है और वह समझौते का परिणाम है। सोफिस्ट विचारकों के विपरीत महान् दार्शनिक प्लेटो एवं अरस्तू ने राज्य को एक स्वाभाविक संस्था स्वीकार किया। एपिक्युरियन विचारकों ने यह मत प्रस्तुत किया कि मनुष्य के सामाजिक एवं वैधिक या कानूनी सम्बन्धों के मूल में परस्पर समर्थित स्वार्थ होते हैं और न्याय उसके पारस्परिक लाभ की वस्तु के अतिरिक्त और कुछ नहीं होता। रोमन विचारकों ने भी जनता को राज्य-सम्प्रभुता का स्रोत माना। मध्ययुग में भी इस सिद्धान्त को मान्यता मिलती रही। 17वीं शताब्दी में मनीगोल्ड ने यह विचार प्रस्तुत किया कि राजा-सजपद पर प्रजा के समझौते से बैठा हुआ माना जाता है और यदि प्रजा न चाहे तो उसे अपने पद से हट जाना चाहिए। 17वीं शताब्दी में एक्वीनास ने भी इस मत का समर्थन किया और आगे चलकर 16वीं और 17वीं शताब्दी में इस विचार को समर्थन प्राप्त हुआ। इंग्लैंड के रिचार्ड हकर ने यही मत प्रतिपादित किया कि मनुष्य की प्राकृतिक अवस्था अशान्त और सघर्षपूर्ण थी जिससे छुटकारा पाने के लिए उसने समझौते द्वारा राज्य का निर्माण किया। - ग्रेगोरियस ने अपनी कृति 'On the Law of War and Peace' में बताया कि राज्य का रूप एक समझौते का परिणाम है। जॉन मिल्टन ने राज्य-शक्ति का मूल जन-समर्थन को माना और जर्मनी में सेम्पुप्रल प्यूर्फण्डाई ने यह विचार प्रस्तुत किया कि अपनी अशान्त और कष्टमय प्राकृतिक अवस्था से छुटकारा पाने के लिए जनता ने समझौते द्वारा राज्य का निर्माण किया। स्पिनोजा ने भी इसी प्रकार का मत व्यक्त किया है। इस प्रकार राज्य के सम्बन्ध में अनुबन्धवादी सिद्धान्त शताब्दियों तक समर्थन पाता रहा, तथापि पूर्ण-व्यवस्थित ढंग से इस सिद्धान्त का प्रतिपादन हॉब्स, लॉक एवं रूसो ने ही किया और उनमें भी हॉब्स का नाम प्रमुख है।

हॉब्स : जीवन चरित्र, कृतियाँ एवं पद्धति
(Hobbes Life, Works & Method)

टॉमस हॉब्स पहला दार्शनिक था जिसने राजनीतिक चिन्तन में निरव्यवस्था एवं अनिश्चिततावाद के लिए एक वैज्ञानिक आधार बनाया तथा भौतिक विज्ञानों में प्रयुक्त होने वाली पद्धति को दर्शन और राजनीतिक चिन्तन का आधार देकर राजनीति को विज्ञान का रूप देने दिया। वैज्ञानिक चिन्तन-प्रणाली, ऐतिहासिक एवं भौतिकवादी समीक्षा, तर्क-सिद्ध व्याख्या, मूर्तीदण्ड मनी एवं विचारोन्मेषक लेख—ये सब हॉब्स ही की देने हैं।

हॉव्स का जन्म 5 अप्रैल, 1588 ई. को इंग्लैंड के दक्षिणी तट पर स्थित माल्मबरी (Malmesbury) नामक नगर में हुआ था। अपने दान्यकाल में ही वह अध्ययनजीन एवं अनुशासित स्वभाव का, किन्तु डरपोक था। युद्ध और प्रशासित से भयाने वाला हॉव्स युद्ध-युद्ध के समय इंग्लैंड से भाग कर फ्रांस चला गया जहाँ उसे चार्ल्स द्वितीय का शिक्षक बनने का मौभाग्य प्राप्त हुआ। हॉव्स ने राज्यशास्त्र, समाजशास्त्र, गणित, दर्शनशास्त्र आदि का गहन अध्ययन किया। फ्रांस में उसने अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ 'लेवियाथान' (Leviathan) लिखा-जो सन् 1651 में प्रकाशित हुआ। इसमें हॉव्स ने राजा के निरंकुश राजतन्त्र को स्वीकारित ठहराने के लिए सामाजिक समझौते सिद्धान्त को प्रतिपादन किया, किन्तु उसके उस प्रयास से दरवारीगण एवं अनेक सामान्त उसके विरोधी हो गए, अतः उसे पुनः इंग्लैंड भाग जाना पड़ा। 1660 में जब इंग्लैंड में पुनः राजतन्त्र की स्थापना हुई तो हॉव्स के विचारों का राजदरबार में स्वागत हुआ लेकिन हॉव्स अपने जीवनकाल में अधिक समय सम्मानित न रह सका। उसके ऊपर राजनीतिक कार्यवाही के सम्बन्ध में प्रतिबन्ध लगा दिया गया फलन. अपने जीवन के शेष 20 वर्ष उसने इतिहास, कानून, भौतिकशास्त्र आदि के अध्ययन में व्यतीत किए और तब 1679 में 91 वर्ष की आयु में यह पुष्पश्रेष्ठ चल-वसा। हॉव्स का दैहिक-शरीर आज विद्यमान नहीं है किन्तु अपनी कलम के प्रताप से राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में उसका नाम आज भी अमर है। हॉव्स के द्वारा रचे गए प्रमुख ग्रन्थ, जिन्होंने उसके नाम को अमर कर दिया, निम्नलिखित हैं—

1. डी सिवे (De Cive, 1642)—इस ग्रन्थ में हॉव्स ने सम्प्रभुता की परिभाषा और उसका स्पष्टीकरण किया है।

2. डी कारपोरे (De Corpore, 1642)—इस ग्रन्थ में हॉव्स ने प्रकृति का विवेचन प्रस्तुत किया है और यह भी स्पष्ट किया है कि जनता को सम्प्रभु शासक को विरोध क्यों नहीं करना चाहिए?

3. लेवियाथान (Leviathan, 1651)—अपनी इस प्रतिनिधि रचना में हॉव्स ने निरंकुशतावादी राजतन्त्र का समर्थन किया है। इस ग्रन्थ को उसने 4 भागों में बाँटा है। प्रथम भाग में प्राकृतिक अवस्था का स्पष्टीकरण है, द्वितीय में राज्य की उत्पत्ति और सम्प्रभुता को लिया गया है तृतीय और चतुर्थ भाग में धर्म एवं राज्य के मध्य सम्बन्ध को स्पष्ट किया गया है।

4. एलीमेंट्स ऑफ लॉ (Elements of Law, 1650)—इसमें हॉव्स ने विधि की व्याख्या तथा उसके प्रकारों का विवेचन किया है। *Regulative Composite System*
हॉव्स ने अपने विचारों की वैज्ञानिक भौतिकवाद के सहारे प्रक्रिया एवं प्रतिक्रिया के माध्यम से प्रस्तुत किया है। अपने विचारों को प्रस्तुत करने में उसने वैज्ञानिक एवं दार्शनिक की सी तटस्थ दृष्टि रखी है। हॉव्स ने रिजल्यूटिव कम्पोजिट प्रणाली को अपनाया है जिसके अनुसार सर्वप्रथम किसी वस्तु के दोषों का पूर्ण विवेक्षण किया जाता है और तत्पश्चात् उन दोषों को दूर करके उस वस्तु को कार्य करने योग्य बनाया जाता है।

हॉव्स ने ब्रिटिश क्रान्ति के युग को अपनी आँखों से देखा था। युद्ध-युद्ध, क्रामबेल के गणतंत्रीय शासन की असफलता, चार्ल्स द्वितीय के साथ 1660 ई. में राजतन्त्र की पुनर्स्थापना आदि की घटनाओं ने उसके मन में यह बात बैठा दी कि प्रगतिशील और शान्त जीवन के लिए एक सुदृढ़ शासन का होना पहली शर्त है तथा राजतन्त्र ही सबसे स्थिर और सुव्यवस्थित शासन-प्रणाली है। एक शक्तिशाली सम्पूर्ण प्रभुत्व सम्पन्न निरंकुश सत्ता ही अराजकता को समाप्त कर सकती है। हॉव्स पर तत्कालीन वैज्ञानिक खोजों और घटनाओं का भी भारी प्रभाव पड़ा। फलस्वरूप उसने वैज्ञानिक भौतिकवादी पद्धति को अपने राजनीतिक चिन्तन का आधार बनाया।

हॉब्स का वैज्ञानिक भौतिकवाद (Scientific Materialism of Hobbes)

हॉब्स का महत्त्व राजनीतिक दर्शन को एक वैज्ञानिक रूप प्रदान करने में है। उसने अपने राज-दर्शन में निरंकुशतावाद तथा धर्म-निरपेक्षतावाद के लिए एक वैज्ञानिक आधार तैयार किया और भौतिक विज्ञान में प्रयुक्त होने वाली पद्धति को दर्शन तथा राजनीतिक चिन्तन का आधार देकर राजनीति को विज्ञान का स्वरूप दिया।

वैज्ञानिक मानवतावाद का हॉब्स पर बड़ा प्रभाव पड़ा। यह इसी बात से स्पष्ट है कि हॉब्स ने यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि भौतिक नियमों की भाँति मानवीय व्यवहार के बारे में भी नियम बनाए जा सकते हैं। मनुष्य बुद्धिमान है जिसमें स्वहित के लिए कार्य करने की क्षमता है और स्वार्थी होती हुए भी आपस में स्वयं समझौता कर अपनी भलाई के लिए इन्होंने राज्य का निर्माण किया है। इसके अतिरिक्त हॉब्स ने बतलाया कि समझौता करने की मनुष्य में क्षमता है और वह राजा-पालन अपनी इच्छा से करता है। वास्तव में वैज्ञानिक मानवतावाद ने व्यक्ति को स्वतन्त्रतावाद देकर राजनीतिक विचार का केन्द्र बनाया था और हॉब्स में यही व्यक्तिवाद का की सीमा तक अभिव्यक्ति पाता है।

हॉब्स पर डेकार्ट का बहुत बड़ा प्रभाव पड़ा जो वैज्ञानिक पद्धति का प्रणेता माना जाता है। उसका मत था कि भौतिक विज्ञानों की भाँति सामाजिक विज्ञानों की भी एक निश्चित पद्धति होनी चाहिए। उसकी वैज्ञानिक पद्धति के आधारभूत सिद्धान्त थे—निर्णय लेने में शीघ्रता, निष्पक्षता, वस्तु को छोटे-छोटे भागों में बाँट कर व्याख्या से सम्पूर्ण हल निकालना, तथ्यों को देखते हुए आगे बढ़ना, सरलता से जटिलता की ओर बढ़ना, तथ्य एकत्रित कर फिर परीक्षण और तत्पश्चात् निष्कर्ष निकालना आदि। राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में इस पद्धति को प्रयोग में लाने के प्रभाव-स्वरूप हॉब्स के दर्शन में शुष्क बौद्धिक दृष्टिकोण का परिस्थान हुआ।

हॉब्स वस्तुतः वैज्ञानिक सिद्धान्तों के आधार पर एक सम्पूर्ण दर्शन की रचना करना चाहता था। राजनीतिक दर्शन उसके इस सम्पूर्ण चिन्तन का एक अंग-मात्र था और उसके इस सम्पूर्ण दर्शन को ही भौतिकवाद (Materialism) कहा गया है। गैलीलियो की भाँति ही हॉब्स ने पुराने विषय में से एक नए विज्ञान को जन्म दिया और यह नया विज्ञान 'गति' का था। हॉब्स ने इसी गति सम्बन्धी सिद्धान्त को अपने दर्शन का केन्द्र-बिन्दु बनाया। उसका विचार था कि मूल में प्रत्येक घटना एक गति के रूप में होती है और प्राकृतिक प्रक्रियाएँ विभिन्न सश्लेषणों के मेल से गठित होती हैं। इन सश्लेषणों के मूल में भी कुछ गतियाँ हो रही हैं। यदि हम प्राकृतिक प्रक्रियाओं को समझना चाहते हैं, तो हमें इन मूल गतियों को समझना चाहिए। प्राकृतिक व्यापार को समझने का एक और सन्तोषजनक उपाय है। प्रत्येक घटना के मूल में पिण्डों की सरननम गति रहती है। बाद में यह गति अधिकाधिक जटिल होती जाती है और प्रकृति का प्रत्येक व्यापार किसी-न किसी रूप में इसी गति का द्योतक है। हॉब्स के इन विचारों का विवेचन करते हुए सेबाइन ने लिखा है कि, "उसके दर्शन के तीन भाग माने जाते हैं—पहला भाग पिण्ड से सम्बन्ध रखता है और उसमें ज्योमिति तथा यान्त्रिकी (अथवा भौतिकी) का समावेश है, दूसरा भाग मानव-प्राणियों, शरीर-शास्त्र अथवा मनोविज्ञान से सम्बन्ध रखता है तथा तीसरा भाग सबसे कठिन है। वह समाज अथवा राज्य के नाम से प्रख्यात कृत्रिम पिण्ड से सम्बन्ध रखता है।" हॉब्स के दर्शन में सारी वस्तुओं का मूल आधार ज्योमिति और यान्त्रिकी है।¹

हॉब्स के दर्शन का उद्देश्य यह था कि मनोविज्ञान तथा राजनीति को विशुद्ध प्राकृतिक विज्ञानों के घरातल पर प्रतिष्ठित किया जाए। उसने मनोविज्ञान और राजनीति में उनी पद्धति का प्रयोग किया। 17वीं शताब्दी के सम्पूर्ण विज्ञान पर ज्योमिति का जादू छाया हुआ था। हॉब्स भी

इसका अपवाद नहीं था। उसके विचार में श्रेष्ठ पद्धति वह थी जिसमें वह अपने विद्वान को दूसरे विषयों में भी ले जा सके। ज्योमिति के क्षेत्र में यह बात विशेष रूप से सत्य थी। ज्योमिति, सर्वप्रथम सरल वस्तुओं को लेती है और जब आगे चल कर वह जटिल समस्याओं से उलझती है, तब उन्हीं चीजों का प्रयोग करती है जिन्हें वह पहले प्रमाणित कर चुकी होती है। ज्योमिति में किसी वस्तु को स्वयं-स्वीकृत नहीं माना जाता। हॉब्स ने भी अपने दर्शन-काम्यमी प्रकार निर्माण किया।

भौतिक शास्त्र के आधार पर हॉब्स ने अपने मनोविज्ञान की रचना की और मनोविज्ञान के आधार पर राजनीति शास्त्र की स्थापना की। मनुष्यवाद की मनोविज्ञान (Associationist Psychology) के एक प्रयोग के रूप में विनियम जेम्स ने हॉब्स का नामोल्लेख किया है। हॉब्स के अनुसार भय-वस्तु स्वार्थ-साधक मानव निरन्तर प्रकृति की प्रवृत्ति और प्राप्त इक्ति, की वृद्धि में लगा रहता है। जगत में निरन्तर गति-प्रवाह है और माइव कहीं भी स्थिरता तथा शान्ति का अनुभव नहीं करता। प्रकृति में सर्वत्र ही गति व्याप्त है और मानवीय व्यवहार गति के ही प्रकार है। शासन-कला मानव के सामाजिक व्यवहार पर निर्भर है और सामाजिक व्यवहार में मानव एक-दूसरे से व्यवहार करते हैं अतः राजनीति-विज्ञान मनोविज्ञान पर आधारित है। "हॉब्स का लक्ष्य यह प्रकट करना नहीं था कि शासन वास्तव में क्या होगा? उसका लक्ष्य तो यह था कि शासन को क्या होना चाहिए ताकि वह प्रणालियों पर अक्षरवाचक नियन्त्रण कर सके जिसकी अभिप्रेरणा मानव-भाव की भांति ही होती है।"

"मनोविज्ञान भी भौतिक शास्त्र के प्रसृत पर प्रतिष्ठित किया जा सकता है या नहीं, यह एक भिन्न प्रश्न है? लेकिन हॉब्स ने गति के नियमों ने संवेदन भावनाओं और मानवीय आचरणों को पहचानने की कोशिश अवश्य की। उसने सामान्य रूप से मानवीय व्यवहार के लिए एक सिद्धान्त निकाला और यह बतलाने का प्रयास किया कि विभिन्न परिस्थितियों में यह सिद्धान्त किस प्रकार क्रियाशील होता है? इस पद्धति द्वारा ही वह मनोविज्ञान से राजनीति पर पहुँचा। हॉब्स ने बतलाया कि मानव-प्रकृति एक नून नियम से शासित होती है। उसने यह प्रदर्शित किया कि राजनीति में यह नियम किस भाँति कार्य करता है।"

वैज्ञानिक भौतिकवाद का-ज्ञातिष्ठक दो पद्धतियों का सम्मिश्रण है। वैज्ञानिक इन्द्र का अर्थ है व्याख्या, कार्य-कारण सम्बन्ध (Cause and effect relationship)। व्यवस्था और निरूपण निकालने की प्रवृत्ति—हॉब्स में हम ये सब पाते हैं। वह इन्हीं आधारों पर अपने राजदर्शन का निर्माण करता है। उदाहरणार्थ वह सर्वप्रथम मानव-स्वभाव और उसके चरित्र का अध्ययन करता है, उसकी भावना, इच्छा एवं विचारों का विश्लेषण करता है और तब इस परिणाम पर आता है कि ऐसे प्राणी के साथ व्यवहार करने और उनके कार्यों को नियन्त्रित करने के लिए राज्य को कैसा होना चाहिए? वह समझती है कि राज्य की उत्पत्ति बतलाता है पर इसके पूर्व एक प्राकृतिक अवस्था का चित्रण भी करता है जिसके बाद नागरिक समाज का निर्माण आवश्यक हुआ था। इस प्रकार हॉब्स, व्यवस्थित और क्रमपट आधार पर सर्वप्रथम मानव-स्वभाव का विश्लेषण, फिर प्राकृतिक कानून, तत्पश्चात् प्राकृतिक अवस्था और अन्त में समझती है कि राज्य का निर्माण करना है। अन्त में प्रभाव उसके सम्पूर्ण दर्शन में देखे जा सकते हैं। वह राज्य में आरम्भ करने नियामक नस्ल की पुष्टि कर उसके स्वरूप की व्याख्या कर सक्ता था। लेकिन ऐसी न करके वह राज्य के नियामक अंगों अर्थात् व्यक्तिगत मानव-अणुओं से अपना दर्शन आरम्भ करके बतलाता है कि किस प्रकार मानव-स्वभाव नुसल के लिए राज्य की सृष्टि आवश्यक असा देता है और उसका स्वरूप भी क्या होना चाहिए? वह व्यक्ति को महत्त्व देता है। उसके मनोविज्ञान के कारण ही समझती और अन्तिमोन्ती राजतन्त्र की स्थापना होती है। हॉब्स के अनुसार, "संसार में पदार्थ के अतिरिक्त कुछ भी सत्य नहीं है। उसके लिए आध्यात्मिक

नस्ता एक नात्पनिक वस्तुमय है। यह यह नहीं कहना कि अनुभूति नहीं होती या आध्यात्मिक सत्य नहीं होते। सेनन उमका गण्ट मत है कि उनके बारे में कुछ नहीं कहा जा सकता।"

घन हॉव्स की मनुष्य प्रणाली नस्तार के तीनों भाग—प्राकृति, पदार्थ और मनुष्य तथा राज्य की व्याख्या भौतिक सिद्धान्त के आधार पर हुई है। वह भौतिक वातावरण को बहुत महत्व देता है। इसकी अनुसार यही मानव मनोविज्ञान का आधार और आरम्भ बिन्दु है। वैज्ञानिक भौतिकवाद से वह निम्न करता है कि वातावरण मानव-मनोवृत्तियों को निर्धारित करने में महत्वपूर्ण है। यहाँ वह मॉन्टेस्कु का पद-प्रदर्शक है। वास्तु वातावरण के प्रभाव में ही मानव की आन्तरिक गौरीरिक व्यवस्था प्रभावित होती है और फिर उनमें भावना, इच्छा, प्रेम, घृणा आदि का जन्म होता है।

भौतिकवाद हॉव्स द्वारा दिए गए प्राकृतिक कानून के सिद्धान्त का मूल्य है। यह प्राकृतिक कानून का यन्त्रवादी दृष्टिकोण प्रस्तुत करता है जो प्राकृतिक कानून के दैहिक या अति भौतिक रूप से पूरक है और मनुष्य की व्याख्या और समझ में परे की वस्तु नहीं है। प्राकृतिक कानून त्रिवि और पणिनाम की संगठित व्यवस्था का ही दूसरा नाम है। इस समझ की गति की प्रक्रिया निम्न कार्यों और परिणामों में मिलकर बनी है, यही प्राकृतिक कानून है।

मानव स्वभाव का विश्लेषण भी हॉव्स वैज्ञानिक भौतिकवाद के आधार पर ही करता है। मनुष्य तत्त्वं शरीर है, एक ऐसा यन्त्र है जो पोषों और पशुओं के समान गतिमान अणुओं का मम्मिश्रण है जिसे मृत्यु-पर्यन्त क्रियाशील रहना है। मनुष्य जिस वस्तु की इच्छा करता है उसे इच्छा और नापसन्द करना है उसे बुरा कहता है। हॉव्स मानव-भावनाओं का विवेचन करते हुए अन्त में उन्हें दो भौतिक नया प्रारम्भिक भावनाओं-इच्छा एवं अनिच्छा तक सीमित कर देता है। इच्छा वह भावना है जो किसी बाह्य वस्तु द्वारा चरित-गति शरीर में चल रही प्राण प्रक्रियाओं को तीव्र करती है। अनिच्छा वह भावना है जो उन प्रक्रियाओं को अवरोध करती है। इच्छा ऐसी वस्तु को प्राप्त करने का प्रयास है जबकि अनिच्छा उसमें छुटकारा पाने का प्रयत्न। प्रिय वस्तु को पाने में हर्ष होता है और उसके छो जाने पर दुःख होता है। हॉव्स वैभव, ईर्ष्या, दया, नम्रता आदि भावनाओं का आधार भी उन्हीं दो मूल-प्रवृत्तियों—इच्छा और अनिच्छा को मानता है। वह समस्त भावनाओं का केन्द्र मनुष्य का निजत्व बतलाता है। ये मनुष्य के अहंकार और स्वार्थपरता के विभिन्न रूप हैं। हॉव्स की धारणा थी कि मनुष्य पूर्ण रूप से स्वार्थी हैं। ममेन्त मानव व्यवहार के अहं पर आधारित करने के प्रयास ने ही हॉव्स को प्रणाली को एक निश्चित वैज्ञानिक रूप दिया है जो उन्हें मैकियावेली से श्रेष्ठतर बनाता है।

वैज्ञानिक भौतिकवाद की दृष्टि में हॉव्स का राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में स्थान विवादास्पद है। लेवियाथान (Leviathan) के प्रकाशित होने पर हेनरी मोर तथा कडवर्थ जैसे दार्शनिकों, कैररलैण्ड जैसे धर्मशास्त्रियों तथा फिलमर जैसे राजनीतिक दार्शनिकों ने उसके नास्तिकवाद तथा भौतिकवाद के सिद्धान्तों की तीव्र आलोचना की थी।

यद्यपि हॉव्स ने अपने दर्शन के लिए वैज्ञानिक पद्धति को अपनाया परन्तु इस दृष्टि से उसका लेवियाथान एक प्रभावहीन ग्रन्थ रहा। मध्यवीं शताब्दी में वैज्ञानिक पद्धति की ज्योमिति की पद्धति या निगमन पद्धति (Deductive Method) के अनुरूप समझा जाता था। हॉव्स के बाद यह सिद्ध हो गया कि ज्योमिति के सूत्रों पर राजनीतिक विज्ञान या मानव-विज्ञान के निर्माण का प्रयास भ्रम है। राजनितिक कल्प-विकल्प के क्षेत्र में इस पद्धति का अनुकरण स्पिनोजा के अतिरिक्त और किसी विचारक ने नहीं किया था। परन्तु हॉव्स की पद्धति को हमें इस कमीटी पर नहीं कसना चाहिए कि उसके परिणाम कहीं तक सही अथवा गलत निकले या वह मानव तथा राजनीति विज्ञान के बीच सम्पर्क स्थापन में सफल रहा अथवा विफल? उसकी विशेषता तो इस बात में है कि उसका चिन्तन क्रमवद्ध तथा समन्वित है, उसने संगतिवद्ध युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं और अपने निष्कर्ष पर वह दृढ़ता से

कायम है। यदि हम उसके प्रारम्भ बिन्दु को स्वीकार कर लें तो उसके अन्तिम परिणाम को ठुकराना असम्भव होगा।

सेबाइन का कहना है कि "यह पद्धति मूलतः निगमनात्मक (Deductive) थी। उसमें अनुभव-प्रधानता का अभाव है और वास्तविकता का पुट नहीं आ पाया है।" "हॉब्स का राजनीतिक दर्शन यथार्थपरक निरीक्षण पर आधारित नहीं है। मनुष्य के नागरिक-जीवन में प्रेरक तत्त्व कौन-कौन से रहते हैं? इससे हॉब्स पूरी तरह परिचित नहीं था। उसका मनोविज्ञान भी निरीक्षण पर आधारित नहीं है। वह इस बात का विवरण नहीं कहा जा सकता कि वास्तव में क्या है, प्रत्युत वह इस बात का विवरण या कि सामान्य सिद्धान्तों को ध्यान में रखते हुए मनुष्य को कैसा होना चाहिए।" आज अनुभववाद (Pragmatism) वैज्ञानिक पद्धति का महत्त्वपूर्ण तत्त्व है जिसका तात्पर्य है—जीवन के निरीक्षण एवं अनुभव के आधार पर विश्लेषणात्मक ढंग से निष्कर्ष निकालना। परन्तु हॉब्स अपने मस्तिष्क द्वारा पूर्व-निर्धारित उपकल्पनाओं (Hypothesis) से आरम्भ कर निष्कर्ष निकालता है, जीवन की व्यावहारिकताओं से नहीं। वे स्वयं-एक-सिद्ध सत्य से आरम्भ होती हैं और उनसे परिणाम निकाले जाते हैं। परन्तु इस आलोचना के बावजूद भी यह स्मरणीय है कि सत्रहवीं शताब्दी की वैज्ञानिक पद्धति में, जो उस समय विकसित हो रही थी, अनुभववाद पर उतना बल नहीं दिया जाता था जितना आज दिया जाता है। इसके विपरीत वैज्ञानिक पद्धति गणितीय और भौतिक विज्ञानों की भाँति अधिक थी। अतः यहाँ हॉब्स की यह युक्ति ठीक होगी कि वह वैज्ञानिक पद्धति की खोज में अपने समय की सीमाओं से आगे नहीं बढ़ सका। इस सम्बन्ध में वह सत्रहवीं शताब्दी का शिशु था।

सेबाइन ने एक अन्य आलोचना करते हुए लिखा है कि "हॉब्स स्वयं अपनी पद्धति को व्यवहार में लाने में असफल रहा है। उसने अपनी पद्धति कुछ ऐसी मान्यताओं से आरम्भ की जो तर्क की दृष्टि से तो सही थी, किन्तु व्यावहारिकता की कसौटी पर खरी नहीं उतरती थी। वह गणितीय पद्धति में इतना अधिक विश्वास करता है कि गणितीय ज्ञान और ज्योमिति पद्धति तथा अनुभव और व्यावहारिक ज्ञान के सम्बन्ध में भ्रम में पड़ जाता है तथा मान बैठता है कि जिन निष्कर्षों पर वह अपने गणितीय ज्ञान और ज्योमिति पद्धति से पहुँचा है वे व्यावहारिक जीवन में भी सही होंगे। दूसरे, हॉब्स मानव जगत और भौतिक जगत के अन्तर को भी भुला बैठता है और दोनों में अपनी एक ही पद्धति से व्यवहार करने का असफल प्रयास करता है। उसकी धारणा है कि जिस प्रकार ज्योमिति की सहायता से हम जटिल वस्तु का अध्ययन कर सकते हैं, वैसे मानव के जटिल व्यवहार के सम्बन्ध में किया जा सकता है। हॉब्स ज्योमिति की सहायता से केवल मानव-मनोविज्ञान का अध्ययन ही नहीं करता बल्कि उसका विचार है कि भौतिक विज्ञानों के नियम (Law of Physics) की भाँति मानवीय व्यवहार के निगम (Law of Human Behaviour) भी बनाए जा सकते हैं जबकि वस्तुतः मानव-व्यवहार के बारे में ऐसा करना निश्चय ही कठिन है।"

सेबाइन ने हॉब्स के दर्शन पर केवल उपयोगितावादी होने का आरोप लगाया है। हॉब्स के लिए विज्ञान का यही अभिप्राय है कि सरल वस्तुओं के आधार पर जटिल वस्तुओं का निर्माण किया जाए। इसका सर्वश्रेष्ठ उदाहरण ज्योमिति है। परिणामतः हॉब्स ने शासन को पूरी तरह से लौकिक और उपयोगितावादी माना है। शासन का महत्त्व इस बात पर निर्भर है कि वह क्या कार्य करता है? शासन का विकल्प अराजकता है, अतः उपयोगितावादी चुनाव में भावना का कोई स्थान नहीं है। शासन के लाभ ठोस हैं जो व्यक्तियों को ठोस तरीके से ही प्राप्त होने चाहिए—शान्ति, सुविधा, सुरक्षा और सम्पत्ति के रूप में। यही एकमात्र आधार है जिस पर शासन का औचित्य निर्भर है। सांवेनिक इच्छा की भाँति ही सामान्यहित कल्पना मात्र है। केवल व्यक्ति ही अपने जीवन-साधनों के लिए रहता और संरक्षण का उपयोग करना चाहता है। राज्य का अस्तित्व मनुष्य की आवश्यकताओं की पूर्ति, उसकी सुरक्षा की कल्पना के लिए है। उसका एकमात्र औचित्य उसकी उपयोगिता है। उसके भौतिक

अधिकारों का स्रोत शासित जनता की अनुमति है। जनता की सामान्य इच्छा (General Will) जैसी किसी चीज का अस्तित्व नहीं है। अस्तित्व केवल व्यक्तियों का है। उनकी रक्षा करना उनका अपना कर्त्तव्य है। उनके निजी हितों का योग ही सामाजिक हित है। हॉब्स के सिद्धान्त के इसी पहलू को बन्धन तथा उसके अनुयायियों ने विकसित किया। राज्य की व्यक्तियों के परस्पर विरोधी हितों का मध्यस्थ बनाकर वह उपयोगितावादियों का पूर्व-सूचक बन गया।

उपयुक्त आलोचनाओं के बावजूद भी यह स्वीकार करना होगा कि हॉब्स ने सामाजिक विज्ञानों में वैज्ञानिक पद्धति के विकास में महान् योग दिया है। इस दिशा में निर्देशन देने वाला वह सर्वप्रथम विचारक था। उसकी मान्यता थी कि राजनीतिक पद्धति में भौतिक विज्ञानों की पद्धतियों से बहुत कुछ लिया जा सकता है। उसने राजनीति के लिए मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण प्रारम्भ किया। दूसरे शब्दों में उसने अपने राजनीतिक परिणामों का आधार उस पद्धति पर रखा जिसे उस युग में पूर्ण वैज्ञानिक समझा जाने लगा था। इस पद्धति का सार यह है कि समस्त दार्शनिक खोज ज्योमिति की पद्धति पर होनी चाहिए और भौतिक जगत को एक विशुद्ध यान्त्रिक प्रणाली के समान समझना चाहिए, जिसे प्रत्येक घटना की व्याख्या उसकी पूर्ववर्ती घटना अथवा घटनाओं के प्रकाश में की जा सके। वह राजनीति विज्ञान का मनन मनोविज्ञान की भित्ति पर करना चाहता है। उसकी पद्धति में अधिकारपूर्ण व्यक्तियों के उद्धार देने के लिए या इतिहास की शिक्षाओं के लिए या धर्म-ग्रन्थों के लिए कोई स्थान नहीं है। यही कारण है कि हॉब्स आधुनिक माना जाता है। उसने भूत से अपना पूर्ण सम्बन्ध-विच्छेद कर लिया है।

आज 20वीं शताब्दी में हॉब्स की पद्धति में आसानी से दोष निकालते हुए कह सकते हैं कि गत सौ वर्षों के सामाजिक विज्ञानों के विकास ने यह सिद्ध कर दिया है कि सामाजिक घटनाओं के अध्ययन में भौतिक विज्ञानों की पद्धति का प्रयोग एक समन्वय-विज्ञान की रचना करने का प्रयास हॉब्स का एक कोरा भ्रम था। पर यदि हॉब्स के प्रति हम त्याग से काम लें तो हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि 17वीं शताब्दी में समस्त विज्ञान पर ज्योमिति का जादू छाया हुआ था। इस पद्धति को अपनाकर ही ज्योमिति सरल हुई थी और उसे सामाजिक अध्ययन के क्षेत्र में अपना लेना उस समय के डेमार्टे, स्पिनोजा आदि महान् विचारकों की आकांक्षा थी। यहाँ तक कि लॉक भी, जिसे सामान्यतः अनुभव प्रधान प्रणाली का जनक माना जाता है, राजनीति को ज्योमिति की भाँति एक प्रदर्शनात्मक विज्ञान बनाना चाहता था। फिर हॉब्स ने यदि ऐसा किया तो हमें आश्चर्य नहीं करना चाहिए।

हॉब्स ने अपने परवर्ती अनेक राजनीतिक चिन्तकों और राजनीतिक विचारधारार्यों को प्रभावित किया। उसके भौतिकवाद की छाप मॉन्टेस्क्यू और कान्ट माइनों पर देखी जा सकती है। इसमें उपयोगितावाद का भी प्रारम्भ मिलता है और बावजूद इस सत्य के कि समझौता नागरिक का स्वतन्त्रता-पत्र न होकर दासता का बन्धन है। हॉब्स को उद्धारवाद का दार्शनिक और बन्धन तथा मित का पूर्वज समझा जाता है। वह एक ऐसी राजनीति तथा आचार-शास्त्र का प्रतिपादन करता है जिसका आधार मनुष्य है और जहाँ से व्यक्तिवादी विचार-पद्धति प्रजाजनों को अपने 'शासकों' को तोलने के लिए आधार प्रस्तुत करती है। हॉब्स के दर्शन को उसके युग का सबसे अधिकारी सिद्धान्त बनाने वाला तन्त्र उसका व्यक्तिवाद है। उसने 'लैसैज फेयर' (Laissez faire) की उस भावना को पकड़ लिया था जिसने सामाजिक चिन्तन को दो शताब्दियों तक अनुप्राणित रखा।

हॉब्स के मानव-स्वभाव सम्बन्धी विचार (Hobbes' Conception of Human Nature)

हॉब्स राज्य का अध्ययन मानव स्वभाव के विज्ञापण ने करता है। उसने मानव-स्वभाव की व्याख्या की है और अपने सभी सिद्धान्त उस पर आधारित किए हैं। बरूक के विरुद्ध वह मानता है कि "मनुष्य असामाजिक प्राणी है। मानव को दन्तुएँ या तो धाँपित करनी हैं या विकल्पित।

आकर्षण को इच्छा (Appetite of Desire) कहा जाता है, विकर्षण को घृणा (Aversion)।¹ मनुष्य की प्रत्येक इच्छा में उसका स्वार्थ निहित है।² जिन वस्तुओं से वह आकर्षित होता है, उन्हें अच्छी कहता है, जिन्हे वह नापसन्द करता है, उन्हें बुरी कहता है। अच्छाई या बुराई वस्तुओं में नहीं बल्कि मानव-भावना में है।³ मनुष्य के समस्त क्रिया-कलाप स्वार्थ-भावना से प्रेरित तथा संचालित हैं। सामान्यतः सामाजिक तथा लौकिक व्यवहार में मनुष्य सदैव यह प्रयत्न करता है कि उसकी सम्पत्ति आदि सुरक्षित रहे, उसका जीवन निर्वन्ध तथा निरन्ध्र रहे और उसकी एषणाएँ वासनाएँ एवं क्षुधा पूरी होती रहे। युगों से भूला और अतृप्त मानव अपनी अभिलाषाओं, कीर्ति तुष्टि में ही सतत सलग्न रहता है। अक्सर पाते ही सर्वग्राही पिशाच की तरह दूट पड़ता है और स्वयं को जौवित रखने तथा स्वयं की इच्छा-पूर्ति के लिए दूसरे को ध्वस्त करने से नहीं हिचकता।⁴ हॉब्स के ही शब्दों में "प्रकृति ने सभी मनुष्यों को शारीरिक-शक्तियों, मानसिक बुद्धि आदि में समान बनाया है अतः जिस लाभ-विशेष की माँग एक व्यक्ति करता है, उसकी माँग दूसरा भी करता है। शारीरिक शक्ति में एक मनुष्य दूसरे से शक्तिशाली हो सकता है, परन्तु दूसरे लोग गुप्त छल से या गुटबन्दी करके उसे मार सकते हैं।"⁵ एक ही वस्तु को प्राप्त करने के दो अभिलाषी व्यक्ति परस्पर झगड़ बन कर एक-दूसरे पर विश्वास नहीं करते। हॉब्स का कहना है कि लक्ष्य को प्राप्त करने की योग्यता सभी में लगभग बराबर होती है। शारीरिक बल की कमी की पूर्ति बौद्धिक-योग्यता और बौद्धिक योग्यता की कमी की पूर्ति शारीरिक बल द्वारा हो जाती है। सामर्थ्य की कमी की इसी समता के कारण लक्ष्य-प्राप्ति की आशा की समता का उदय होता है और बराबरी में मनुष्यों में जब प्रतिद्वन्द्विता होती है तो एक-दूसरे को विनष्ट किए बिना ही वे अपनी कीर्ति की स्वीकृति करा देना चाहते हैं। फलतः निरन्तर संघर्ष चलता है। दोनों प्रतिद्वन्द्वी आहत होकर मौत के भयानक साये में छड़पड़ते हैं। इस निरन्तर संघर्ष के तीन प्रमुख कारण हैं। हॉब्स के ही शब्दों में—“हम मानव-स्वभाव में झगड़े के तीन प्रमुख कारण देखते हैं। पहला, प्रतिस्पर्धा, दूसरा पारस्परिक अविश्वास और तीसरा वैभव। प्रतिस्पर्धा के कारण वे लाभ के लिए विश्वास के अभाव के कारण रक्षा के लिए तथा वैभव-प्राप्ति के कारण प्रसिद्धि के लिए परस्पर-संघर्ष करते हैं। उनको वशवर्ती बनाए रखने वाली किसी शक्ति के अभाव में मनुष्य स्वभावतः निरन्तर संघर्ष में उलझे रहते हैं। मनुष्य पूर्णतया अहं-केन्द्रित है और जीवन की यह यथार्थ वास्तविकता (Objective actuality) सभी सवेगों-आवेगों को जन्म देती है।”

हॉब्स मनुष्य की विविध भावनाओं की विवेचना करता हुआ अन्त में उन्हें दो भौतिक एवं प्रारम्भिक भावनाओं—इच्छा तथा अनिच्छा तक सीमित कर देता है। वह वैभव, ईर्ष्या, द्वेष, नफरत, नम्रता आदि सभी भावनाओं का आधार इन्हीं दो मूल प्रवृत्तियों को मानता है। “इस निश्चय (Derivation) की आधारभूत विशेषता यह है कि इसमें समस्त भावनाओं का केन्द्र स्वयं मनुष्य के अहंकार और स्वार्थपरता के ही विभिन्न रूप हैं।” हॉब्स की धारणा का मनुष्य पूर्णतः स्वार्थी है। समस्त मानव-व्यवहार को अहंभाव पर आधारित करने के प्रयास ने ही हॉब्स की प्रणाली को एक निश्चित वैज्ञानिक रूप दिया है। हॉब्स का इस निश्चय पद्धति (Derivation method) की दो मुख्य विशेषताएँ हैं—प्रथम तो यह है कि निश्चय पद्धति निगमनात्मक (Deductive) है और द्वितीय यह है कि हॉब्स की सिद्धान्त सुखवाद (Hedonism) से एकदम भिन्न है। वह सुख देने वाली वस्तु या बात को शुभ और पीडादायक वस्तु या बात को अशुभ नहीं बतलाता और न ही यह कहता है कि हम केवल सुख की कामना करते हैं और दुःख से बचाव चाहते हैं। उसकी दृष्टि में आधारभूत बात तो यह है कि मनुष्य सुखान्वेषी न होकर अपनी आवश्यकताओं की सन्तुष्टि करने वाली वस्तुओं की इच्छा

कन्ते है। इस तरह हॉब्स "मनुष्य की परिभाषा में न पड़कर उत्प्रेरणा महोद्गार (Stimulus-response) की परिभाषा में विचार करता है। प्रत्येक विस्फुरण जीव (Organism) पर अनुकूल प्रभाव डालता है। यदि विस्फुरण अनुकूल है तो जीव की उच्छा होती है कि वह जारी रहे, यदि विस्फुरण प्रतिकूल है तो वह उसमें मुक्ति चाहता है।" मेवाउन के शब्दों में—"समस्त व्यवहार के पीछे एक नियम है और वह यह कि जीवित शरीर स्वभावतः ही अपनी प्राण-शक्ति को बनाए रखना प्रयत्न उसे सम्बन्ध पहचाना करता है।" मार्राइन यह है कि मनुष्य व्यवहार के पीछे शरीर शास्त्र को एक मिश्रित रहता है और वह है आत्म-संरक्षण, जिसका अर्थ है कि व्यक्तिगत जैविक अस्तित्व का बना रहना। गुप्त वह है जो इस उद्देश्य को पूरित करे और प्रयत्न वह है जो उसके विपरीत हो प्रयत्न जिसका प्रभाव उसके विरुद्ध हो।" इस आत्म-संरक्षण के लिए ही व्यक्ति सामान्य मर्यादों में व्यक्त रहता है और उसका जीवन "अधिकारित शक्ति प्राप्त करने की एक निरन्तर और निर्विधाम उच्छा बन जाता है। अतः स्पष्ट है कि मानव-स्वभाव की मुख्य विशेषता जीवन की प्राप्ति और प्राप्त शक्ति का निरन्तर संवर्धन है।

हॉब्स के विचारों में हमारे समस्त मानव-स्वभाव के आन्तरी लक्षणों का पहलू स्पष्ट हो जाता है लेकिन हॉब्स ने मानव-स्वभाव के देवी लक्षणों वाले दूसरे पहलू की कल्पना भी की है। उसने कहा है—"मनुष्य में कुछ ऐसी उच्छा भी होती है जो उसे युद्ध के लिए नहीं अथवा शान्ति एवं मैत्री के लिए प्रेरित करती है। आराम की उच्छा, ऐन्द्रिक सुख की कामना, मनुष्य का भय, परिश्रम में अर्जित वस्तुओं के भोग की लाभ-मनुष्य को एक शक्ति की प्राप्ति मानने के लिए बाध्य कर देती है।" इसका कारण यही है कि उसी (सामान्य शक्ति) के नियन्त्रण में रह कर ही मनुष्य की स्वायत्तपूर्ण उच्छाओं की पूर्ति हो सकती है।

यद्यपि हॉब्स ने मानव-स्वभाव के देवी लक्षणों का आधान दिया है किन्तु प्रधानता उसने पूर्णतः आन्तरी लक्षणों को ही प्रदान की है। मनुष्य सामान्यत आन्तरी लक्षणों के प्रभाव में ही रहता है। यदि उसमें देवी लक्षणों का अंश है तो वह भी केवल इसीलिए कि उनसे उनकी स्वायत्त-मिष्टि में सहायता मिलती है। अतः मनुष्य में आधारभूत मूल प्रवृत्ति स्वायत्त की ही है और स्वायत्त-पूर्ति के लिए ही चोटिक, मानसिक एवं शारीरिक सभी व्यापार केंद्रित है। सहयोग का कोई स्थान जीवन में नहीं है, यदि है तो वह स्वायत्त-मिष्टि के लिए है। स्वायत्त की पूर्ति के लिए ही मनुष्य में अचित्त-सचय की ऐसी प्रवृत्ति उच्छा वतमान रहा है जो उसकी शान्तिप्रियता को कल मीदती रहती है और जिसका अवमान उसकी (मनुष्य की) मृत्यु के साथ ही होता है। मरण प्राविश्य-व्यपत्ता की चेष्टा, भोग-लाभ, धन, ज्ञान, यश कामना, आपेक्षिक जीव्य आदि सभी इस मूल प्रवृत्ति के परिणाम हैं। मानव-स्वभाव में यदि सदगुणों का कभी उदय होता भी है तो वह किसी स्वायत्त की पूर्ति की लालसा में ही होता है, अन्यथा नहीं। मुख्यतः मनुष्य स्वायत्त है और उसकी समस्त भावनाओं का केन्द्र उसका अहम् है। हॉब्स के मानव-स्वभाव सम्बन्धी विचारों पर टिप्पणी करने हुए जोन्स ने लिखा है कि "हॉब्स जो बातें कहता है उनमें नहीं पर जो ज्ञान यथोचित करता है उनमें गलत है। मानव-दोषों की प्रतिरक्षा करने और उन पर अतिशय बल देकर उसने मानव-स्वभाव का मानव-दोषी चित्र अंकित किया है।"²

प्रकृतिक अवस्था के विषय में हॉब्स के विचार

(Hobbes on the State of Nature)

राज्य-मस्या के अस्तित्व में हॉब्स ने एक अराजकता अथवा प्राकृतिक अवस्था (State of Nature) की कल्पना भी की है। उसने मानव प्रकृति को पूर्व सामाजिक दशा कहा है जिसमें मानव-जीवन नारकीय, असह्य तथा दुर्वह भार-स्वरूप था। प्राकृतिक दशा का जीवन 'हिंसा प्रधान था।

1 Hobbes Leviathan, Part I, Chapter II (867-87)

2 Jones W. T. : Masters of Political Thought, Vol II p 147.

और प्राकृतिक नियम का अन्तर स्पष्ट किया है। प्राकृतिक अधिकार प्राकृतिक अवस्था को निरन्तर सर्वश्रेष्ठ की स्थिति बना देते हैं जबकि प्राकृतिक नियमों पर आचरण करके मनुष्य प्राकृतिक अवस्था की अराजकता से बच सकते हैं और अन्तः-परीक्षण के उद्देश्य को सुगमता से प्राप्त कर सकते हैं। हॉब्स ने इस प्रकार के 19 प्राकृतिक नियम गिनाए हैं जिनमें से कुछ ये हैं—

1 "प्रत्येक मनुष्य को शान्ति के लिए वहाँ तक प्रयत्न करना चाहिए जहाँ तक सफलता की आशा हो, और यदि वह उसे प्राप्त नहीं कर सकता हो तो उसे अधिकार है कि वह सभी उपयोगों यहाँ तक कि युद्ध का भी प्रयोग करे।"

2 "मनुष्य को शान्ति तथा आत्मरक्षा के लिए अपने प्राकृतिक अधिकारों को उस सीमा तक त्यागने के लिए प्रेरित रहना चाहिए जहाँ तक दूसरे लोग भी इसके लिए प्रेरित हैं, और दूसरों के विरुद्ध उसे ही स्वतन्त्रता से सन्तुष्ट रहना चाहिए, जितनी वह दूसरों की अपने विरुद्ध देने के लिए तैयार हो।"

3 "व्यक्तियों को अपने समझौतों का पालन करना चाहिए।"

उपरोक्त तीनों नियमों का सार हॉब्स के ही शब्दों में यह है कि "दूसरों के साथ तुम वैसा ही करो जैसा अपने लिए उन्से चाहते हो।"

4 "जिस मनुष्य को दूसरे की कृपा से कोई लाभ प्राप्त होता है, उसे चाहिए कि वह उस मनुष्य को, जिससे लाभ हुआ है, ऐसा न्यायोचित अवसर न दे कि उसे अपनी सद्भावना के लिए पछताना पड़े।" इसका अर्थ यह हुआ कि मनुष्य को कृतघ्न नहीं होना चाहिए।

5 "प्रत्येक व्यक्ति को अन्य लोगों के साथ निभा कर चलना चाहिए।"

6 "भविष्य का ध्यान रखते हुए प्रत्येक को उन दूसरे मनुष्यों की पिछली वृत्तियों को क्षमा कर देना चाहिए जो पृथक्ताप करके क्षमा चाहते हैं।"

7 "प्रतिशोध लेने में मनुष्य को विगत बुराई की महत्ता को नहीं बरत् भविष्य में उसे होने वाली अच्छाई की महत्ता देखनी चाहिए।"

8 "किसी व्यक्ति को कर्म, शब्द, मुद्रा या सकेत द्वारा दूसरे के प्रति घृणा प्रकट नहीं करनी चाहिए।"

9 "प्राकृतिक रूप से प्रत्येक व्यक्ति को दूसरे को अपने समान समझना चाहिए।"

10 "किसी भी व्यक्ति को शान्ति की शर्तों को मानते समय स्वयं के लिए ऐसे अधिकार सुरक्षित नहीं रखने चाहिए जिन्हें वह दूसरे के लिए सुरक्षित नहीं रहने देना चाहता।"

हॉब्स द्वारा गिनाए गए उपर्युक्त प्राकृतिक नियमों में से प्रथम तीन ही अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। प्रथम नियम मनुष्य को प्राकृतिक अवस्था की विपत्तियों से बच निकलने को प्रेरित करता है। शान्ति की प्राप्ति पर उसकी रक्षा के लिए युद्ध इस नियम का सार है। द्वितीय नियम के अनुसार यदि कोई व्यक्ति चाहता है कि दूसरे व्यक्ति उसकी शान्ति और सुरक्षा की इच्छा का आदर करें तो उसका कर्तव्य है कि वह दूसरों की भी इस प्रकार की इच्छा का आदर करे। इससे यह स्पष्ट है कि सभी को शक्ति-प्रयोग के अपने प्राकृतिक अधिकार पर समान सीमाएँ लगाने को तैयार रहना चाहिए अथवा प्राकृतिक अधिकार का परित्याग सामान्य एवं सबकी ओर से होना चाहिए। तृतीय नियम सामाजिक जीवन की सर्वाधिक महत्वपूर्ण शर्त 'विश्वास' का प्रतिपादन करता है। परस्पर की गई सविदाओं का पालन करने से ही विश्वास की भावना पनप सकती है। इसके अभाव में समाज टिक नहीं सकता लेकिन यह तभी संभव है जब अन्य व्यक्ति भी आपके साथ समानता का व्यवहार करने के लिए तैयार हो।

प्राकृतिक नियम ही वे सिद्धान्त हैं जिनके आधार पर हॉब्स अपने समाज का निर्माण करता है। सेवाधन के अनुसार, 'वे एक साथ ही पूर्ण दूरदर्शिता के सिद्धान्त भी हैं और सामाजिक नैतिकता

के मित्रता भी एवं इसलिए वे स्वमित्रता के मनोवैज्ञानिक उद्देश्यों में एक कदम आगे बढ़कर सम्प्रदाय की विधि तथा नीतिकला के मूल्यों तक जाना सम्भव बनाते हैं।¹¹ गुणस्वतः, हॉब्स के विचार से प्राकृतिक विधि का अभिप्राय वे निम्न है जिनसे अनुसार कोई भी बुद्धिमान प्राणी यदि उसे अपने सामर्थ्य की परिमितियों का पूर्ण ज्ञान हो उस पर अधिक आश्रय प्राप्त या उद्धरण से प्रभावित न हो, तो कार्य करेगा। हॉब्स का विचार है कि औपचारिक मनुष्य इस तरह के काम नहीं करते। फलतः प्राकृतिक विधि कुछ ऐसी रक्षणविवेक परिस्थितियों का निष्पन्न कर देती है जिनके आधार पर मनुष्य स्वार्थी मानव के निर्माण का प्रमाण करते हैं। वे परिस्थितियों किसी मूल्यों का निरूपण नहीं करती बल्कि इन बातों की निमित्त बनती हैं कि कानूनी तथा नीतिक व्यवस्था के संगठन किन-किन चीजों को मूल्य का रूप दिया जा सकता है ?

हॉब्स ने प्राकृतिक नियमों के रूप में 'शांति की ऐसी पाँचों' (Articles of Peace) सूत्रित की हैं जिनका अनुसरण एक प्राकृतिक कानून में भी मनुष्य मृगी और मानव जीवन व्यतीत कर सकते हैं, पर इन नियमों का स्थापना जो कदम स्वार्थी है। फिर यह भी ध्यान देने योग्य बात है कि प्राकृतिक नियमों को 'कानून' (Laws) के रूप में वैधानिक आधार में भी रखा जा सकता है। 'जुम्हून्-मे-मर्देव' नियमकारी शक्ति होती है, यह सम्प्रदाय का आदेश होता है। उनके विपरीत प्राकृतिक नियम केवल विवेकपूर्ण मनमर्मानुसार ही हो सकते हैं। सारांश में, हॉब्स को 'प्राकृतिक कानून' मानना या न मानना, व्यक्ति की स्वतंत्रता पर निर्भर है। हॉब्स ने इन नियमों के लिए 'कानून' (Laws) शब्द का प्रयोग निश्चय ही 'कानून' के वर्तमान अर्थ में नहीं दिया है। उनके लिए 'प्राकृतिक कानून' शब्द 'मनु-साधन-हे जिनमें मानव-बुद्धि आत्म-परीक्षण तथा मनुष्य के जीवन की प्राप्ति करने के लिए उपयोगी समझती हो'। हॉब्स के अनुसार प्राकृतिक नियम प्राकृतिक धर्मशास्त्र में धीरे-धीरे व्यवस्थानांतर दशा में, अन्तरात्मा की दृष्टि में अत्यन्त आवश्यक हैं। फिर उनका वाचन करने के लिए कोई कानूनी कार्यवाही नहीं की जा सकती। सम्प्रदाय के ऊपर कोई कानूनी प्रतिबंध नहीं है किन्तु प्राकृतिक नियम आन्तरिक दृष्टि में उसे भी बाधित करते हैं। हॉब्स ने इन प्राकृतिक नियमों को आवश्यक और अपरिवर्तनीय माना है क्योंकि अत्याय, अकृतज्ञता, दम्भ, मर-पावानरण आदि न तो भी विधि-विविध स्वीकार नहीं किए जा सकते। यह कभी सम्भव नहीं हो सकता कि युद्ध में जीवने धारण हो और जाति में जीवन का अपहरण। इन प्राकृतिक नियमों का आदेश ही सच्चा और एकमात्र आचारशास्त्र माना जा सकता है।

आत्म-रक्षा की प्रकृति और बुद्धिसंगत आत्म-रक्षा

(The Instinct of Self Preservation and Rational Self-Preservation)

मानव-व्यवहार, प्राकृतिक व्यवस्था और प्राकृतिक नियम पर विचार करते समय हॉब्स द्वारा दी गई मनुष्य की आत्म-रक्षा की प्रकृति और बुद्धिसंगत आत्म-रक्षा का आशय हम पा सकते हैं। किन्तु उस अत्यन्त महत्वपूर्ण विचार पर पृथक् रूप में चर्चा करना आवश्यक है। हॉब्स के अनुसार "मनुष्य अपनी जीवन-शक्ति को कायम रखने और बढ़ाने के लिए मर्दम प्रयत्नशील रहता है। आत्म-रक्षा का उद्देश्य मनुष्य के वैयक्तिक अस्तित्व को कायम रखना है। जो बात उसमें सहायक है वह शुभ है और जो असहायक है वह अशुभ है।" हॉब्स को यह स्पष्टतः मालूम था कि आत्म-रक्षा का सिद्धान्त इतना आसान नहीं था जैसा कि वह अब तक माना गया है। जीवन एक ऐसा अवकाश नहीं है जिसमें साध्य को एक बार में ही हमेशा के लिए प्राप्त कर लिया जाए। जीवन में आत्म-रक्षा के साधनों की पग-पग पर खोज करनी पड़ती है। चूंकि सुरक्षा के साधन कम हैं इसलिए जीवन-सर्पथ अत्यन्त है। मानव प्रकृति की मूल आवश्यकता सुरक्षा की इच्छा है। उस इच्छा को शक्ति की इच्छा से पृथक् नहीं किया जा सकता। हम में आज सुरक्षा की जितनी भावना है—उसे नित्यप्रति सशक्त करने की जरूरत है।¹² हॉब्स के शब्दों में

1 Sabine History of Political Theory, p 465-66

2 मेवाहन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, पृष्ठ 1, पृष्ठ 421.

“सम्पूर्ण मानव-जाति, शक्ति की शाश्वत और अविश्रान्त इच्छा से प्रेरित है। इस लालसा का अन्त मृत्यु के साथ ही होता है। कारण यह नहीं है कि मनुष्य के पास इस समय जितनी खुशी है वह उससे अधिक खुशी चाहता है अथवा उसका कुछ कम शक्ति से काम नहीं चल सकता। इसका कारण यह है कि मनुष्य के पास इस समय जीविका के जो साधन हैं, जो शक्ति उनसे बिना अधिक अधिक नहीं हो सकती, हुए उसकी रक्षा का आश्वासन नहीं होता।”

हॉब्स के विचार का स्वाभाविक अर्थ है कि मनुष्य निरन्तर सुरक्षा की आवश्यकता का अनुभव करता है। वह शक्ति, धन, पद, सम्मान आदि को इसलिए प्राप्त करना चाहता है कि अपनी सुरक्षा के साधन जुटा सके और उस विनाश को रोक सके जो किसी न किसी दिन अन्ततः प्रत्येक व्यक्ति पर आता है। मनुष्य के सामने प्रथम लक्ष्य अपनी सुरक्षा का होता है, अतः उसके लिए अन्य मनुष्यों का वही तक महत्त्व है जहाँ तक वे इस पर प्रभाव डालते हैं।

हॉब्स मानव-प्रकृति में अभिलाषा और विवेक—इन दो सिद्धान्तों की चर्चा करता है। इच्छा अथवा अभिलाषा के कारण मनुष्य उन सभी वस्तुओं को स्वयं प्राप्त करना चाहता है जिन्हें अन्य व्यक्ति चाहते हैं। इसका परिणाम यह होता है कि वे निरन्तर सघर्षरत रहते हैं। लेकिन विवेक अथवा बुद्धि द्वारा मनुष्य पारस्परिक सघर्षों को भूलना सीखते हैं। “विवेक एक प्रकार की नियामक शक्ति है जिससे सुरक्षा की खोज आत्म-रक्षा के सामान्य सिद्धान्त का अनुसरण किए बिना ही अधिक कठोर हो जाती है।” विवेक बतलाता है कि आत्म-रक्षा का उद्देश्य तभी प्राप्त किया जा सकता है जब शान्ति हो। विवेक का प्रथम आदेश यह है कि मनुष्य को शान्ति की खोज और शान्ति स्थापित करने का प्रयत्न करना चाहिए। विवेक शान्ति-स्थापना पर इतना अधिक बल इसलिए देता है कि ‘प्रत्येक’ का प्रत्येक के विरुद्ध युद्ध की स्थिति मानव-जीवन को दोन-हीन-क्षीण और लघु बनाती है। विवेक प्राकृतिक अवस्था की विपत्तियों से बचने का मार्ग दिखलाता है।

मानव-प्रकृति के दो विरोधी तत्त्वों आदिम इच्छा और विकर्षण से सभी प्रवृत्तियाँ और भावनाएँ पैदा होती हैं। विवेक का भी यही स्रोत है। “विवेक द्वारा ही मनुष्य आत्म-रक्षा के कार्य में बुद्धिमत्तापूर्वक प्रवृत्त हो सकता है। विवेक की नियामक शक्ति के द्वारा ही मनुष्य अपनी जंगली और एकाकी स्थिति से निकल कर सम्य और सामाजिक स्थिति में प्रवेश करता है। यह परिवर्तन प्रकृति की विधियों द्वारा होता है। ये विधियाँ बतलाती हैं कि यदि एक विवेकशील प्राणी अपनी सुरक्षा से सम्बन्धित सभी प्रश्नों के बारे में अन्य मनुष्यों के साथ अपने सम्बन्धों की समस्या पर निष्पक्षता से विचार करे तो वह क्या करेगा।” हॉब्स के अनुसार, “इसीलिए प्रकृति की विधि उचित विवेक का आदेश है। वह उन वस्तुओं की निरन्तर अभ्यस्त है जिन्हें जीवन की सतत रक्षा के लिए या तो करना पड़ता है या छोड़ना पड़ता है।”

स्पष्ट है कि हॉब्स के अनुसार सकुचित और विवेकहीन स्वार्थी दूर-भाव को उत्पन्न करता है जबकि विवेकपूर्ण स्वार्थी समाज के अस्तित्व को सम्भव बनाता है। विवेक की माँग है कि व्यक्ति अपना कल्याण चाहता है तो दूसरों के हितों में हस्तक्षेप नहीं करे। विवेक में स्वयं शान्ति स्थापित करने की सामर्थ्य नहीं है, वह केवल मनुष्य को इतनी दूरदर्शिता प्रदान करता है कि वह अपने और दूसरों के हितों में इस तरह समन्वय स्थापित कर सके जिसमें उसके स्वयं के हित सुरक्षित रहे।

हॉब्स का विचार है कि हमारी भावनाएँ विवेक की भावा को नहीं समझती अथवा मनुष्य विवेक के प्रत्यादेशों, प्राकृतिक विधियों के अनुसार काम नहीं करते। मनुष्य अपनी क्षणिक भावनाओं के उद्देश्यों से प्रभावित होता रहता है। वह अपनी भावनाओं को नियन्त्रित नहीं कर सकता। अतः एक ऐसी सर्वशक्तिमान, प्रभुत्व-सम्पन्न और विवशकारी शक्ति की आवश्यकता है जो मनुष्य को विवेक अथवा प्राकृतिक विधियों के अनुसार आचरण करने को विवश कर सके। ऐसा तभी हो सकता है जब एक प्रभावशाली शासन हो, क्योंकि सुरक्षा शासन पर निर्भर है।

राज्य की उत्पत्ति तथा उसका स्वरूप (The Origin of the State and its Nature)

हॉब्स बुद्धिवादी है। उसके मतानुसार एक बार जब मनुष्य जान जाता है कि उसकी मृत्यु का भय पार्श्विक प्रतिस्पर्धिता के कारण है तो विवेक उसे मार्ग दिखलता है। जब वह यह सिद्धान्त मान लेता है कि "तु भी दूसरे के साथ वैसा न कर जो तू अपने साथ दूसरे द्वारा किया जाना अत्यायुपूर्ण समझता है (Do not do that to another which thou thinketh unreasonable to be done by another- to yourself)।" हॉब्स यह भी मानता है कि यदि मनुष्य स्वभाव से ही शान्तिपूर्ण होता और बिना किसी सर्वोच्च शक्ति या सविदा के ही रह लेता तो शासन की आवश्यकता ही नहीं पड़ती। पर मनुष्य ऐसा नहीं है। वह अपनी भावनाओं और अपने सवैगो को नियन्त्रण में नहीं रख सकता। उसकी स्वार्थी वृत्तियाँ मर्ष के बीज बोती रहती हैं। अतः स्वभावतः एक ऐसे व्यक्ति या व्यक्ति-समुदाय की आवश्यकता पड़ती है जो मनुष्यों को नियन्त्रण में रख कर उनको अनुशासनबद्ध करे। विवेक के आदेशों का समस्त मनुष्यों से पालन कराने और उनके उत्प्लवन का दण्ड देने के लिए किसी सबल शक्ति का होना जरूरी है जिसमें इतनी सामर्थ्य हो कि वह "मानव भावनाओं से उस आपा में बात कर सके जिसे वे ममझती है, और वह है भय तथा स्वहित की भाषा।" ऐसी सामान्य सत्ता की स्थापना के लिए यह आवश्यक है कि अनेक इच्छाओं के स्थान पर एक इच्छा का प्रभाव स्थापित करने के लिए प्राकृतिक नियम के अनुसार सब व्यक्ति अपने अधिकारों और शक्तियों को एक व्यक्ति या व्यक्ति-भूषा को प्रदान करें, वे अपनी सम्पूर्ण इच्छाएँ एक व्यक्ति की इच्छा का समर्पित कर दें। हॉब्स ऐसी सत्ता अथवा शक्ति राज्य में पाता है जिसकी इच्छा समस्त व्यक्तियों की इच्छाओं की प्रतिनिधि होती है और जिसमें यह सामर्थ्य होती है कि वह सर्वे विवेक के अनुसार आचरण कराए और ऐसा न करने वालों को दण्ड दे। हॉब्स के मतानुसार राज्य एक सामाजिक समझौते के फलस्वरूप अस्तित्व में आता है। राज्य की स्थापना का वर्णन 'लेवियाथान' के 18वें अध्याय में किया गया है—

एक राज्य की स्थापना तब होती है जब अनेक व्यक्ति एक दूसरे से यह समझौता करते हैं कि समस्त व्यक्ति उस व्यक्ति अथवा व्यक्ति-समूह के कार्यों को अपना कार्य समझेंगे जिसे उनके अधिकारों भाग ने अपना प्रतिनिधि चुना है, चाहे उनमें से किसी ने उसके पक्ष में मत दिया हो या विरोध में। इस समझौते का उद्देश्य यह है कि मनुष्य शान्तिपूर्वक और दूसरों के विन्द्व मुरक्षित रहें। इस तरह से जो भी चीज उत्पन्न होती है वह केवल राजामन्दी से कुछ बढ़कर है—यह समस्त व्यक्तियों का वास्तविक इकाई में एकीकरण है जिसकी सिद्धि प्रत्येक के समझौते द्वारा हुई है। यह समझौता इस प्रकार हुआ है मानो प्रत्येक व्यक्ति ने प्रत्येक व्यक्ति से यह कहा हो कि "मैं इस व्यक्ति को या व्यक्तियों के इस समूह को अपना शासन स्वेय कर सकने का अधिकार और शक्ति इस शर्त पर समर्पित करता हूँ कि तुम भी अपने इस अधिकार की इसी तरह (इस व्यक्ति या व्यक्ति-समूह को) समर्पित कर दो।"

इस तरह सारा जन समुदाय एक व्यक्ति में संयुक्त हो जाता है। इसे राज्य (Commonwealth) या लेटिन में 'सिविट्स' (Civitas) कहते हैं। हॉब्स के अनुसार यही उम महान् लेवियाथान या देवता (Mortal God) का जन्म है जिसकी कृपा पर, प्रविवाणी-ईश्वर की छत्रछाया में हमारी शान्ति-नया सुरक्षा निर्भर है।

हॉब्स के समझौता सिद्धान्त (Social Contract Theory) से स्पष्ट है कि व्यक्तियों ने अपने प्राकृतिक अधिकारों को किसी विधिष्ठ व्यक्ति या व्यक्तियों की भूषा को समर्पित कर दिया जो प्रभुसत्ता से विभूषित हुई और समर्पण करने वाले व्यक्ति उनकी प्रजा हो गए। प्रभुसत्ता उस समझौते में किसी दल के रूप में नहीं थी। उसके अधिकार असीमित ही रहे। हॉब्स का मन था कि प्रभुसत्ता के अन्तर्गत अधिकार के फलस्वरूप ही एक वास्तविक मुदब शासन (Commonwealth) की स्थापना हो सकती थी। किसी प्रकार की 'शर्त' लगाने से अनिश्चय और अविश्वाम की सम्भावना हो सकती थी

जिससे इस प्रकार के झगड़े उत्पन्न हो जाते जिसका निपटारा सम्भव नहीं होता और तब पुनः अराजकता (Anarchy) फैल-जाती और प्राकृतिक अवस्था का दृश्य उपस्थित हो जाता। इस प्रकार सम्राट या प्रभुसत्ता लाभ की स्थिति में रही क्योंकि सामाजिक समझौते में उसने कोई वचन नहीं दिया। इस रियायत का फल यह हुआ कि शासन खराब होने पर भी प्रजा को शासन के विरुद्ध बोलने का अधिकार नहीं रहा। शासन के विरुद्ध जाने का अधिप्रायः प्राकृतिक अवस्था की ओर लौटता था जो हो नहीं सकता था, अतः उसकी सत्ता और इच्छा अन्तिम रही।

स्पष्ट है कि हॉब्स के समझौते का यदि विश्लेषण करें तो उसकी ये विशेषताएँ प्रकट होती हैं—

(1) समझौता एक साथ ही सामाजिक एवं राजनीतिक दोनों प्रकार का है। मानव द्वारा अपनी व्यक्तिगत प्रवृत्ति त्याग कर सामाजिक बन्धन स्वीकार कर लेने से वह सामाजिक और उसके परिणामस्वरूप राजसत्ता की स्थापना होने से यह राजनीतिक है।

(2) यह सामाजिक समझौता (Social Contract) है, सरकारी समझौता नहीं। समझौता सम्प्रभु और व्यक्तियों के मध्य न होकर केवल व्यक्तियों के ही मध्य हुआ है। प्रभुसत्ता समझौते में सम्मिलित नहीं है।

(3) समझौते में किसी पक्ष के रूप में सम्मिलित न होने से प्रभुसत्ता की शक्ति असीमित और उसके अधिकार निरंकुश हैं। प्रभुसत्ता किसी शर्त के साथ नहीं सौंपी गई है। प्रभुसत्ताचारी ऐसा कोई इककार नहीं करता कि वह अपनी शक्ति का उपयोग लोगों की इच्छा के अनुसार या उनकी सम्मति से करेगा। अतः यदि वह निरंकुश आचरण करता है तो उसे दोष नहीं दिया जा सकता।

(4) प्राकृतिक दशा में अपनी स्वतन्त्रता, अधिकार और शक्ति को त्यागते तथा राज-सत्ता के प्रादुर्भाव के बाद व्यक्तियों के किसी अधिकार, स्वतन्त्रता आदि का अस्तित्व नहीं रहता। अतः वे अव्यञ्चित तथा अत्याचारी राजसत्ता के विरुद्ध विद्रोह नहीं कर सकते। राजसत्ता की स्वेच्छाचारिता से समझौते की कोई शर्त भंग नहीं होती। अतः समझौते के बाद किसी को उससे अलग होने का अधिकार नहीं रहता।

(5) समझौते से केवल एक सम्प्रभु की स्थापना हुई है, चाहे वह कोई व्यक्ति हो या व्यक्तियों की कोई सभा। अतः सम्प्रभुता अविभाज्य है।

(6) प्रभुसत्ता ही विधियों की स्रोत है। नियम या विधि उसका आदेश है। प्रभुसत्ता के आदेशों को अनियमित नहीं ठहराया जा सकता क्योंकि वे विवेक और नैतिक आचरण का सार है। न्याय करने का, राष्ट्रों तथा शक्तियों से युद्ध अथवा संधि का अधिकार पूर्णतः प्रभुसत्ता को प्राप्त है। राजकीय अधिकारियों को चुनने और नियुक्त करने का भी अधिकार उसी को है।

हॉब्स शासन की आज्ञापालन के प्रजा के अपरिमित कर्तव्यपालन के कर्त्तव्य अप्रभु का भी उल्लेख करता है। वह कुछ परिस्थितियों में प्रजा को राजा की अवहेलना का अधिकार देता है। यदि राजा व्यक्ति को 'अपने-आपको मारने, धातल करने या अपने पर आक्रमणकर्ता का विरोध न करने, वायु, अग्नि या जीवनदाता अन्य किसी वस्तु का प्रयोग न करने' की आज्ञा देता है तो वह ऐसी आज्ञा की अवहेलना कर सकता है क्योंकि 'प्रजाजन सुरक्षा के लिए ही शासन के अधीन होते हैं। यदि शासन सुरक्षा प्रदान नहीं कर सकता तो शासन का विरोध आवश्यक हो जाता है। शासन के पक्ष में एकमात्र तर्क यह है कि उसे शासन करना चाहिए। यदि विरोध सफल हो जाता है और प्रभु के हस्त से उसकी शक्ति निकल जाती है तो प्रभु तथ्येन प्रभु नहीं रहता और उसके प्रजाजन, प्रजाजन नहीं रहते। इस अवस्था में प्रजाजन अपनी रक्षा के लिए विवश हो जाते हैं। वे एक नए प्रभु की आज्ञापालन के लिए तैयार हो सकते हैं जो उनकी रक्षा करे। हॉब्स के सिद्धान्त में शक्तिविहीन वैधता (Legitimacy)

के लिए कोई अवकाश नहीं है।¹ हॉब्स के मतानुसार मनुष्य अपनी जीवन-रक्षा के प्राकृतिक अधिकार को राजा के विरुद्ध भी सुरक्षित रखते हैं।

(हॉब्स के सिद्धान्त से प्रकट होता है कि राज्य दैविक उत्पत्ति या स्वाभाविक विकास का परिणाम नहीं है वरन् मानव-निर्मित एक ऐसा कृत्रिम साधन है जिसे अपनी निश्चित आवश्यकता की पूर्ति हेतु रचा गया है। "यह साध्य पर ले जाने के लिए एक साधन-मात्र है, स्वयं साध्य नहीं है।" हॉब्स के अनुसार, "राज्य का उद्देश्य व्यक्तियों के व्यक्तिगत हितों का योग-मात्र है, इसके अतिरिक्त उसका कोई सामूहिक लक्ष्य नहीं है।" हॉब्स का सिद्धान्त राजशक्ति के प्रति सम्मान एवं भक्ति को कोई महत्त्व नहीं देता, वह तो राज्य को केवल उपयोगिता के स्तर पर ले आता है। राज्य इसीलिए श्रेष्ठ है कि उससे हम लाभान्वित होते हैं अन्यथा उसकी स्थिति मनुष्य की सुरक्षा के एक साधन अथवा यन्त्र की ही होती है। मनुष्य राजाशा का पालन इस विवेकपूर्ण भय से करता है कि आत्म-रक्षण के उद्देश्य की राज्य द्वारा ही सर्वाधिक सुगमता से पूर्ति हो सकती है। राज्यादेशों का पालन बुद्धिमान व्यक्ति इसलिए करता है कि राज्य सभी व्यक्तियों पर जिसमें वह भी शामिल है, प्रतिनिधित्व करता है।

प्रभुसत्ता (Sovereignty)

हॉब्स प्रभुसत्ता का प्रचण्ड समर्थक है। उसकी प्रभुसत्ता का आधार है सामाजिक संविदा। स्पष्ट या अस्पष्ट किसी भी रूप में हो, संविदा या अनुबन्ध से ही प्रभुसत्ता प्राप्त होती है।

हॉब्स का 'लेवियाथान' अथवा सम्पूर्ण प्रभुत्व-सम्पन्न शासक पूर्णतः निरंकुश है। उसका आदेश ही कानून है। उसका प्रत्येक कार्य न्यायपूर्ण है। प्रभुसत्ता निरपेक्ष, अविभाज्य, स्थाई एवं अद्वय है। राज्याज्ञा न्याय-सम्मत और कानून-सम्मत दोनों है। उसका हेतुक्षेप कार्य और विचारों दोनों पर है। बोदा ने प्रभुसत्ता पर जो मर्यादाएँ लगाई हैं, हॉब्स ने उन्हें हटा दिया है। गेटल के अनुसार, "हॉब्स के अतिरिक्त अन्य कोई ऐसा लेखक नहीं हुआ है जिसने प्रभुसत्ता के बारे में इतना अतिवादी दृष्टिकोण अपनाया हो।"²

सेवाइन के अनुसार हॉब्स की दृष्टि में निरंकुश शक्ति और पूर्ण अराजकता, सर्वशक्ति-सम्पन्न शासक और समाजहीनता इन दोनों के बीच कोई विकल्प नहीं है। किसी भी सामाजिक सत्ता का अस्तित्व उसकी संविहित सत्ताओं के माध्यम से ही हो सकता है। उसके सदस्यों को जो भी अधिकार मिलते हैं, वे केवल प्रत्यायोजन के द्वारा मिलते हैं। इस सिद्धान्त के अनुसार सम्पूर्ण सामाजिक सत्ता शासक में केन्द्रित होनी चाहिए। विधि और आचार केवल उसकी इच्छा है। उसकी सत्ता असीमित होती है। यदि वह सीमित भी होती है, तो केवल उसकी शक्ति के द्वारा। इनका कारण यह है कि उसकी सत्ता के अतिरिक्त अन्य कोई भी सत्ता केवल उसकी अनुमति द्वारा ही होती है। यह भी स्पष्ट है कि प्रभुसत्ता दिखाई नहीं देती और उसे काटा नहीं जा सकता। इसका कारण यह है कि या तो उसकी सत्ता का स्वीकार किया जाता है और राज्य का अस्तित्व होता है अथवा राज्य को अभिज्ञात नहीं किया जाता और अराजकता रहती है। शासक की सम्पूर्ण शक्तियाँ, उदाहरणार्थ विधि-निर्माण, न्याय-व्यवस्था, शक्ति-प्रयोग, निम्न प्रशासनिक इकाइयों का संगठन-सम्प्रभु में ही निहित होनी है।

① हॉब्स के अनुसार सम्प्रभुता सभी विवेचान्मक कानूनों की श्रोत है। लोग सुरक्षा के लिए अपने प्राकृतिक अधिकारों तथा वैयक्तिक शक्तियों का परित्याग कर देते हैं, अतः स्वाभाविक रूप से उन सबकी तरफ से विधि-निर्माण की शक्ति केवल सम्प्रभु के पास रह जाती है। सम्प्रभु ही महत्त्वपूर्ण नमाज की ओर से यह निर्णय करता है कि सामाजिक शान्ति और सुरक्षा के लिए क्या किया जाना चाहिए ?

1 सेवाइन राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 1, पृष्ठ 428.

2 "No writer has taken a more extreme view than Hobbes of the absolute nature of Sovereignty."

सम्प्रभु को सर्वसाधारण पर अपरिमित अधिकार प्राप्त हैं। वह निरपेक्ष है। उसकी विधि-निर्माण शक्ति किसी भी मानवीय शक्ति से अप्रतिबन्धित है। राज्य में सम्प्रभु को कोई भी समकक्ष अथवा प्रतिद्वन्द्वी नहीं होता। सम्प्रभु ही कानूनों का व्याख्याता भी है। प्राकृतिक कानून भी उस पर बन्धन नहीं लगा सकते क्योंकि वे वस्तुतः कानून न होकर विवेक के आदेश होते हैं जिनके पीछे किसी विवशकारी शक्ति का अभाव होता है। देवी कानून भी सम्प्रभु को प्रतिबन्धित नहीं करते क्योंकि वही उनका व्याख्याता होता है।

हॉब्स की प्रभुसत्ता की धारणा में यह एक गम्भीर असंगति है कि वह एक ओर तो सम्प्रभु की सर्वोच्चता का प्रतिपादन करता है तथा दूसरी ओर सम्प्रभु की ऐसी आज्ञायों के उल्लंघन की स्वीकृति देता है जिनमें व्यक्ति के धात्म-रक्षण का उद्देश्य नष्ट होता हो। राजाज्ञा-पालन के अपवाद की यह वान प्रभुसत्ता के सिद्धान्त के मार्ग में गम्भीर कठिनाई है। हॉब्स यह भी स्पष्ट नहीं करता कि इस वान का निर्णय कौन करेगा कि वस्तुतः ऐसी स्थिति उत्पन्न हो गई है जिसमें राजाज्ञा की अवहेलना करना उचित है।

हॉब्स के प्रभुता-सिद्धान्त में यह भी प्रकट है कि राज्य-निमित्त कानूनों के अनुकूल सभी बातें उचित हैं और उनके प्रतिकूल बातें अनुचित हैं। आशय यह हुआ कि केवल राज्य में ही नीति के अस्तित्व की कल्पना की जा सकती है। प्राकृतिक अवस्था में व्यक्ति के जो अधिकार हैं उन्हें छीन कर कर्तव्यों की व्यवस्था कानून द्वारा की जाती है और यह कानून सम्प्रभु का आदेश है। अतः हम किसी भी कानून को अन्यायपूर्ण नहीं कह सकते। सम्प्रभु ही न्याय का व्यवस्थापक है और उसके निर्देश ही नीति शास्त्रात्मक भेदों के आधार हैं। यदि प्रत्येक व्यक्ति अपनी अन्तरात्मा के नाम पर सत्य-असत्य का निर्णय करने लगेगा तो अराजकता की स्थिति पैदा हो जाएगी। अतः कानून को ही 'सार्वजनिक अन्तरात्मा' की सहायिका दी जा सकती है। यह स्वीकार करना होगा कि धर्म-अनुष्ठान, न्याय-अन्याय, नैतिक-अनैतिक सभी का स्रोत केवल सम्प्रभु है।

हॉब्स ने बोर्दा द्वारा सम्प्रभुता पर लगाए गए सम्पत्ति सम्बन्धी बन्धन को ठुकरा दिया है। उसके अनुसार सम्प्रभु ही सम्पत्ति का सृजनहार है क्योंकि वही समाज में शान्ति और व्यवस्था स्थापित करता है जिसके फलस्वरूप लोग धनोपाजन कर पाते हैं। धन-संग्रह से ही सम्पत्ति का उत्पादन होता है। अतः सम्प्रभुता को सम्पत्ति सम्बन्धी विधायन का अधिकार है। वह सम्पत्ति का विधाता है तथा करारोपण और प्रजा की सम्पत्ति लेने तक का अधिकारी है। उसके लिए आवश्यक नहीं है कि वह करारोपण के बारे में जन-स्वीकृति ले।

पुनरुक्त, सम्प्रभु ही सब अधिकारियों की सत्ता का मूल स्रोत है। दूसरे देशों से युद्ध अथवा सन्धि करने तथा अपनी नीति के क्रियान्वयन के लिए लोगों के सम्पूर्ण साधनों पर नियन्त्रण रखने का वह अधिकारी है। वही सेना का सर्वोच्च कमाण्डर है और न्याय का सर्वोच्च स्रोत है। समस्त विधायिनी और कार्यपालिका शक्तियाँ सम्प्रभु में ही केन्द्रित हैं। हॉब्स के चिन्तन में शक्ति-विभाजन, नियन्त्रण एवं संतुलन के सिद्धान्त के लिए कोई स्थान नहीं है।

अतः सम्प्रभु के अधिकार अपरिवर्तनीय, अहस्तान्तरणीय और अविभाज्य हैं। सम्प्रभुता के प्रयोग में किसी को भागीदार नहीं बनाया जा सकता। ऐसा करना सम्प्रभुता को नष्ट करता है। यह-युद्ध का उद्देश्य सम्प्रभुता पर प्रतिबन्ध लगाना अथवा उसमें भागीदार होने का प्रयत्न करना नहीं होता बल्कि यह निर्धारित करना होता है कि सम्प्रभुता पर किस का अधिकार हो और कौन उसका प्रयोग करे?

बोर्दा की भांति ही हॉब्स ने भी शासन-प्रणालियों का अन्तर इस बात पर आधारित किया है कि प्रभुसत्ता का निवास कहाँ है। यदि प्रभुसत्ता एक व्यक्ति में निहित है तो शासन का स्वरूप राजतन्त्र है, कुछ व्यक्तियों में निहित है तो कृत्रिमतन्त्र है और सब लोगों में निहित है तो लोकतन्त्र है। सिध्द

प्रजा नीमित शासन-प्रणाली की बात करना व्यर्थ है क्योंकि प्रनुसन्ध प्रविभाज्य है। लोग राजतन्त्र को पसन्द करते हैं, प्रन. इन अन्य शासन-व्यवस्थाओं की अपेक्षा अच्छा समझते हैं। शासन-व्यवस्था जो भी हो, उनमें कहीं न कहीं प्रनुसन्ध प्रारम्भ रहती है। कोई न कोई व्यक्ति ऐसा अवश्य होना चाहिए जो प्रतिनिधित्व करना हो और जो ऐसा कर सके। है वही सम्प्रन्ध है। लोग जब अत्याचारी शासन का विरोध करते हैं तो सत्ता अभिप्राय केवल यही है कि वे सत्ता के एक विशेष प्रयोग को पसन्द नहीं करते। इसी प्रकार यदि लोगों में स्वतन्त्रता के प्रति उत्साह है तो सम्प्रन्ध मनन है कि वे या तो भावात्मक उत्प्रेषण का विरोध दे रहे हैं या पापुड'रन रहे हैं। हॉब्स ने राजतन्त्र को सर्वश्रेष्ठ इसलिए माना है कि प्रनुसन्ध तो इसमें राजा का और राज्य का वैयक्तिक तथा नागरिक हित एक होना है एवं इसीलिए, इनमें शासन का स्थापित करने वाला अधिक पाया जाता है। यद्यपि राजतन्त्र में कृपापात्रों को भ्रम और प्रतिकार देने की प्रवृत्ति होती है, तथापि कुचीनतन्त्र और लोकतन्त्र में यह प्रवृत्ति अथवा बुराई अधिक बढ़ जाती है। इन शासन-व्यवस्थाओं में शासकों की सत्ता अधिक होती है, अतः उसी अनुपात में कृपा-पात्रों की संख्या भी बढ़ जाती है।

हॉब्स की प्रनुता ती धारणा से यही निष्कर्ष निकलता है कि वह इन पूर्ण, अविभाज्य और प्रमीन मानता है। प्रनुसन्ध पर जो बन्धन लगाए गए हैं वे वैधानिक नहीं हैं। बोदा के समान ईश्वरीय नियमों (Divine Laws), प्राकृतिक नियमों (Natural Laws), तथा राज्य के मौलिक नियमों (Fundamental Laws) के प्रतिबन्ध हॉब्स स्वीकार नहीं करता। इसी प्रकार वह बोदा के समान यह भी नहीं मानता कि राजा को प्रजा की वैयक्तिक सम्पत्ति छीनने का अधिकार नहीं है। सार्वभौम. हॉब्स की प्रनुसन्ध बोदा की प्रनुसन्ध की प्रनुता में अधिक निरन्तर और अधिकतर-व्यवस्थित है।

नागरिक कानून पर हॉब्स के विचार

(Hobbes on Civil Laws)

हॉब्स के अनुसार सामान्य नागरिक विधियाँ सम्प्रन्ध की इच्छा का प्रतिनिधित्व करती हैं। विधियों में पुरातन नियमों अथवा ऐतिहासिक परम्पराओं का नहीं बल्कि सम्प्रन्ध की दृष्टि सत्त्वपूर्ण ही प्रधान है। विधि सम्प्रन्ध की शक्ति की चेतना है जो प्रजाजन के लिए कर्तव्यों की घोषणा करती है। इन विधियों से ही व्यक्ति को यह ज्ञात होना है कि किसे उनका कहे और किसे दूसरे का, क्या न्यायपूर्ण है और क्या अन्यायपूर्ण, क्या ईमानदारी है और क्या बेईमानी तथा क्या शुभ है और क्या अशुभ? इस प्रकार विधियाँ मानव व्यवहार को विनियमित करने के साथ ही उनका मानदण्ड भी प्रस्तुत करती हैं—साथ ही ये उस सम्प्रन्ध का आदेश हैं जिसे अपने आदेशों का पालन कराने की क्षमता है। प्रजा इन विधियों को नैतिक मूल की दृष्टि से नहीं बल्कि इसलिए मानती है कि वे सम्प्रन्ध की इच्छा की अभिव्यक्ति हैं। हॉब्स के अनुसार विधि के दो विभाग हैं—वितरणत्मक या निषेधात्मक एवं आज्ञात्मक या दण्डात्मक। प्रथम विभाग में नागरिकों का वैध-प्रवर्धन कार्यों का द्वारा वतनाया जाता है और दूसरे विभाग में राज्य के अधिकारों को, जनता के प्रति अपराधानुसार क्या दण्डविधान है, इसकी व्याख्या की जाती है? सम्प्रन्ध ही विधि का एकमात्र स्रोत और व्याख्याकार है।

हॉब्स ने नागरिक विधि और प्राकृतिक विधि में अन्तर किया है। सेवाइन के शब्दों में "नागरिक विधि प्रनुसन्ध का आदेश है जिसे बलपूर्वक लागू किया जा सकता है जबकि प्राकृतिक विधि विवेक का आदेश है जिसका केवल आलंकारिक महत्त्व है। नागरिक विधि का मूल तत्त्व यह है कि उसमें आदेश का अथवा बल-प्रयोग का भाव निहित है। हॉब्स के मतानुसार समझें तथा कोक जैसे सामान्य विधि-वेत्ताओं की स्थिति में यही भ्रम है। नसदत्त समझते हैं कि प्रतिनिधिक-सन्ध की सहमति में कुछ गुण हैं और सामान्य विधि-वेत्ताओं का विचार है कि प्रजा में कुछ वैधता है। वस्तुस्थिति यह है कि बल-प्रयोग करने वाली शक्ति ही विधि को बधनकारी बनाती है। विधि उसी की है जिसके हाथ में शक्ति है। सत्ता-सम्पन्न व्यक्ति प्रजा को जारी रहने दे सकता है किन्तु उसकी गंभीर स्वीकृति की प्रजा को

विधि शक्ति देती है। कोक का यह अन्धविश्वास मूर्खतापूर्ण है कि सामान्यविधि का अपना विवेक होता है।”¹

हॉब्स द्वारा विधियों के उचित-अनुचित होने के अधिकार से जनता को वंचित कर देना किसी दृष्टि से न्याय-संगत नहीं माना जा सकता। फिर यह भी समझ से परे है कि मनुष्य का वह सद्विवेक, जिसे वह प्राकृतिक अवस्था में व्यवहार में लाता था, राज्य की स्थापना होते ही एकाएक लुप्त कैसे हो गया? राज्य में तो उस सद्विवेक को अधिक प्रभावशाली होना चाहिए था क्योंकि मनुष्य तब प्राकृतिक अवस्था की अपरिष्कृत भावनाओं से बहुत ऊपर उठ चुका था। सम्प्रभु की इच्छा को ही सद्विवेक की अभिव्यक्ति मानना और प्रजा को इस दृष्टि से कोई महत्त्व न देना आज के प्रजातान्त्रिक-युग में स्वीकार नहीं किया जा सकता। इसके अतिरिक्त यदि मान भी लिया जाए कि सम्प्रभु द्वारा निमित्त कानून उसकी इच्छा को नहीं वरन् उसके विवेक को अभिव्यक्त करते हैं तो इसका अर्थ यह होगा कि सम्प्रभु विधि-निर्माण में पूर्ण स्वतन्त्र नहीं है, क्योंकि उसे यह ध्यान रखना पड़ता है कि निमित्त-विधि सद्विवेक के अनुरूप हो। पुनश्च, हॉब्स ऐसे राज्यादेशों की अवहेलना का अधिकार देता है, जो व्यक्ति की आत्म-रक्षा के उद्देश्य का हनन करने वाले हो। हॉब्स के इस विचार में यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि सम्प्रभु का विवेक सद्विवेक ही हो यह आवश्यक नहीं है, वह केवल दुराग्रह हो सकता है। प्रत्यक्ष रूप में सम्प्रभु को विधि का अन्तिम स्रोत और व्याख्याकार मानना तथा परीक्षण रूप में विधि के औचित्य-अनौचित्य के निर्णय का अधिकार व्यक्ति को देना (क्योंकि तभी तो व्यक्ति राज्यादेश को अपनी आत्म-रक्षा के उद्देश्य के विपरीत मानते हुए इसकी अवहेलना करने का निश्चय करता है) हॉब्स के चिन्तन में एक गम्भीर दोष है।

हॉब्स का सम्प्रभु को यह भी परामर्श है कि उसे बहुत अधिक विधियों का निर्माण नहीं करना चाहिए क्योंकि एक तो उन्हें लागू करना बड़ा कठिन हो जाता है और दूसरे जनता के हृदय में विधियों के प्रति सम्मान में कमी आ जाती है। हॉब्स के इन विचारों से उसका यह संदेह छिपा नहीं रहता है कि राजकीय विधि और प्राकृतिक-विधि से पूर्ण तदनु रूपता नहीं भी हो सकती है। वह इस बारे में सुनिश्चित नहीं था कि क्या प्रजा को सम्प्रभु के प्रत्येक कानून को शुभ मानना चाहिए। वस्तुतः हॉब्स का निरंकुशतावाद उतना निरपेक्ष (Absolute) और अशर्त (Unconditional) नहीं है जितना सामान्यतः वह दिखलाई देता है। “उपयोगितावाद के आधार पर निरंकुशतावाद का समर्थन करके वह उदारवाद (Liberalism) के लिए एक आधार प्रस्तुत करता है।” उसके चिन्तन से सिद्धान्तवाद के तन्तु विद्यमान हैं जिनका वह स्वयं आदरपूर्वक खण्डन करना चाहता है।

राज्य तथा चर्च (The State and the Church)

सम्प्रभुतावादी हॉब्स यह स्वीकार नहीं करता कि अन्य कोई संस्था राज्य के समकक्ष है अथवा उसके मुकाबले खड़ी हो सकती है। हुड (Hood) के शब्दों में, “हॉब्स ने एक ऐसे राज्य का निर्माण किया जो केवल सर्वोच्च सामाजिक शक्ति के रूप में ही नहीं वरन् सर्वोच्च-आर्थिक शक्ति के रूप में भी निरपेक्ष था।” सभी संस्थाएँ-मगम, मवास, सघ राज्य के अन्तर्गत हैं, उसकी कृपा पर आश्रित हैं। हॉब्स प्रत्येक क्षेत्र को सम्प्रभुता के अधीन लाता चाहता है, चाहे वह कोई धार्मिक संस्थान ही क्यों न हो। सर्व-प्रभुत्वपूर्ण राज्य में स्थानीय और स्वतन्त्र चर्च के लिए जो राज्य का प्रतिद्वन्द्वी हो, कोई स्थान नहीं हो सकता। हॉब्स की दृष्टि में चर्च, राज्य की समशक्तिमति (मार्जित शक्तिवाली) संस्था न होकर उसके अधीनस्थ एक विभाग था। जिस सार्वभौमिक चर्च का स्वप्न ग्रेगरी सप्तम, इन्नोसेंट तृतीय और योनीकेस अष्टम देखा करते थे, हॉब्स ने उसका बौद्धिक निराकरण किया। उसने कहा “पोपशाही।

रोमन साम्राज्य का प्रेत है और उसकी कब्र पर बैठा है।" उसकी मान्यता थी कि यदि विभिन्न धार्मिक सम्प्रदायों को स्वच्छन्द रूप से मत-प्रचार की छूट दी जाएगी तो राज्य की सुरक्षा और कल्याण के प्रति सकट उत्पन्न हो जाएगा। वह इस बात से अपरिचित न था कि तत्कालीन पादरी और पोप अपने असीमित दावों द्वारा समाज में अव्यवस्था फैलाएँ। धार्मिक क्षेत्र से आगे बढ़कर वे शासकों को पदच्युत करने का अधिकार भी अपने हाथ में रखना चाहते थे। उनके ऐसे अप्रतिबन्धित विचारों और प्रयासों ने सम्पूर्ण यूरोप में अराजकता की भी स्थिति पैदा कर दी थी। कैथोलिकों और प्रोटेस्टेंटों के आपसी खूनी-सघर्ष ने सम्पूर्ण फ्रांस को अशान्त बना दिया था। इन परिस्थितियों में यह अस्वाभाविक न था कि हॉब्स ने चर्च पर सम्प्रभु के पूर्ण अधिकार का समर्थन किया। उसे यह स्वीकार्य नहीं हुआ कि सम्प्रभु के कानूनों पर शक्तिधारक के रूप में नाइबिल के नियमों की प्रभुता रहे। उसने यही माना कि धार्मिक सत्ता पूरी तरह राजसत्ता के वशवर्ती है। आध्यात्मिक शासन जैसी कोई वस्तु नहीं है। राज्य में केवल राजनीतिक प्रभुता रखने वाले का ही शासन होता है। राज्य में सम्प्रभु ही सर्वोच्च आध्यात्मिक शक्ति है और विश्व उसकी ही कृपा से (ईश्वर की कृपा से नहीं) आध्यात्मिक सत्ता ग्रहण करते हैं। जब लोग शिक्षा और बुद्धि की उपेक्षा करते हुए यह ग्रहण करते हैं कि केवल अलौकिक (Supernatural) अनुभवों से ही सत्य-असत्य का वास्तविक ज्ञान प्राप्त हो सकता है, तो राज्य में अव्यवस्था और अराजकता का वातावरण पनपता है। हॉब्स ने रोमन कैथोलिक चर्च को अव्यवस्था का राज्य (The Kingdom of Darkness) कहा तथा स्कॉटिश प्रेसबिटेरियनिज्म (Scottish Presbyterianism) एवं साधारण एंग्लिकन हाई चर्च का विरोध किया।

हॉब्स ने कहा कि धर्म का आचार अदृष्ट शक्ति का भय है। मनुष्य शाश्वत नरक के भय में काँपता है और आध्यात्मिक सत्ता उसकी इस कमजोरी से लाभ उठाती है। अतः राज्य को इस खतरे से अपनी सेवा प्रजा की रक्षा करनी चाहिए। जो अदृष्ट शक्तियाँ राज्य द्वारा स्वीकृत हैं, उनसे भय करना धर्म है और जो अदृष्ट शक्तियाँ राज्य द्वारा स्वीकृत नहीं हैं, उनसे भय का नाम-अन्धविश्वास है।

हॉब्स के इन विचारों ने क्रान्तिकारी विस्फोटक चिंगारी छोड़ दी। हॉब्स को नास्तिक गिना जाने लगा जबकि उसका कहना केवल यही था कि ईश्वर का वस्तुगत ज्ञान नहीं हो सकता, उसकी पूजा हो सकती है। वह भौतिकवादी अथवा गतिवादी था किन्तु उमने खुल्लम-खुल्ला निरीश्वरवाद का समर्थन कदापि नहीं किया।

स्पष्ट है कि हॉब्स ने चर्च को पूरी तरह नागरिक शक्ति के अधीन कर दिया। मार्सोनियो ऑफ पेडुआ ने आध्यात्मिक एवं लौकिक जस्तियों को एक-दूसरे से पृथक् करके चर्च को नागरिक शासन की अग्रगण्यता में रखने की प्रक्रिया प्रारम्भ कर दी थी। हॉब्स ने इस प्रक्रिया को पूरा कर दिया। उसने स्पष्ट शब्दों में घोषित किया—“यदि धार्मिक विधि-नियमों, धार्मिक पुस्तकों के मिथ्याताओं, धर्म-तत्त्वों और चर्च शासन को कोई सत्ता प्राप्त नहीं होती है, तो वह प्रभु द्वारा प्राधिकृत होती है। चूँकि धार्मिक विधि का कोई वस्तुपरक मापक नहीं है, अतः किसी धर्म अथवा उपासना पद्धति की स्थापना प्रभु की इच्छा के ऊपर आधारित होनी चाहिए एवं चर्च एक निगम मात्र है। किसी भी निगम की भाँति उनका एक प्रधान होना चाहिए और उसका वह प्रधान प्रभु है। यह कई व्यक्तियों की एक कम्पनी है जो प्रभु के व्यक्तित्व में संगठित है और इसलिए इसे स्वयं राज्य में भिन्न अथवा अलग नहीं किया जा सकता। लौकिक एवं आध्यात्मिक शासन समरूप (Identical) है।”¹ धर्म-ग्रन्थ की व्यवस्था करने का एकमात्र उचित अधिकार शासक को ही है। राजकीय विधि और वैध विधि ने कोई विरोध नहीं हो सकता। वैध विधि वही है जिसकी सम्प्रभु व्याख्या करे।

सारांशतः हॉब्स के अनुसार, चाहे किसी भी दृष्टि से देखा जाए, धर्म पूरी तरह से विधि एवं शासन के नियन्त्रण में है। मार्सीलियो की भांति वह चर्च का काम शिक्षा देना मानता है, लेकिन वह यह भी कहता है कि कोई भी शिक्षण तभी विधि-संगत है जब सम्प्रभु उसे प्रमाणित कर दे। धर्म-बहिष्कार का अथवा चर्च द्वारा दिया जाने वाला कोई अन्य दण्ड सम्प्रभु ही आरोपित करता है। हॉब्स ने अपने ग्रन्थ 'लेवियाथान' के लगभग आधे भाग में धर्म-शास्त्र और चर्च से सम्बन्ध रखने वाले प्रश्नों की भीमसा की है और उन्हें विशुद्ध तर्क की कसौटी पर कसा है।

हॉब्स का व्यक्तिवाद (Hobbes' Individualism)

हॉब्स के राजदर्शन के आधार-पर यह कहना गलत न होगा कि निरपेक्ष सम्प्रभुता का कट्टर समर्थक होते हुए भी वह कई अर्थों में व्यक्तिवादी है। प्रथम, वह मनोवैज्ञानिक व्यक्तिवादी है जिसके राजदर्शन का प्रारम्भिक सूत्र व्यक्ति है, अस्तु के समान समाज नहीं। "उसकी विचारधारा में व्यक्ति विलकुल अलग-अलग इकाईयाँ हैं और राज्य बाहर की एक ऐसी शक्ति है जो उन्हें एकता के सूत्र में बाँधती है और उनके समान स्वार्थों में सामंजस्य स्थापित करती है।" प्रायः समशक्तिमान स्वार्थी विश्वरे हुए अणुवत-मनुष्य हॉब्स के राजदर्शन की प्रारम्भिक इकाई हैं। उनकी जीवन-रक्षा तथा सुख-शान्ति का संरक्षक राज्य पारस्परिक समझौते का परिणाम है और तब तक चलता जाता है जब तक वह अपने मूल उद्देश्य की पूर्ति से सलग्न है। हॉब्स के अनुसार व्यक्ति के स्वार्थ से भिन्न किसी संस्था का उद्देश्य न हो सकता है और न होना चाहिए। जब तक राज्य प्रजाजन की जीवन-रक्षा के उद्देश्य को अथवा उस उद्देश्य को जिसकी पूर्ति के लिए राज्य का समझौता द्वारा उदय होता है, चलाता है तभी तक प्रजाजन में राजनैतिक है, आदेश-पालन है, आत्म-समर्पण है अन्यथा विद्रोह के लिए व्यक्ति स्वतन्त्र है। हॉब्स प्रजा को राज्यादेश की अवहेलना करने की अनुमति उसी स्थिति में देता है जब राज्य द्वारा कोई ऐसा कार्य करने का आदेश दिया जाए जिससे व्यक्ति का जीवन ही खतरे में पड़ जाता हो। समाज अथवा राज्य की कृत्रिम मानना और व्यक्ति की जीवन-रक्षा के लिए उसके अस्तित्व को स्वीकार करना हॉब्स को प्रथम श्रेणी का व्यक्तिवादी घोषित करता है। जहाँ आत्मरक्षा पर आघात पहुँचता हो वहाँ सम्प्रभु की आज्ञा की अवहेलना हो सकती है। इस विचार में सामाजिक या सामूहिक कल्याण की भावना कारणात्मक लोत नहीं है। "समाज की स्थापना, सम्प्रभुतामय राजशक्ति का समझौता से उदय और आत्मरक्षा के अभाव में सम्प्रभु की आज्ञा की अवहेलना इन सभी के पीछे हॉब्स का व्यक्तिवाद ही प्रधान रूप में कारणभूत है।" वास्तव में हॉब्स ही पहला दार्शनिक था, जिसने व्यक्ति के हित को उसके जीवित रहने के अधिकार को सर्वोपरि माना। उसकी दृष्टि में यही राज्य की सबसे बड़ी उपयोगिता है कि वह अराजकता का भूत करके व्यक्तियों के जीवन-सकट को दूर करे। राज्य का निरंकुश अधिकार इसी दृष्टि से दिए गए हैं कि वह समाज में शान्ति की व्यवस्था करे तथा व्यक्तियों के जीवन और सम्पत्ति को सुरक्षित रखे। इस तरह हॉब्स के व्यक्तिवादी दर्शन में उसका उपयोगितावाद भी जुड़ा है। हॉब्स का विचार है कि राज्य व्यक्ति की स्वार्थसिद्धि का साधन-मात्र है। साध्य तो व्यक्ति ही अपने आप में है। किन्तु यहाँ यह विशेष रूप से ध्यान रखने योग्य बात है कि हॉब्स व्यक्ति को निजी सम्पत्ति, अभिव्यक्ति और विश्वास की स्वतन्त्रता के तथ्य ऐसे ही अन्य अधिकार लगभग विलकुल ही नहीं देता। कुछ दशाओं को छोड़कर (जिनका उल्लेख पहले अनेक बार किया जा चुका है), जैसे कि आत्मरक्षा की, प्रजाजन को अन्य किसी भी दशा में शासक के विरुद्ध कोई अधिकार प्राप्त नहीं है। उनकी स्वाधीनता उसी में निहित है कि जिसकी राज्यसत्ता स्वीकृति दे।

हॉब्स का निरंकुशवाद-वास्तव में एकदम कट्टर नहीं है। नागरिक विधियों के संरक्षण में स्वतन्त्रता का उपयोग करते हैं। 'लेवियाथान' को अनुचित हस्तक्षेप का कोई शौक नहीं है। हॉब्स के अनुसार विधियों का उद्देश्य प्रजाजन के सम्पूर्ण कार्यों पर रोक लगाना नहीं है अपितु केवल "उनका

निर्हेन करना एवं उन्हें इस तरह रखना कि वे अपनी अनियन्त्रित इच्छाओं, जल्दबाजी अथवा अविवेक के कारण स्वयं को ही आघात न पहुँचा लें। विधि उस बाढ़ के समान है जिसे याधियों को रोकने के लिए नहीं प्रत्युत सम्मार्ग पर रखने के लिए खड़ा किया जाता है।”

हॉब्स के व्यक्तिवाद पर टिप्पणी करते हुए सेबाइन महोदय ने लिखा है—“हॉब्स के चिन्तन में व्यक्तिवाद का तत्त्व पूर्ण रूप से आधुनिक है। इस दृष्टि से हॉब्स ने आगामी युग का सकेत अच्छी तरह से समझ लिया था। उसके दो शताब्दियों बाद तक अधिकांश विचारकों को स्वार्थ, उदासीनता की अपेक्षा कहीं अधिक प्रेरक तत्त्व लगा था। वे किसी सामूहिक कार्यवाही की अपेक्षा प्रबुद्ध स्वार्थ के आधार पर सामाजिक बुराईयों की अधिक आसानी से दूर कर सकते थे। हॉब्स का नाम प्रभु की निरंकुश शक्ति के सिद्धान्त के साथ विशेष रूप से संयुक्त है। यह सिद्धान्त उसके व्यक्तिवाद का ही एक पूरक तत्त्व है। हॉब्स के दर्शन में एक मूल उच्च-मानव के प्रतिरिक्त जिसकी आज्ञा का अनुबन्ध पालन करते हैं और जो आवश्यकता पड़ने पर अपनी आज्ञा का पालन करा सकता है, अन्य सब केवल व्यक्ति हैं और ऐसे व्यक्ति हैं जो केवल अपने स्वार्थ से प्रेरित हैं।”¹ डनिंग का मत है कि “उसके (हॉब्स के) सिद्धान्त में राज शक्ति का उत्कर्ष होते हुए भी मूल आधार पूर्णतः व्यक्तिवादी है। यह सिद्धान्त समस्त व्यक्तियों की प्राकृतिक समानता पर उतना ही बल देता है, जितना मिल्टन अथवा किसी अन्य क्रान्तिकारी विचारक ने दिया है। हॉब्स ने सर्व-शक्तिशाली राज्य के विचार को स्वतन्त्र और समान व्यक्तियों के समुदाय से तात्किक दृष्टि से निकालने के लिए ही अपने इस नवीन विचार का विकास किया कि राज्य केवल व्यक्ति के साथ-व्यक्ति के सम्बन्धों में जन्म-ग्रहण करता है।”²

अतः ऊपर से देखने में ऐसा लगता है कि हॉब्स पूर्ण निरंकुश सत्ता का समर्थक है लेकिन वास्तव में व्यक्ति के हित का समर्थक होने के कारण वह प्रबल व्यक्तिवादी भी है।

हॉब्स के विचारों की आलोचना और मूल्यांकन (The Criticism and Estimation of Hobbes' Conception)

हॉब्स के विचारों को समर्थन मिलना तो दूर रहा, सर्वत्र उनकी तीव्र आलोचना की गई। समकालीन कोई भी पक्ष उसकी तरफ न था। राजतन्त्रवादी, संसदवादी, धार्मिक विचारक सभी उसके आलोचक हो गए। “निरंकुश राजतन्त्र के समर्थक उसके व्यक्ति-स्वेच्छा के सिद्धान्त तथा दैवी सिद्धान्त के निराकरण के कारण सद्विध थे। संसद के समर्थक उसकी अमर्यादित अनुदार राजतन्त्रीय निष्ठा के कारण नाराज थे। धार्मिक विचारक उसकी धर्म-विरोधी धारणा तथा व्यवस्था से क्षुब्ध थे। जनतन्त्रवादी उसे अनैतिक तथा विचार-भ्रष्ट मानते थे। व्यक्तिवादी राज्य में व्यक्ति-स्वातन्त्र्य और मौलिक अधिकारों की घोषणा के अभाव में उसमें भयभीत थे। तत्त्ववादी उसके सिद्धान्तों में बौद्धिकता की अतिशयता (Ultrarationalistic) से खिन्न थे। वैज्ञानिक उसकी बातों को भानुमती का पिटारा समझते थे। मनोवैज्ञानिक उसके मानव-स्वभाव के विवरण को भ्रामक, अतिरिजित, वृष्टिपूर्ण मानते थे। विधि-शास्त्री उसे संकीर्ण, अनभिज्ञ तथा उत्पीडक मानते थे। लौकिक और इसी भी उसके विरुद्ध थे।”³ उसके ग्रन्थ ‘लेवियाथान’ की विचारों को द्वारा कटु आलोचना की गई। वाहन का विचार है कि “जहाँ तक राजनीतिक चिन्तन के सजीव विकास का प्रश्न है, लेवियाथान एक प्रभावहीन और परिणामहीन (निष्फल) ग्रन्थ रहा। वह एक प्रभावपूर्ण वर्णसंस्कार है जिसमें प्रजाजन की कोई सामर्थ्य नहीं है और वह इस उपेक्षा का पात्र भी है।”⁴ क्लेरेडन ने हॉब्स की पुस्तक को जलाकर यहाँ तक कह डाला “मैंने कभी कोई ऐसी पुस्तक नहीं पढ़ी जिसमें इतना राजद्रोह, विश्वासघात और धर्मद्रोह भरा हो।”

1 सेबाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 1, पृ 432.

2 Dunning : Political Theories from Luther to Montesque, p. 302.

3 C. E. Vaughan History of Political Philosophy, Vol 1, p. 37.

सुरे के अनुसार "हॉब्स की जीवनी लिखने वाले को एक ही समर्थक मिल सका जबकि उसके शिष्यों के थे।"¹

पर कुछ विचारक ऐसे भी हुए और आज भी हैं जिन्होंने हॉब्स की महत्ता को स्वीकार किया। सेवान् ने हॉब्स की प्रशंसा करते हुए लिखा है कि "अंग्रेजी भाषा भाषी जातियों ने जितने भी राजनीतिक दार्शनिक उत्पन्न किए हैं उन सब में हॉब्स सम्भवतः महानतम है।" प्रो. ऑकशॉट (Prof. Oakshott) के अनुसार, "हॉब्स का 'लेवियाथान' सबसे अधिक ही नहीं, बल्कि केवल मात्र एक राजनीतिक ग्रन्थ है जो अंग्रेजी भाषा में लिखा गया था।" चाहे इन कथनों में कुछ अतिशयोक्ति हो फिर भी कटु आलोचनाओं के बावजूद यह मानना पड़ेगा कि हॉब्स का सारे ससार के विचारकों में आदरपूर्ण स्थान है। सेवान् और ऑकशॉट की प्रशंसा तथा वाहन की निन्दा से यद्यपि कोई संगति नहीं है, फिर भी इन दोनों ही विपरीत धारणाओं के पक्ष में कुछ कहा जा सकता है।

(1) हॉब्स पर प्रथम दोष यह लगाया जाता है कि उसका मानव-स्वभाव का चित्रण अनुचित और अतिरिक्त और एकपक्षीय है। हॉब्स द्वारा मनुष्य को असामाजिक और समाज-विरोधी कहना अस्तु है। इस स्वाभाविक सत्य सिद्धान्त के विरुद्ध है कि मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है जो समाज में रहना पसन्द करता है और समाज में रहकर ही अपनी उत्थिति कर सकता है। मनुष्य की आत्म-भावना केवल अपने तक ही सीमित नहीं रहती। वह पत्नी, सन्तान और सजातीय मनुष्य से स्नेह करता है, उन्हें अपना समझता है। मनुष्य में यह प्रवृत्ति होती है कि अपनी आत्मवृद्धि को अधिकाधिक विकसित एवं विस्तृत करे। उसमें दया, सहानुभूति, सहयोग, प्रेम, त्याग-आदि देवी गुरु भी होते हैं।

(2) हॉब्स की सामाजिक अनुवृत्ति की कहानी नितान्त अमूर्त है। मनुष्य अपनी स्थिति ठीक करने पर ही किसी प्रकार के समझौते करने की अवस्था में आता है। सामाजिक समझौते की बात तो मनुष्य के अपेक्षाकृत विकसित होने पर ही सम्भव में आ सकती है। जब मनुष्य पूर्णतः असामाजिक, स्वार्थी, भगडाल और हिंसक है तो उसमें समझौते की सामाजिक भावना का उदय कैसे हो गया और वे कानून-प्रिय एवं विनम्र नागरिक कैसे बन गए? वाहन के शब्दों में, "हॉब्स का कहना है कि प्राकृतिक अवस्था सधुर्ब की वह अवस्था है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति अन्य सभी व्यक्तियों के प्रति युद्धरत रहता है। पशुबल और घोषा इस अवस्था के विशेष गुण हैं। इस स्थिति में सही और गलत न्याय और अन्याय की धारणाओं के लिए कोई स्थान नहीं हो सकता। इन सब में कोई पारस्परिक संगति नहीं है लेकिन इसके अवसान की तो इससे कोई संगति ही नहीं सकती। यह कैसे माना जा सकता है कि ऐसे गुणों से विभूषित दानव-रूपी व्यक्ति किसी ऐसी अवस्था में प्रवेश कर सकते हैं अथवा प्रवेश करने की इच्छा भी कर सकते हैं कि जिसमें उनकी पूर्व-स्थिति एकदम विपरीत हो जाए अर्थात् ऐसी स्थिति या अवस्था जिसमें युद्ध की जगह शान्ति का साम्राज्य हो, पशुबल और घोषाघृही का परित्याग कर दिया गया हो और सत्य एवं न्याय जिनके आधार हो। जिस तरह एक इच्छा अपना रंग नहीं बदल सकता उसी तरह हॉब्स द्वारा वर्णित रक्त-पिपासु व्यक्ति शान्तिप्रिय श्रमिक नहीं बन सकता।"² वाहन की आलोचना में सत्य के गहरे बीज हैं। वास्तव में दानवों को एक ही क्षण में देवताओं के कार्याकल्प करने की कपोल-कल्पना तो पौराणिक साहित्य में भी उपलब्ध नहीं होती।

इसमें कोई सन्देह नहीं कि हॉब्स की मानव-स्वभाव से कृत्रिम विभाजन की व्यवस्था नितान्त दोषपूर्ण है। यदि मान लिया जाए कि हॉब्स सचमुच में ऐसी प्राकृतिक अवस्था की ऐतिहासिकता में विश्वास करता था तो वाहन द्वारा की गई आलोचना उसके तर्कों को खण्ड-खण्ड कर देती है। पर वास्तव में ऐसी प्राकृतिक अवस्था की सत्ता को हॉब्स किसी ऐतिहासिक प्रमाण से पुष्ट नहीं करता। अतः

1 Murray : History of Political Science, p. 216

2 Vaughan : History of Political Thought, Vol. I, p. 31-3

हमारे लिए यह मानना आवश्यक नहीं है कि हॉब्स का यह विषयाम था कि मनुष्य कभी सचमुच ही ऐसी प्राकृतिक अवस्था में रहते थे। प्राकृतिक अवस्था सम्बन्धी विचार से हॉब्स का यह मन्तव्य प्रतीत होता है कि किसी नियन्त्रक शक्ति के अभाव में मनुष्य का जीवन वैसा ही हो सकता है जैसा प्राकृतिक दशा में उसने विवक्षित किया है। हॉब्स समझता है कि यह प्राकृतिक दशा यथार्थ है क्योंकि जब-जब राज्य-शक्ति निर्बल रही है, तब-तब समाज में इसी प्रकार की प्राकृतिक दशा का अस्तित्व रहा है। हॉब्स के कहने का उद्देश्य यही है कि एक शक्तिशाली राज्य के अभाव में मानव-जीवन दुखी एवं असहनीय हो जाता है। उसने दैनिक जीवन के ऐसे तथ्य उपस्थित किए हैं जिनके आधार पर इसकी सत्ता का अनुमान किया जा सकता है। इनकी चर्चा 'प्राकृतिक अवस्था' के चित्रण में की जा रही है, अतः यहाँ इतना ही लिखना पर्याप्त है कि "हॉब्स का उद्देश्य राज्य के काल-गत जन्म का वर्णन करना नहीं है, उसका ध्येय तो राज्य के स्वरूप का विश्लेषण करना तथा उसका औचित्य सिद्ध करना है। वह बतलाना चाहता है कि शान्ति और सहयोग आरम्भरक्षा के लिए हमारा प्रतिशोधिता की अपेक्षा अधिक महत्वपूर्ण है और इसके लिए प्रभुसत्ता निरपेक्ष एवं असंश्लेषित होनी चाहिए।"

(3) हॉब्स समाज की अराजकता से बचाने का एकमात्र विकल्प सर्वोच्च एवं निरंकुश शासन-सत्ता को समझता है पर यह धारणा सही नहीं है। उसके सामने मध्ययुगीन यूरोप का इतिहास था जिसमें शासन-सत्ता चर्च एवं राज्य के मध्य विभाजित थी। उस समय सघर्ष होते थे किन्तु प्राकृतिक अवस्था-सी अराजकता नहीं थी। प्राकृतिक दशा की तुलना में द्विविध अत्यन्त ही सुधरी हुई थी। उस समय प्रभुसत्ता की अविभाज्यता का सिद्धान्त विद्यमान नहीं था। आज अमेरिका में प्रभुसत्ता शासन के तीन प्रधान अंगों में घँटी हुई है, किन्तु वहाँ अराजकता नहीं है। आधुनिक इतिहास इस बात का प्रमाण है कि मिश्रित तथा सांविधानिक शासनो में अराजकता नहीं रहती। असंगत अनुसमझना।

(4) राजसत्ता को निरंकुश एवं असंश्लेषित रूप से शक्तिशाली बनाए रखने के लिए हॉब्स ने उसे समझौते में सम्मिलित पक्षों से अलग रखा है। तार्किक दृष्टि में ऐसा एक-पक्षीय समझौता असंगत है। समझौता तो सर्वदा पक्षों में होता है। फिर यह समझौता भग भी नहीं किया जा सकता, यह बात मानव-युक्ति के विपरीत है। हॉब्स ने इस बात पर भी कोई विचार नहीं किया कि प्राचीन जीवन की इकाई व्यक्ति न होकर कुटुम्ब थी। राज्य व सरकार के बीच अन्तर।

(5) हॉब्स राज्य और सरकार के बीच कोई भेद नहीं करता जबकि ये दो भिन्न सत्ताएँ हैं। यदि जनता विद्रोह द्वारा किसी निरंकुश राजा का अन्त करने का प्रयत्न करती है तो वह राज्य सत्ता की जड़ पर कुठाराघात नहीं करती। वह केवल सरकार में परिवर्तन करती है। हॉब्स-राज्य की स्वेच्छाचारिता और सरकार की स्वेच्छाचारिता में कोई अन्तर नहीं देखता। अन्तर स्वेच्छा के आधार पर राज्य।

(6) हॉब्स के अनुसार अराजक दशा के जीवन से अभ्यर्ण होकर आत्म-रक्षा एवं शान्ति की स्थापना के लिए समझौते द्वारा राज्य को जन्म दिया गया। दूसरे शब्दों में, राजसत्ता की स्थापना एक अनुचित भय के आधार पर और एक अनैतिक उद्देश्य—मानव-स्वार्थ-पूर्ति के लिए हुई। भय एवं स्वार्थ जैसी हेय-भावनाओं पर राज्यरूपी कल्याणकारी सत्ता की नींव रखी करना उचित नहीं कहा जा सकता। वास्तव में राज्य अथवा समाज भय एवं स्वार्थ पर नहीं बल्कि अनुमति, सदाभावना, सहयोग एवं सामाजिक हित की भावना पर आधारित है। हॉब्स भूल जाता है कि लोकमन, बुद्धि और धार्मिक विश्वास, जिसका आधार ही भय ही, केवल पुलिस राज्य ही हो सकता है। हॉब्स के राज्य का नैतिक एवं भौतिक विकास, शिक्षा एवं संस्कृति में योग आदि कर्त्तव्यों से कोई सम्बन्ध नहीं है। इस तरह उसके राज्य का कार्य-क्षेत्र अत्यन्त सीमित है। गूच के शब्दों में, "लिवियायान केवल अतिमानवीय आकार का पुलिसमैन है जो अपने हाथ में दण्ड लिए है" उसका राज्य अनिवार्य बुराई है, दबाव का यन्त्र है—स्वतन्त्र विकासोन्मुख सम्यता की प्राप्ति का अपरिहार्य साधन नहीं।" इसी के अनुसार भी हॉब्स का सबसे बड़ा दोष यह है कि वह एकदम निरंकुश शासन स्थापित करता है। उसका कहना है कि "जो

व्यक्ति अपनी स्वतन्त्रता का परित्याग करता है वह अपने मनुष्यत्व को भी छोड़ देता है। उसके समक्षोक्ति से बना हुआ समाज वस्तुतः समाज नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उसमें सम्पूर्ण जीवन केवल एक ही व्यक्ति 'लेवियाथान' के केन्द्रित है और शेष सभी व्यक्ति इस धरती पर निरर्थक भार-मात्र हैं।" हॉब्स के समाज में वे सब लेवियाथान के ममत्त नमस्तक हैं, करबद्ध दास-मात्र हैं। हॉब्स अपने राज्य में मनुष्यों को सर्वथा अधिकार-शून्य करके लेवियाथान रूढ़ी चरवाहे द्वारा हाँके जाने वाले पशुओं की श्रेणी में ला खड़ा करता है। यह अवस्था तो हॉब्स की प्राकृतिक अवस्था से भी अधिक शोचनीय है। 17वीं शताब्दी में हम हॉब्स की वैज्ञानिक पद्धति की चर्चा कर चुके हैं। 17वीं शताब्दी में वैज्ञानिक पद्धति को ज्योमिति पद्धति अथवा निगमन पद्धति के तद् रूप माना जाता था। लेकिन बाद के विकसित विचारों से यह प्रमाणित हो गया कि ज्योमिति के नपुन पर राजदण्ड का महत्व बनाने का प्रयास भ्रम-मात्र है। जो भी हो, हम हॉब्स के इस महत्त्व से इन्कार नहीं कर सकते कि उसने अपने चिन्तन को एक क्रमबद्ध और समन्वित रूप प्रदान किया।

(8) हॉब्स के विधि सम्बन्धी विचार भी अति सकीर्ण हैं। वह विधि के केवल ऊपरी पालन से ही सन्तुष्ट प्रतीत होता है। लोग चाहे विधि में विश्वास करें या न करें, उन्हें विधि को मानना ही होगा। पर होना यह चाहिए कि लोग विधि में भी विश्वास करें और उसका पालन भी करें।

हॉब्स की चाहे कितनी भी आलोचना की गई हो, राजनीतिक चिन्तन को उसकी महान् देन है। वह राजनीतिशास्त्र की विस्तृत और व्यवस्थित पद्धति का निर्माण करने वाला पहला अंग्रेज विचारक है। प्रभुसत्ता का प्रतिपादन चाहे पहले किया जा चुका था, किन्तु एक निरपेक्ष और असीम प्रभुसत्ता का स्पष्ट विवरण सर्वप्रथम उसने ही दिया। प्रभुसत्ता और कानून पर उसके विचार दोनों से आगे बढ़े हुए थे। उसकी प्रभुसत्ता और विधेयात्मक कानून सम्बन्धी धारणा का ही विकास 19वीं सदी के महान् विचारक जॉन ऑस्टिन ने किया। वास्तव में हॉब्स ने ही प्रभुसत्ता को वह स्वरूप दिया जो आज तक चला आ रहा है। हॉब्स के अनुबन्ध मिद्वान्त द्वारा ही यह सुनिश्चित हुआ कि राजसत्ता सर्वांगीर है जिसके आदेशों का पालन राज्य के नागरिकों और निवासियों के लिए अनिवार्य है। इस मत की व्यावहारिकता से किसी को-आपत्ति नहीं हो सकती कि शान्ति एवं व्यवस्था स्थापित करने के लिए दृढ़ तथा शक्ति-सम्पन्न शासन की आवश्यकता होती है।

हॉब्स ही वह प्रथम विचारक था जिसने राज्य की उत्पत्ति के सिद्धान्त का अभिनवीकरण किया। यद्यपि पहले भी अनुबन्ध द्वारा राज्य की उत्पत्ति का चित्रण किया गया था लेकिन साथ ही इसकी उत्पत्ति को दैवी भी माना जाता था। हॉब्स ने दैवी सिद्धान्त के समर्थकों द्वारा प्रस्तुत राज्य के रहस्यात्मक ऐश्वर्यपूर्ण चरित्र को नष्ट-भ्रष्ट करने का महान् कार्य किया। उसने ही स्पष्ट रूप में बतलाया कि राज्य दैवी इच्छा का नहीं बल्कि मानवीय इच्छा का परिणाम है। इस प्रकार उसने राज्य को एक मानवीय संस्था घोषित किया। धीरे-धीरे उसके ये विचार आज के कल्याणकारी राज्य के रूप में प्रस्फुटित हुए। जेगोरिन ने ठीक ही लिखा है कि हॉब्स के दर्शन में हमें जो मिलता है वह है— 'अतिक्रमणवाद के प्रत्येक रूप का निषेध।' प्राकृतिक विधि की परम्परागत प्रतिष्ठा को समाप्त किया गया है, दैविक ज्ञान की सम्भावना से इन्कार किया गया है और वहाँ केवल स्वतन्त्र प्राणी रह गया है जो सामाजिक जीवन के आदेशों का स्वयं अनुवी है। राजनीतिक व्यवस्था को पवित्र चरित्र से वञ्चित कर दिया गया है। उनमें अब वह दैविक चमत्कार नहीं रहा है जो सन्तु पॉल ने अपने इस उपदेश द्वारा कि— 'जो भी शक्ति है, परमात्मा द्वारा प्रदत्त है', समस्त ईसाइयों के हृदय पर अंकित कर दिया था। एक भावुकता अपाकर्षण उस धार्मिक आतंक का स्थान ले लेता है जिससे शासकों को देखा जाता था। अब राज्य मनुष्य की सृष्टि है और उसका एकमात्र औचित्य उसकी उपयोगिता है। जब राज्य मानव आवश्यकताओं की सन्तुष्टि में विकल रहता है तो वह अपने उस एकमात्र औचित्य को गँवा देता है।

हॉब्स की बहुत बड़ी देन उसके व्यक्तिवाद की है। सम्प्रभुतावादी हॉब्स के विचारों में हमें व्यक्तिवाद का प्रबल समर्थन मिलता है। उसने व्यक्ति के कल्याण और उसकी सुरक्षा को साध्य घोषित किया है। उसने राज्य को निरकुश अधिकार इसीलिए दिए हैं कि वह समाज में शान्ति स्थापित रखे, व्यक्तियों का जीवन और सम्पत्ति सुरक्षित रखे। सेबाइन ने इसीलिए कहा है कि, "हॉब्स के प्रभु की सर्वोच्च शक्ति उसके व्यक्तिवाद का आवश्यक पूरक (Necessary Complement) है।" उसने बताया कि राज्य का एकमात्र औचित्य उसकी उपयोगिता है। स्मरणीय है कि "हॉब्स कोई जनतन्त्रवादी नहीं था। उसके लिए जनता, सामान्य इच्छा (General Will) अथवा सामान्य हित जैसी किसी चीज का अस्तित्व नहीं है। अस्तित्व केवल व्यक्तियों का है। उनकी रक्षा करना राज्य का कर्त्तव्य है। उनके निजी हितों का योग ही सामाजिक हित है।" हॉब्स के विचारों से उपयोगितावादियों ने बहुत कुछ प्राप्त किया। "राज्य को व्यक्तियों के परस्पर विरोधी हितों का मध्यस्थ बना कर वह उपयोगितावादियों का पूर्वं सूचक बन गया।" प्रो वेपर के अनुसार—“यह कोई आकस्मिक घटना नहीं है कि बैन्सम यहाँ भी उसका उतना ही श्रेणी है जितना सुख विषयक हॉब्स के विचारों का। आने वाली सन्तति का प्रायः उससे मतभेद रहा है किन्तु यह कहने में कोई अतिशयोक्ति न होगी कि उन्हें उसमें एक ऐसी खान मिली जिसका खोदना उनके लिए श्रेयस्कर है क्योंकि उसमें से एक मूल्यवान् धातु निकलती है।”¹

हॉब्स का महत्त्व इस दृष्टि से भी है कि उसने न्याय सम्बन्धी पुरानी मान्यता का खण्डन किया और बताया कि न्याय की रचना विधि द्वारा होती है तथा न्याय विधि का प्रतिबिम्ब नहीं है। वास्तव में उसने अपने प्रबल तर्कों द्वारा तत्कालीन राजनीतिशास्त्र-वेत्ताओं और विद्वानों को अपनी ओर आकृष्ट किया और उन्हें अपने सिद्धान्तों की तह में जाने के लिए विवश कर दिया है।

जीवनी, कृतियाँ एवं पद्धति (Life, Works and Method)

लॉक ने अनुबन्धवाद पर पुनर्निर्धार किया और उसे उदार, सन्तुलित तथा व्यावहारिक बनाने की चेष्टा की। लॉक का सर्वाधिक महत्त्व इस बात में है कि उसने आधुनिक स्वतन्त्रता की धारणा का, सीमित और वैधानिक राजतन्त्र का तथा वर्तमान युग के प्रजातन्त्र का समर्थन किया।

जॉन लॉक का जन्म इंग्लैण्ड में वेमरसेट के रिगटन नामक स्थान पर 29 अगस्त, 1632 ई. को हुआ था। उसके पिता मध्यम-वर्गीय परिवार के एक क्लर्क थे, किन्तु उन्होंने पुत्र को उच्च शिक्षा दिलाने में कसर नहीं छोड़ी। इस मेधावी छात्र ने ऑक्सफोर्ड से एम. ए. की उपाधि प्राप्त की और तब वही 1659 ई. में उसे अध्यापन कार्य मिल गया। अध्यापन-काल में ही उसका सम्पर्क लॉर्ड शैलपट्टवरी से हुआ जिसने उसे अपना गुप्त सचिव बना लिया। अब लॉक ने राजनीति का पर्याप्त व्यावहारिक ज्ञान प्राप्त किया। थोड़े समय पश्चात् वह व्हिग दल (Whig Party) में कार्य करने लगा, किन्तु अत्यधिक परिश्रम और अध्ययन से वह क्षय रोग से ग्रस्त हो गया। क्षय रोग से निवृत्त होने के लिए उसे फ्रांस जाना पड़ा जहाँ उसने अपने राजनीतिक विचारों को प्रकाशन किया। 1683 ई. में कुछ राजनीतिक कारणों की वजह से वह हॉलैण्ड गया, जहाँ मई 1688 ई. तक उसे रहना पड़ा। जब इंग्लैण्ड में मई 1688 ई. में क्रान्ति हुई तो लॉक ने इसका समर्थन किया। क्रान्ति के इस समर्थन के कारण ही उसे क्रान्ति का दार्शनिक कहा जाता है। लॉक अधिक समय तक जीवित न रह सका और 72 वर्ष की अवस्था में मई 1704 ई. में यह विद्वान् सदा के लिए चले बसा।

लॉक के जीवन पर तत्कालीन परिस्थितियों ने बड़ा प्रभाव डाला। उसने अपने जीवन के प्रथम भाग में महान् राजनीतिक उल्ल-पुल्ल को देखा, उदाहरणार्थ अपने जीवन में गृह-युद्ध तथा योर्क में क्रॉमवेल का शासन और राजतन्त्र की पुनर्स्थापना के दर्शन किए। वृद्धावस्था में उसने 1688 ई. की गौरवपूर्ण क्रान्ति को देखा। लॉक को अपने प्रारम्भिक अनुभवों के कारण हिंसा तथा अनिवाद के प्रति गम्भीर अवधि उत्पन्न हो गई। दीर्घज्ञान तक व्हिग विचारक शेफ्ट्सबरी के साथ रहने के कारण उसका भी उस पर विशेष प्रभाव पड़ा। लॉक पर अन्य विशेष प्रभाव 17वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में यूरोप में जायत होने वाले नवीन बौद्धिक वातावरण का पड़ा। इस नवीन युग में धार्मिक और राजनीतिक कट्टरता के स्थान पर सहिष्णुता की विशेष छाप थी। जहाँ पुराने युग का राजनीतिक चिन्तन मानव-स्वभाव को बुरा और दुष्ट मानते हुए प्रारम्भ होता था, वहाँ इस नवीन युग में मानव-स्वभाव के प्रति आशावाद की झलक देखने को मिलती थी और मानव-स्वभाव की अच्छाई में विश्वास किया जाने लगा था। मानव-स्वभाव सम्बन्धी मूल मान्यताओं में इस परिवर्तन का प्रभाव लॉक पर पड़ना स्वाभाविक

या, गौर उनीचि बहु एक उदारवादी विचारक बन सका। उसने ऐसी प्रत्ययन पद्धति निकाली जिसे प्राधार पर व्यक्तिवादी, उपयोगितावादी, प्रजासत्तावादी, समदवादी अपने-अपने पक्ष मजबूत करते हैं।

रचनाएँ—लॉक ने राज नीतिशास्त्र, धर्मशास्त्र, धर्मशास्त्र, शिक्षा, दर्शन, विज्ञान आदि विषयों पर 30 से भी अधिक ग्रन्थ लिखे। सभी कृतियाँ उसकी 50 वर्ष की आयु हो जाने के उपरान्त ही प्रकाशित हुईं। हॉब्स ने लोउने के बाद ही वह सर्वप्रथम एक लेखक के रूप में प्रकट हुआ। राजनीतिशास्त्र पर लिखे गए उसके कुछ महत्वपूर्ण ग्रन्थ निम्नलिखित हैं—

1. Letter on Toleration, 1689.
2. Two Treatises on Government, 1690
3. Essay Concerning Human Understanding, 1690.
4. Second Letter on Toleration, 1690.
5. Third Letter on Toleration, 1692
6. Fourth Letter on Toleration, 1692
7. The Fundamentals of Constitution of Caroline, 1692.

इन सभी ग्रन्थों में लॉक का सबसे प्रमुख ग्रन्थ 'Two Treatises on Government' है।

इसके प्रथम खण्ड में लॉक ने राजा के देवी अधिकारों और पदाधिकारों को खण्डन किया है। दूसरे खण्ड में उसने सरकार की उत्पत्ति, स्वभाव और कार्य-क्षेत्र का विवेकपूर्ण विवेचन किया है। प्रच्छन्न रूप से उसका उद्देश्य हॉब्स का खण्डन करना था, किन्तु स्पष्टतः लॉक ने 'लेविथान' के तर्कों का जान-बूझकर उत्तर नहीं दिया। स्मरणीय है कि लॉक अपने बहुत से विचारों के लिए 'The Laws of Ecclesiastical Polity' के लेखक रिचार्ड हुकर (Richard Hooker) का ऋणी था और वह इसे स्वीकार भी करता था। लॉक हॉब्स के व्यक्तिवादी दृष्टिकोण और सामाजिक संधि के सिद्धान्त से सहमत था, लेकिन हॉब्स के टॉन के चरम प्रत्येक प्राचार-सिद्धान्त का विरोधी था। प्रो वाँहन (Vaughan) के अनुसार, "लॉक की 'ट्रीटाइज' एक दोबारी चर्चा है जिसमें वे एक फिल्म (Film) तथा दूसरी हॉब्स के विरुद्ध तर्क देते हैं।" लॉक ने इस ग्रन्थ को राजा के देवी अधिकारों का प्रबल समर्थन करने वाले सर रॉबर्ट फिल्मर के ग्रन्थ 'Patriarcha' का खण्डन करने के लिए लिखा था। फिल्मर ने अपने ठोस तर्कों अधिकतर हॉब्स से ग्रहण किए थे। लेकिन जहाँ लॉक ने प्रथम 'ट्रीटाइज' में फिल्मर की खुलकर आलोचना की, वहाँ दूसरी 'ट्रीटाइज' में उसने हॉब्स की वैसी आलोचना नहीं की। इस पर टिप्पणी करते हुए सेवाइन ने कहा है कि "यह अत्यन्त दुर्भाग्यपूर्ण है कि लॉक ने अपने उत्तरदायित्व को पूरी तरह से नहीं समझा।" यद्यपि अपने तर्कों का विकास करते समय लॉक नवद्वेष्ट हॉब्स पर दृष्टि जमाए रहा, लेकिन उसने हॉब्स का नाम लेकर खून-खुला उसके मत का खण्डन कभी नहीं किया। सेवाइन के ही शब्दों में, "यदि वह अपने उत्तरदायित्व को पूरी तरह से समझ लेता तो वह समाज और शासन के सिद्धान्तों में गहराई से प्रवेश करता है। इससे उसके दर्शन का बहुत-सा भ्रम दूर हो जाता।" पर "तत्कालीन प्रभाव की दृष्टि से यह अधिक हितकर था कि वह गरीब फिल्मर का खण्डन करता।"

लॉक की इस पुस्तक का प्रकाशन यद्यपि 1690 ई. में हुआ, लेकिन कैम्ब्रिज विश्वविद्यालय के प्रो. पीटर लॉल्लेट के नवीन अनुसंधानों से यह सिद्ध हो चुका है कि यह सम्पूर्ण रचना 1683 ई. से पहले ही तैयार हो गई थी। लॉक ने इसे 7 वर्ष पश्चात् ग्रन्थ लेखक का नाम न देते हुए इसलिये प्रकाशित किया कि उसे यह भय था कि यदि स्टुअर्ट शासक पुनः सिंहासनाब्ध हुए तो लेखक को खण्ड भोगना पड़ेगा। लॉक के जीवन-काल में ही 1690, 1694 और 1698 ई. में इस ग्रन्थ के तीन संस्करण प्रकाशित हुए, यद्यपि तीनों ही में अशुद्धियाँ थीं। उसकी मृत्यु के बाद ही उसके द्वारा संशोधित प्रति के आधार पर इस ग्रन्थ का शुद्ध संस्करण प्रकाशित हुआ। लॉक के ग्रन्थ ने (जो काफी पहले तैयार हो चुका था) 1688 ई. की गौरवपूर्ण क्रांति के लिए सैद्धांतिक आधार प्रस्तुत किया था। इस पुस्तक

की भूमिका में ही उसने लिख दिया था कि यह पुस्तक विनियम ऑफ़ गोरेंज के सिंहासनारूढ़ होने का औचित्य सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है। इस पुस्तक ने अमेरिका के क्रान्तिकारियों के लिए भी औचित्य प्रस्तुत किया। पुस्तक की भूमिका में लिखे गए शब्दों से यद्यपि यह धाभाव होता है कि इसकी रचना 1688 ई. के बाद हुई और ये शब्द बाद ही में लिखे गए, लेकिन आधुनिक अन्वेषणों ने यह सिद्ध कर दिया है कि पुस्तक का लेखन 1683 ई. में ही पूरा हो चुका था। लॉल्लेट के अनुसार "इसमें भावी क्रान्ति की मांग की गई है, न कि घटित क्रान्ति को उचित सिद्ध करने का प्रयास है।"

मानव स्वभाव, प्राकृतिक अवस्था एवं प्राकृतिक अधिकार
(Human Nature, State of Nature and Natural Rights)

अन्य दर्शन-पद्धतियों के अनुसार लॉक का दर्शन भी उसके मानव-स्वभाव सम्बन्धी दृष्टिकोण पर आधारित है। हॉब्स और लॉक के मानव-स्वभाव सम्बन्धी विचारों में आकाश-पाताल का अन्तर है। यद्यपि लॉक को भी मानव-स्वभाव के दुष्टतापूर्ण पहलू का साक्षात्कार हुआ था तथा शेफ्ट्सबरी के पतन और दुःखपूर्ण दिनों में एवं अपने देश-निवासन के समय उसने कष्टमय जीवन व्यतीत किया था, फिर भी मनुष्यों की स्वाभाविक अच्छाई, दया आदि गुणों का ही प्रभाव महत्वपूर्ण रहा और इनका उनकी राजनीतिक विचारधारा पर गहरा प्रभाव पड़ा। एक ओर तो उसके पिता के स्नेहमय व्यवहार और मित्रों की सहानुभूति ने उसके हृदय में मानव-स्वभाव की श्रेष्ठता के प्रति निष्ठा उत्पन्न की और दूसरी ओर यूरोप में छारे-छारे तबौल बौद्धिक वातावरण से भी वह अप्रभावित न रहा। उस युग में धर्म-सुधार (Reformation) एवं धार्मिक युद्धों के चकटग्रस्त समय की धार्मिक और राजनीतिक कट्टरता कम हो गई थी तथा पुराने युग की यह मान्यता घूमिल पड़ती जा रही थी कि मनुष्य मूलतः एवं स्वभावतः बुरा होता है। उस समय मैकियावेली से लेकर हॉब्स तक के राजदर्शन के मूल में मानव-स्वभाव सम्बन्धी जो धारणाएँ थीं उनमें परिवर्तन आकर यह आशावाद प्रस्फुटित हो चुका था कि मानव स्वभाव की अच्छाई में विश्वास किया जा सकता है और सहिष्णुता एक अनुकरणीय बात है। हॉब्स पर ऐसे वातावरण का प्रभाव पड़ना अस्वाभाविक न था। आगे रक्तहीन क्रान्ति ने भी इस प्रभाव को और पुष्ट कर दिया। उसका यह विचार दृढ़ हो गया कि मनुष्य सामान्यतः शान्तिपूर्ण जीवन की उत्तमता प्राप्त करना चाहते हैं। "रक्तपात किए बिना जनता को एक राजा को सिंहासन से हटाने हुए और दूसरे को इस आधार पर कि उनकी इच्छाओं को ध्यान में रखते हुए शासन करेगा, सिंहासन पर बिठाते हुए उसने देखा और इस कारण यह विश्वास उसके हृदय में धर कर गया कि शासन का आधार जनता की सहमति एवं जनमत है तथा शासन का उद्देश्य जन-कल्याण है।" लॉक ने बारम्बार इसी बात पर आग्रह किया कि शासन का ध्येय समाज का हित है।

हॉब्स ने मनुष्य में केवल पाशानिक प्रवृत्तियों के दर्शन किए, जबकि लॉक ने उसके मानवीय गुणों पर बल दिया। हॉब्स ने कहा कि मनुष्य में सामाजिकता जैसी कोई वस्तु नहीं होती। वह जन्म से लड़ाकू, स्वार्थी और सामाजिक प्राणी होता है। दया और सहानुभूति उसके मौलिक स्वभाव से मेल नहीं खाती। मनुष्य केवल उन्हीं वस्तुओं के प्रति आकर्षित होता है जिनसे उनकी कोई स्वार्थसिद्धि होती है। लेकिन हॉब्स के सर्वथा विपरीत लॉक ने मनुष्य की एक बड़ी विशेषता इसका बुद्धिमान (Rational) एवं विचारशील प्राणी होना स्वीकार किया और बतलाया कि मनुष्य अपनी विवेक-बुद्धि से एक नैतिक व्यवस्था की सृष्टि को स्वीकार करके उसके अनुसार कार्य करना कर्तव्य समझता है। मनुष्य सहयोगी तथा सामाजिक होता है। वह समाज-प्रिय एवं प्रेम तथा दया का पोषक होता है। शान्तिप्रियता और नैतिकता में उसकी प्रवृत्ति होती है तथा एकता और अच्छाई में वह विश्वास करता है। लॉक के शब्दों में, "सब मनुष्य प्रकृति से एक समानता की अवस्था में हैं, जिसमें सम्पूर्ण शक्ति और अधिकार-क्षेत्र प्रारम्भिक हैं तथा किसी को एक-दूसरे से अधिक प्राप्त नहीं है क्योंकि इससे अधिक स्पष्ट और कोई बात नहीं है कि एक ही नस्ल एवं वंश की सन्तान, जिन्हें प्रकृति के सब लाभ समान रूप से प्राप्त

होने है, बिना किसी बाधितता पर इस समानता के परस्पर भी समान हो।¹ लॉक के इस कथन का धनप्रार १३ नहीं कि मनुष्य नैतिक एवं बोद्धिमान जिनसे भी ही समान है, बरिष्ठ इसका अर्थ यह है कि पूर्णतः सभी व्यक्ति मनुष्य हैं, अतः नैतिक दृष्टि में वे परस्पर समान हैं और उन्हें समान अधिकार प्राप्त हैं। इसी जगहों में कैंट (Kant) ने भी अपने निरास आज्ञा (Categorical Imperative) में कहा था कि "विषयों प्राप्ति" मनुष्य कहते हैं क्योंकि उनका स्वभाव ही उनके स्वयं साध्य होने की ओर सजेन करना है और वे केवल साधन ही ही भाति प्रयुक्त नहीं किए जा सकते। वे केवल प्राप्तन नाध्य ही नहीं हैं जिनके अन्तर का मूल्य हमारे लिए हमारे जायों के परिणाम के रूप में ही हो, प्रकृति वे विषयगत साधन भी हैं, जिनका अस्तित्व ही स्वयं साध्य है। अतः निरपेक्ष आज्ञा यह है कि इस प्रकार कार्य करो कि मानसता को, यह यह तुम्हारे अज्ञात में ही अथवा दूसरे के में, प्रत्येक दशा में, साध्य समझो, केवल साधन नहीं भी नहीं।² लॉक के विचार में भी नैतिक एवं बोद्धिमान समानता से मनुष्यों की नैतिक समानता पर प्रभाव नहीं पड़ता।

स्पष्ट है कि मानस-प्रकृति की धारणा में जहाँ जहाँ मनुष्य को पशु है वहाँ लॉक का मनुष्य एक नैतिक व्यवस्था को स्वीकार करने जाना एवं तदनुसार आचरण करने वाला प्राणी है।³ यद्यपि हॉब्स के समान लॉक भी यह स्वीकार करता था कि सम्पूर्ण मानव-प्रियाओं का स्रोत इच्छा है और इच्छा की सम्मति से सत्य एवं च्छा-प्रति में बाधा से दुःख की अनुभूति होती है एवं मानवीय कर्म का उद्देश्य सत्य की प्राप्ति करना है। तथापि वह हॉब्स की इस मौलिक धारणा से बहुत दूर था कि मनुष्य संपर्पशील, सहकारवादी और आक्रान्ता प्राणी है। लॉक यह मानता था कि मनुष्य सदैव अपने कर्तव्यों का पालन नहीं करते, सदैव सत्य नहीं बोलते, पओमियों की हत्या भी करते हैं, लेकिन उसकी दृष्टि में मूल रूप में वे जो सम्पूर्ण अन्तिमप्रिय एवं सामाजिक होते हैं तथा उनमें स्वशासन की सामर्थ्य होती है। मनुष्य को यह ज्ञान है कि सत्य बोलना चाहिए, हत्या नहीं करनी चाहिए। यह विवेक और ज्ञान ही उन्हें पशुओं से भिन्न बनाता है। लॉक की दृष्टि में यह विवेकशीलता मनुष्य का व्यापक गुण था। उसने प्रकृति द्वारा मनुष्य को दिए गए विवेक अथवा बुद्धि के प्रकाश को 'दैविक' प्रकृति स्फुलिंग' कहकर पुकारा। उसके अनुसार यह प्रकाश ही मानव को उस प्राकृतिक अथवा नैतिक नियम के अनुसार आचरण करने की शक्ति देता है जो सम्पूर्ण वस्तुओं में निहित है।

हॉब्स का मनुष्य घोर स्वार्थी एवं संपर्पप्रिय होने के कारण प्राकृतिक अवस्था (State of Nature) में आगुरी गुणों को व्याप्त किए रहता था। इसी कारण प्राकृतिक अवस्था में 'प्रत्येक का सबके विरुद्ध युद्ध' की अवस्था थी। इसके विपरीत लॉक का विचार था कि प्राकृतिक अवस्था, "शान्ति, सद्भावना, पारस्परिक सहायता और रक्षा की अवस्था" थी। मनुष्य शान्ति के साथ निवास करते थे। वे उस समय पूर्णरूप से स्वतन्त्र थे और अपनी इच्छानुसार जीवन व्यतीत करते थे किन्तु यह स्वतन्त्रता स्वच्छन्दता अथवा स्वैच्छाचारिता में ही थी क्योंकि प्राकृतिक विधि मानवीय अधिकारों और कर्तव्यों की पूरी तरह से व्यवस्था करती थी। दूसरे शब्दों में प्राकृतिक अवस्था का नियन्त्रण प्राकृतिक विधि (Natural Law) द्वारा होता था। लॉक की भी यही मान्यता थी कि विवेक पर आधारित नैतिक नियम ही प्राकृतिक नियम हैं। उदाहरणार्थ दूसरे की हत्या करना प्राकृतिक नियम के प्रतिकूल है क्योंकि व्यक्ति स्वयं जैसे अपने जीवन को नष्ट करने का अधिकार नहीं रखता, वैसे ही वह दूसरे के जीवन को नष्ट नहीं कर सकता। वह जो व्यवहार अपने लिए नहीं चाहता उसे वैसा व्यवहार दूसरे के साथ भी नहीं करना चाहिए। प्राकृतिक अवस्था में "मनुष्यों को अपना कार्य करने एवं अपनी सम्पत्ति तथा अपने शरीर का प्रयोग करने की पूर्ण स्वतन्त्रता थी। यद्यपि यह स्वतन्त्रता प्राकृतिक नियमों की

1 Locke : Of Civil Government (vide supra. p. 152 note 2)

2 Kant . Theory of Ethics, pp. 44-46, Translated by P. K. Abbott.

3 Jones . Masters of Political Thought, p 162

सीमाओं के अन्दर होती थी, तथापि-उसके लिए किसी दूसरे मनुष्य की अनुमति, नहीं लेनी पड़ती थी। और उसे किसी की इच्छा पर निर्भर नहीं रहना पड़ता था।”

इस तरह-हम देखते हैं कि प्राकृतिक नियमों से नियन्त्रित होने के कारण लॉक की प्राकृतिक अवस्था हॉब्स की प्राकृतिक अवस्था की भाँति भयावह एवं सधर्ममय नहीं थी, वरन् यह भ्रातृत्व तथा न्याय-भावना से आच्छादित थी। हॉब्स की प्राकृतिक अवस्था, में भय और हिंसा का साम्राज्य था तथा जीवन दीन-हीन, एकांगी, कुत्सित, पाशाविक एवं लघु था जबकि लॉक के मतानुसार यह अवस्था न स्वार्थपूर्ण थी, न जगली और न आक्रान्ता। लॉक की प्राकृतिक अवस्था वैसी अन्धकारपूर्ण स्थिति वाली नहीं थी जैसी कि हॉब्स की थी। सेबाइन के अनुसार उसकी प्राकृतिक अवस्था का एकमात्र दोष यह है कि इसमें मजिस्ट्रेटों, लिखित नियमों और नियत दण्डों की कोई व्यवस्था नहीं है जिससे कि अधिकार सम्बन्धी नियमों को मान्यता दी जा सके। जो चीज सही है या गलत है, वह हमेशा ही ऐसी रहती है। भावात्मक या सकारात्मक विधि आचरण के विभिन्न प्रकारों में किसी नैतिक गुणवत्ता का समावेश नहीं करती। वह उन्हें कार्यरूप में परिणत करने का साधनमात्र प्रस्तुत करती है। प्राकृतिक अवस्था में प्रत्येक मनुष्य अपने स्वत्व की, जिस प्रकार भी हो सकता है, रक्षा करता है। ~~इस अवस्था में प्रत्येक मनुष्य को अपने अधिकारों की रक्षा करने का अधिकार होता है कि वह अपनी चीजों को नष्ट न करे।~~ इस अवस्था में उसे अधिकार होता है कि वह अपनी चीज की तो रक्षा करे और उसका कर्तव्य होता है कि वह दूसरे की चीज का सम्मान करे। उसका यह अधिकार उतना ही पूर्ण होता है जितना कि किसी शासन के अन्तर्गत।

प्राकृतिक अवस्था के इस वर्णन में प्राकृतिक नियम का बार-बार उल्लेख आया है, अतः इसके बारे में भी दो शब्द लिखना आवश्यक है। लॉक के अपने ही शब्दों में, “प्राकृतिक अवस्था में उसे (मनुष्य को) शासित करने के लिए प्राकृतिक नियम होता है जो प्रत्येक को विवश करता है और प्रज्ञा (विवेक) जो कि उस कानून का ही दूसरा नाम है, सम्पूर्ण मानव-जाति को जो उससे काम लेना चाहे, यह सिखाता है कि सब लोग समान तथा स्वतन्त्र है, इसलिए किसी को भी दूसरे के जीवन, स्वास्थ्य, स्वतन्त्रता एवं सम्पत्ति को क्षति नहीं पहुँचानी चाहिए और समस्त मनुष्यों को दूसरे के अधिकारों पर आक्रमण करने और हानि पहुँचाने से रोका जाना चाहिए। उन सब को उस प्राकृतिक नियम की मानना चाहिए जो शान्ति और सम्पूर्ण मानवता की सुरक्षा चाहता है। प्राकृतिक अवस्था में प्राकृतिक कानून के कार्यान्वित होने का अर्थ यह है कि प्रत्येक मनुष्य को यह अधिकार है कि वह व्यवस्था अथवा कानून का उल्लंघन करने वाला को उतना दण्ड दे सके जितना उसका उल्लंघन रोकने के लिए आवश्यक हो।”²

लॉक ने प्राकृतिक नियम की नैतिक एवं तर्कमूलक व्याख्या उपस्थित की। प्राकृतिक अवस्था में यह नियम प्रत्येक व्यक्ति को बाध्य करता था और राजनीतिक समाज में भी यह मानव-जीवन का निर्देशन करता है। विवेक ही प्राकृतिक नियम है। ग्रोशियस ने भी स्पष्ट-बोधणा की थी कि सद्विवेक के निर्देश ही प्राकृतिक नियम है। लॉक ने भी बतलाया कि यदि विवेक से हम पूर्ण तो स्पष्ट ज्ञात होगा कि किसी को भी दूसरे के जीवन, स्वास्थ्य, स्वतन्त्रता और सम्पत्ति पर किसी प्रकार का आघात नहीं करना चाहिए। लॉक ने यह भी कहा कि प्राकृतिक नियम अथवा विवेक को जानने के लिए मनुष्य को केवल अपनी दृष्टि को अन्तर्मुखी करना होगा, क्योंकि ईश्वर ने उसे प्रत्येक के हृदय में आरोपित कर दिया है। ईश्वर ने मनुष्य की सृष्टि करके पृथ्वी पर उसे अवतरित करते समय उसके पथ-प्रदर्शक के रूप में विवेक प्रदान किया, और वह विवेक ही समस्त मनुष्य को समान, स्वतन्त्र और समाजप्रिय बनाता है।

लॉक ने यह स्पष्ट मान्यता प्रकट की कि शान्ति और मानव समाज की रक्षा की आकांक्षा व्यक्त करने वाले प्राकृतिक नियम प्राकृतिक अवस्था में वर्तमान थे और इन्हीं नैतिक प्राकृतिक नियमों की अधीनता में व्यक्ति को अपने प्राकृतिक अधिकार प्राप्त थे। प्राकृतिक नियम की उपस्थिति ही प्राकृतिक अवस्था को सहनीय और सामाजिक बनाती थी। लॉक के अनुसार तीन अधिकार प्राकृतिक अवस्था में वर्तमान थे—(i) जीवन का अधिकार, (ii) स्वतन्त्रता का अधिकार, एवं (iii) सम्पत्ति का अधिकार।

सम्पत्ति का प्राकृतिक अधिकार—लॉक ने अपने ग्रन्थ 'ट्रैट्टिड्ज' में आद्योपान्त इस बात पर सर्वाधिक बल दिया कि राज्य के निर्माण का मुख्य उद्देश्य ही नागरिकों के जीवन, उनकी स्वतन्त्रता और सम्पत्ति के उन प्राकृतिक अधिकारों को सुरक्षित करना है जिनका उपभोग प्राकृतिक अवस्था में करते थे। जीवन और स्वतन्त्रता के अधिकारों पर प्रकाश पूर्वोक्त वर्णन में पड़ चुका है। अतः हम लॉक द्वारा प्रतिपादित सम्पत्ति के प्राकृतिक अधिकार पर ही यहाँ विस्तार से चर्चा करेंगे। यही सर्वाधिक महत्वपूर्ण है—इतना कि लॉक ने इसमें (सम्पत्ति शब्द में) कभी-कभी तो जीवन और स्वतन्त्रता को भी सम्मिलित कर दिया है।

लॉक का विचार था कि प्राकृतिक अवस्था में भी सम्पत्ति का अधिकार सुरक्षित था और क्रियान्वित होता था। जिस युग में सम्पत्ति इस अर्थ में समझी जाती थी कि प्रत्येक व्यक्ति प्रकृति से अपने जीवन-निर्वाह की सामग्री प्राप्त करता था। सेवान के अनुसार, "यहाँ भी वह सुदूरभूत के विचारों को ला रहा था।" मध्ययुग में यह विचार असामान्य न था कि समान स्वामित्व व्यक्तिगत स्वामित्व की अपेक्षा अधिक पूर्ण और इसीलिए अधिक स्वाभाविक होता है। व्यक्तिगत सम्पत्ति तो मनुष्य के मनुष्य का उसके पाप का चिह्न है। रोमन विधि में इससे बिल्कुल भिन्न सिद्धान्त पाया जाता था जो यह था कि व्यक्तिगत सम्पत्ति का जन्म-उसी समय हुआ जब लोगों ने वस्तुओं पर अनाधिकार कब्जा किया और आरम्भ कर दिया। इससे पूर्व सब लोग मिल-जुल कर चीजों का इस्तेमाल करते थे यद्यपि उस समय भी सामुदायिक स्वामित्व नहीं था। लॉक ने इन दोनों सिद्धान्तों से भिन्न सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। उसने कहा कि "जिस चीज को मनुष्य ने अपने शारीरिक श्रम द्वारा प्राप्त किया है, उस पर उसका प्राकृतिक अधिकार है।" लॉक ने इस तरह वैयक्तिक स्वामित्व का सिद्धान्त प्रकट किया। उसने बताया कि ईश्वर ने भूमि और उसकी सभी वस्तुएँ सब व्यक्तियों को सामूहिक रूप से प्रदान की हैं। व्यक्ति का शरीर ही उसके पास ऐसी सम्पत्ति है जिस पर एकमात्र उसका अधिकार होता है। जब व्यक्ति अपने शारीरिक श्रम को ईश्वर प्रदत्त सामूहिक वस्तुओं के साथ मिश्रित करता है तो वह उन्हें अपनी व्यक्तिगत सम्पत्ति बना देता है। उदाहरण के लिए यदि व्यक्ति किसी जमीन पर चहार-दीवारी बनाता है या उस जोतता है तो वह उसकी हो जाती है। लॉक के ही शब्दों में, "उस ईश्वर ने, जिनने विश्व को मनुष्यों की सामान्य सम्पत्ति बनाया है, मनुष्यों को बुद्धि भी प्रदान की है ताकि वे जीवन के अधिकाधिक लाभ एवं सुविधा के लिए उसका प्रयोग कर सकें।" यद्यपि संसार में जो फल स्वाभाविक रूप से उत्पन्न होते हैं और जो पशु इसमें पाए जाते हैं, वे मानव-जाति की सामान्य सम्पत्ति होते हैं, और किसी भी व्यक्ति को उन पर एकाकी निजी अधिकार नहीं होता, तथापि प्रकृति की जिन वस्तुओं को वह अलग कर लेता है और जिनके साथ वह अपना श्रम मिला देता है और उनमें एक ऐसी चीज का सम्मिश्रण कर देता है जो उसकी निजी है; तो वे वस्तुएँ उसकी निजी सम्पत्ति बन जाती हैं। लॉक के समय में अमेरिका जैसे नए उपनिवेशों में यही हो रहा था और उस पर वहाँ के उदाहरणों का प्रभाव पड़ा था। लॉक ने यह भी कहा कि श्रम से ही मूल्य का निर्धारण होता है किन्तु वह श्रम को मूल्य का मुख्य चोरी मानता था। विनियम देटी तथा कार्ल मार्क्स की तरह उसने मूल्य का माप नहीं, उसका कहना था कि श्रम से सम्पत्ति की उत्पत्ति होती है और इसी से वस्तुओं का मूल्य निश्चित होता है। सामान्यतः वस्तुओं की उपयोगिता इस बात पर निर्भर है कि उनके सम्बन्ध में कितना परिश्रम किया गया है। लॉक के सिद्धान्त ने, प्रकृति

शास्त्रीय और समाजवादी अर्थ-व्यवस्थाओं के अम सन्वन्धी मूल्य सिद्धान्तों (Labour Theories of Value) का मार्ग प्रशस्त किया। लॉक ने यह विश्वास प्रकट किया कि "व्यक्तिगत कृषि-अर्थ-व्यवस्था में आदिम काल की सामूहिक काश्त की अपेक्षा उत्पादन अधिक अच्छा होता है।"

लॉक ने यह कहा कि सम्पत्ति उतनी ही उचित है जितनी किसी के निर्वहण के लिए आवश्यक है। जमीन की सम्पत्ति उतनी ही अपेक्षित है जितनी कोई जोत सके और जिसकी उपज को वह अपने उपयोग में ला सके। लॉक असीम सम्पत्ति के पक्ष में ठहरा नहीं पा।

लॉक के व्यक्तिगत सम्पत्ति के सिद्धान्त से स्पष्ट है कि व्यक्ति का सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकार आदिम समाज से, जिसे लॉक ने प्राकृतिक अवस्था कहा, पहले का है। लॉक के मन्तव्य को स्पष्ट करते हुए सेबाइन ने लिखा है, "यह एक ऐसा अधिकार है जो प्रत्येक व्यक्ति अपने व्यक्तिगत के प्रभित भाग के रूप में लेकर समाज में आता है। इस प्रकार समाज अधिकार की सृष्टि नहीं करता और कुछ सीमाओं को छोड़कर उसका विनिमय भी नहीं कर सकता। इसका कारण यह है कि समाज और शासन दोनों का उद्देश्य सम्पत्ति के पूर्ववर्ती अधिकार की रक्षा करना है।"¹

सम्पत्ति के प्राकृतिक अधिकार का लॉक ने नैतिक दृष्टि से पोषण किया है क्योंकि उसका कथन है कि सम्पत्तिवान ने सम्पत्ति के साथ अपना अम 'मिश्रित' कर लिया है। सम्पत्ति के प्राकृतिक अधिकार के पोषक के रूप में लॉक मध्यम वर्ग के हित-वित्तकों के रूप में हमारे सामने आता है। लॉक के प्राकृतिक अधिकारवाद के पोषण का इङ्ग्लैण्ड और तत्पश्चात् अमेरिका में बड़ा प्रभाव पड़ा क्योंकि इस सिद्धान्त के सहारे मध्यम वर्ग ने चर्च और सामन्तशाही के परम्परागत अधिकारों के विरोध में सम्पत्ति प्राप्त करने और आवश्यक हस्तक्षेप से उसको सुरक्षित करने में बड़ी सहायता प्राप्त की। आज के युग में प्राकृतिक अधिकारवाद भले ही अनेतिहासिक, कृत्रिम और अप्रासंगिक प्रतीत हो किन्तु उस समय यह एक क्रान्तिकारी अस्त्र था। राज्य की स्थापना का मूल उद्देश्य सम्पत्ति का रक्षण बतलाकर लॉक ने पश्चिमी सभ्यता की श्रौतिकवादी दृष्टि को पुष्ट किया।

अन्त में यह भी स्मरणीय है कि प्राकृतिक अधिकारों को प्रकट करने के लिए लॉक ने 'जीवन स्वतन्त्रता और सन्पदा' शब्दावली प्रयुक्त की है। सेबाइन का मत है कि "उसने न तो यह कभी कहा और न उसका यह विश्वास ही था कि सम्पत्ति के अतिरिक्त अन्य कोई प्राकृतिक अधिकार नहीं है, किन्तु 'लॉक' जहाँ कहीं किसी अधिकार के सम्बन्ध में कुछ कहना चाहता है, वह 'सम्पत्ति' शब्द का प्रयोग करता है चूँकि सम्पत्ति ही एकमात्र ऐसा अधिकार है जिसकी उसने विस्तार से परीक्षा की है, अतः स्पष्ट है कि इस अधिकार को उसने अत्यन्त महत्त्वपूर्ण माना है।" बाहे कुछ भी स्थिति हो, अन्त में समस्त प्राकृतिक अधिकारों को सम्पत्ति के समान ही माना है। इसका अभिप्राय यह है कि उसने प्राकृतिक अधिकारों को व्यक्ति का जन्मसिद्ध अधिकार स्वीकार किया है अतः ये अधिकार समाज तथा शासन के प्रति व्यक्ति के अनुलंघनीय दावे हैं। इन दावों को कभी निराकृत नहीं किया जा सकता क्योंकि समाज का उद्देश्य ही उनकी रक्षा करना है। नमाण उन पर उतना ही नियन्त्रण रख सकता है। जितना उनकी रक्षा के लिए आवश्यक है। दूसरे शब्दों में "एक व्यक्ति के जीवन, स्वतन्त्रता और सन्पदा पर उसी सीमा तक नियन्त्रण स्थापित किया जा सकता है जिस सीमा तक इस कार्य से दूसरे व्यक्तियों के ऐसे ही अधिकारों की रक्षा करने में सहायता प्राप्त होती है।"

प्राकृतिक अधिकारों, विशेषकर सम्पत्ति के प्राकृतिक अधिकार पर चर्चा करने के उपरान्त यह स्पष्ट हो जाता है कि लॉक के अनुसार प्राकृतिक अवस्था में मनुष्य बुद्धिपूर्वक प्राकृतिक विधान का पालन करते हुए एक-दूसरे के जीवन, स्वतन्त्रता और सम्पत्ति के तीनों अधिकारों का सम्मान करते हैं और इसलिए यह अवस्था हॉब्स की प्राकृतिक अवस्था से मौलिक रूप से भिन्न हो जाती है क्योंकि हॉब्स

के अनुसार इस प्रश्न में मनुष्य अपने स्वार्थ में प्रत्या होकर बुद्धि और शक्ति की तिलांजलि देते हुए हिंसा, हत्या और युद्ध आदि व्यवस्था स्थापित कर रहे हैं।

मनुष्यों के अनुसार जब प्राकृतिक प्रवृत्तियाँ सुन्दर, सुखदायक और शान्तिमय थी तो प्रश्न यह उठता है कि ऐसी स्थिति का प्रयत्न करके राज्य का निर्माण करने तथा स्वयं की अपने ही साथियों के अनुमान के प्रयोग पर ध्यान देने की आवश्यकता क्या है? जहाँ तक हाँस का प्रश्न है, उसके द्वारा विभिन्न प्राकृतिक प्रवृत्तियों से राज्य का निर्माण करने का उद्देश्य छिपा नहीं है किन्तु लॉक के मकसद हाँस द्वारा वर्णित प्राकृतिक प्रवृत्तियों को समाप्त करके शान्ति की योजना जैसा कोई उद्देश्य प्रतीत नहीं होता। लॉक ने 'द्वितीय दृष्टांश' जिसे 'Essay of Civil Government' भी कहते हैं, के 7वें अध्याय में लिखा है कि "मनुष्य ने माना खुद एक ऐसे प्राणी की रचना करके, जिसका उसके मतानुसार प्रकृति रहना श्रेयस्कर न था, उसे आवश्यकता सुविधा और सामाजिक जीवन-यापन करने की प्रवृत्ति ही तोष भावनाओं से प्रेरित कर दिया और इसके साथ ही साथ उसे समाज का कार्यभार सौंपा तथा उसका ध्यानव्यवहार करने के लिए बुद्धि एवं भाषा भी प्रदान की।" तात्पर्य यह हुआ कि लॉक का विश्वास था कि मनुष्य का आन्तरिक स्वभाव उसे सामाजिक समूह बनाने को प्रेरित करता है और ऐसा प्रथम समूह परिवार है। राज्य और सरकार का उदय तो परिवार के बाद हुआ। यद्यपि प्रकृति के समान ही लॉक मनुष्य को एक सामाजिक प्रवृत्ति राजनीतिक प्राणी स्वीकार करने से इन्कार नहीं करता लेकिन मनुष्य की सामाजिकता को वह राज्य की उत्पत्ति का कारण नहीं मानता। चूंकि मनुष्य की प्राकृतिक प्रवृत्तियों का जीवन उसके सामाजिक स्वभाव की आवश्यकताओं को पूरा करने में समर्थ था, अतः लॉक ने राज्य की उत्पत्ति के कारणों की खोज दूसरे ही क्षेत्र में की। उसने अनुभव किया कि प्राकृतिक प्रवृत्तियों के सौम्य जीवन में भी कुछ बड़ी कमियाँ थीं जिनके कारण अन्ततः वह प्रवृत्तियाँ प्रसन्न हो गईं और अनुरोध जनित राज्य कायम हुआ तो अब हमें देखना चाहिए कि प्राकृतिक प्रवृत्तियों की वे कौन-सी असुविधाएँ थी जिनके कारण राज्य के निर्माण की आवश्यकता हुई?

प्राकृतिक प्रवृत्तियों की असुविधाएँ—लॉक के अनुसार प्राकृतिक प्रवृत्तियों का समाज सतत युद्धरत समाज नहीं था, फिर भी दुर्भाग्यवश वह ऐसा समाज प्रवृत्ति था जिसमें शान्ति की पूर्ण व्यवस्था नहीं थी। उस समाज के कुछ व्यक्ति नीच और क्षुद्र थे जो समय-समय पर उस समाज की शान्ति भंग कर देते थे। प्राकृतिक प्रवृत्तियों में सभी स्वतन्त्र थे तथापि स्थिति कुछ ऐसी थी कि सभी को भय बना रहता था। उस समय सभी की निम्नलिखित तीन प्रमुख असुविधाएँ थी—

- (1) प्राकृतिक नियम की कोई स्पष्ट परिभाषा नहीं थी,
- (2) उसकी परिभाषा करने वाला कोई योग्य अधिकारी नहीं था, एवं
- (3) कोई भी ऐसा नहीं था जो प्रभावशाली रूप में उसे लागू करता।

स्पष्ट है कि प्राकृतिक प्रवृत्तियों में विभिन्न व्यक्ति अपनी विभिन्न बुद्धियों और स्वार्थ-भावनाओं के वशीभूत होकर प्राकृतिक नियमों की विविध-रूपों में व्याख्या करते थे, अतः प्राकृतिक नियम की कोई सुनिश्चित परिभाषा नहीं हो पाती थी। इसके अतिरिक्त प्राकृतिक नियम एवं इसके अनुरूप निर्णयों को लागू करने की दृष्टि से किसी सौम्य प्रवृत्ति या संस्था का अभाव भी था। स्थिति यह भी थी कि, प्रत्येक व्यक्ति प्राकृतिक नियम को लागू करने और उसे भंग करने वाले को दण्ड देने का अधिकारी था। वह स्वयं अपने ही मामले में किसी का भी न्यायाधीश बन जाता था। ऐसी स्थिति में निष्पक्ष न्याय एवं न्याय-पद्धति की एकरूपता सम्भव न थी। परिणामितः जीवन असुरक्षित एवं अनिश्चितता का सा होना लगा था। इन्हीं असुविधाओं का अन्त करने के लिए, अनिश्चितता और गड़बड़ी को रोकने के लिए, नियमों का उल्लेखन करने वाले को दण्ड देने वाली निष्पक्ष न्यायकारी शासन-सत्ता की आवश्यकता हुई। इस तरह लॉक को, प्राकृतिक नियम को क्रियान्वित करने के उत्तरदायित्व को, पक्षपातपूर्ण

व्यक्तियों से हटाकर अपेक्षाकृत निष्पक्ष समाज को सौंप देने का अच्छा कारण मिन गया" और सामाजिक सविदा (Social Contract) द्वारा राज्य का निर्माण किया गया।

लॉक का सामाजिक सविदा

(Locke's Social Contract)

प्राकृतिक असुविधाओं से राहत पाने के लिए मनुष्य ने न्यूनतम प्रतिरोध का मार्ग (Line of Least Resistance) अपनाते हुए एक समझौते द्वारा राज्य का निर्माण किया। सब मनुष्यों के समान होने के कारण यह समझौता समाज के सभी व्यक्तियों का सभी व्यक्तियों के साथ किया गया। इस प्रकार समझौते का स्वरूप सामाजिक था। अपनी बाधाओं से सम्बन्धित कुछ अधिकार व्यक्तियों ने समाज को इसलिए अर्पित कर दिए ताकि उसकी सामूहिक सन्तुलित बुद्धि से असुविधा सुविधा में बदल जाए। दूसरे शब्दों में प्रत्येक व्यक्ति ने सम्पूर्ण समाज को, जो कि हॉब्स के समान किसी व्यक्ति या व्यक्तियों की सभा को, अपने वे प्राकृतिक अधिकार समर्पित कर दिए गए जिनके प्रयोग से प्राकृतिक अवस्था में अव्यवस्था फैलती थी अथवा इनका भय निरन्तर बना रहता था। समझौते का उद्देश्य जीवन, स्वतन्त्रता और सम्पत्ति की आन्तरिक तथा वस्तु-सम्बन्धी रक्षा करना था। इस उद्देश्य की पूर्ति हेतु जिन प्राकृतिक अधिकारों का परित्याग किया गया वे ये थे — स्वयंसेव प्राकृतिक कानून की व्याख्या करने, उसे क्रियान्वित करने तथा इसके उल्लंघनकारी को दण्ड देने के अधिकार। व्यक्तियों ने कुछ अधिकार जो अदेय थे अपने पास ही रखे, यथा जीवनाधिकार, स्वतन्त्रता का अधिकार, सम्पत्ति का अधिकार आदि। अपने त्याग के कारण ही प्राकृतिक अवस्था के व्यक्तियों ने अधिकतर सुरक्षा तथा सुनिश्चित उपभोग (Greater Security and Secure Enjoyment) का लाभ पाया।

लॉक द्वारा प्रतिपादित समझौते के विश्लेषण से प्रतीत होता है—

(i) व्यक्ति हॉब्स की कल्पना के अनुसार अपने सभी अधिकारों का त्याग नहीं करता। वह केवल प्राकृतिक कानून की व्याख्या करने, उसे क्रियान्वित करने और भग करने वालों को दण्ड देने के अधिकारों को छोड़ता है और शेष सब अधिकार राज्य में उसी के पास सुरक्षित रहते हैं और राजनीतिक नियन्त्रण को मर्यादित करते हैं। समझौते द्वारा कोई भी व्यक्ति स्वयं की स्वतन्त्रता पर केवल वही दखल दे सकता है जो दूसरे के आक्रमण से सुरक्षा की दृष्टि से आवश्यक हो।

(ii) हॉब्स के समान व्यक्तियों द्वारा अपने अधिकार 'लेवियाथन' जैसे व्यक्ति विशेष या व्यक्ति समूह को न दिए जाकर सम्पूर्ण समुदाय (Community) को समष्टि-रूप से प्रदान किए जाते हैं।

(iii) लॉक के समझौते से उत्पन्न समाज अथवा राज्य में हॉब्स के 'लेवियाथन' के समान असीम अधिकार सम्पन्न, सर्वशक्तिशाली एवं अनुसत्ताधारी नहीं हैं अपितु वह दोहरे नियन्त्रण से युक्त हैं। एक तो व्यक्ति अपने पास जो अदेय अधिकार रखता है वे राज्य-शक्ति को मर्यादित करते हैं और दूसरे प्राकृतिक कानून की व्याख्या करने और उसे लागू करने वाला राज्य स्वयं भी उससे बाधित है, ठीक उसी तरह जिस तरह उससे व्यक्ति प्राकृतिक अवस्था में था। लॉक के स्वयं के शब्दों में, "प्राकृतिक कानून की बाध्यताएँ समाज में समाप्त नहीं होती। इस दोहरे नियन्त्रण को इस तरह भी प्रकट किया जा सकता है कि राज्य व्यक्तियों के मन, स्वतन्त्रता एवं सम्पत्ति के प्राकृतिक अधिकारों का सम्मान करता है और साथ ही प्राकृतिक कानून का स्वयं भी पालन करता है।" सारांश यह है कि लॉक के समझौते से उत्पन्न समाज हॉब्स के समान असीम और अमर्यादित अधिकार नहीं रखता। यह समाज लोगों के अन्य अधिकारों एवं प्राकृतिक कानून का अतिक्रमण करने पर कर्तव्यच्युत होता है और तब जितना उसके विरुद्ध विद्रोह की अधिकारिणी है। लॉक का समाज 'दासता का पट्टा नहीं' स्वतन्त्रता का पुत्र है।

(iv) लॉक का समझौता सर्वसम्मति से सम्पन्न हुआ है। यह जन-इच्छा पर आधारित है। कोई भी व्यक्ति इस नवीन समाज में सहमति (Consent) के बिना प्रविष्ट नहीं हो सकता। "सहमति ही निम्नलिखित प्राकृतिक अधिकार का निर्माण करती है।"

) सविदा को मान्य होने के लिए प्रत्येक पीढ़ी द्वारा उसे पुन स्वीकार किया जाना आवश्यक है। राज्य के प्रत्येक नागरिक के वाक सर्वथा स्वतन्त्र रूप में जन्म लेते हैं। उन पर राज्य की सदस्यता अनिवार्यतः नहीं थोपी जा सकती। उन्हें इस बात की पूरी स्वाधीनता है कि वे राज्य में सम्मिलित हो अथवा न हो, चूँकि समझौता एक बार हो चुका है अतः उसे पुन. दोहराने की आवश्यकता नहीं है। सन्तति की सहमति पाने की समस्या का लॉक यह कहकर निवारण करता है कि यदि बड़े अर्थात् परिपक्व अवस्था प्राप्त होने पर वे अपने जन्म के देश की सरकार द्वारा प्रदत्त सेवाओं को स्वीकार करते हैं तो उसका यह निष्कर्ष निकाला जाना चाहिए कि उन्होंने मूल सविदा के समर्थन में अपनी सहमति प्रदान कर दी है। किन्तु ऐसा न करने और राज्य से बाहर चले जाने पर वे अपनी पैतृक सम्पत्ति के उत्तराधिकारी नहीं रह सकते। वे उससे वंचित हो जाते हैं। लॉक का यह दृष्टिकोण निश्चय ही व्यावहारिक नहीं है, चाहे सैद्धान्तिक रूप से इसमें कुछ सार भले ही हो।

(vi) लॉक का समझौता एक बार हो जाने पर कभी रद्द न हो सकने वाला (Irrevocable) है। यहाँ वह हॉब्स के समक्ष ही है। हाँ, यह अवश्य है कि निमित्त सरकार यदि किसी सकटवश विनिष्ट हो जाए; तो उसका पुनर्निर्माण हो सकता है।

(vii) सर्वसम्मति से निमित्त होने वाले राजनीतिक समाज (Civil Society) में बहुमत के शासन (Majority Rule) का सिद्धान्त अनिवार्यतः निहित है। अल्पसंख्यकों को बहुमत की इच्छा का पालन करना चाहिए, चूँकि इस सिद्धान्त को स्वीकार करना सामाजिक व्यवस्था के संचालन और सामूहिक कार्यों को सम्भव बनाने के लिए नितान्त आवश्यक है। सविदा की यह महत्त्वपूर्ण शर्त है जिसके उल्लंघन पर वह सर्वथा महत्त्वहीन हो जाता है। लॉक के शब्दों में—“प्रत्येक व्यक्ति दूसरों के साथ एक सरकार की अधीनता में एक राज्य के निर्माण करने की अनुमति देता है। इस प्रकार वह अपने-आपको बहुमत के निर्णय के सामने झुकने तथा उससे संचालित होने के लिए बाधित करता है अन्यथा वह मूल सविदा जिसके द्वारा उसने दूसरों के साथ मिलकर समाज की रचना की है, निरर्थक हो जाएगी और वह सविदा ही नहीं रहेगी।” आगे एक स्थान पर वह कहता है—“कोई भी समुदाय अपना कार्य अपने सदस्यों की सहमति द्वारा ही कर सकता है। चूँकि यह समुदाय एक इकाई होता है, अतः समग्र समुदाय की एक निश्चित नीति होना आवश्यक है। इकाई उसी दिशा में अग्रसर हो सकती है जिस ओर सर्वाधिक झुकाव हो। इसी प्रकार समुदाय की भी वह नीति हो सकती है, जिसको उसके अधिकांश सदस्यों का अनुमोदन प्राप्त हो।” इस सम्बन्ध में सेवाइन ने भी लिखा है कि “लॉक के सिद्धान्त में एकता का आधार यह है कि जो कार्य समुदाय के सदस्यों के बहुमत से होता है, वह समुदाय का ही कार्य माना जाता है। जब प्रत्येक व्यक्ति दूसरों की सहमति में राजनीतिक समाज का निर्माण करने के लिए तैयार होता है, तब वह इस बात के लिए बाध्य हो जाता है कि वह बहुमत के निर्णय को शिरोधार्य करे। इस सम्बन्ध में पुकेन डोर्फ ने ठीक ही कहा था कि “सामाजिक सविदा की कल्पना को पुष्ट करने के लिए सर्वसम्मति की कल्पना का प्रयोग किया जाना चाहिए। बहुमत का समझौता सम्पूर्ण समाज का समझौता माना जा सकता है।”¹

लॉक की बहुमत वाली धारणा सही है क्योंकि किसी भी मानवीय समाज के निर्णयों को पूर्णतः सर्वसम्मति पर आश्रित नहीं किया जा सकता। यह सदैव सम्भव है कि अस्वस्थता, व्यस्तता आदि के कारणों से कुछ व्यक्ति किसी कार्यवाही में भाग न ले पाएँ, अथवा किसी नीति, विशेष से सहमत नहीं हो अतः सामाजिक व्यवस्था के स्वस्थ संचालन के लिए यह अपरिहार्य है कि बहुमत का अल्पमत सम्मान करे। लॉक यहाँ पर एक गम्भीर असंगति का शिकार है। उनके बहुमत के सिद्धान्त के विरुद्ध यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि यदि व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकार वास्तविक हैं तो उसे उन अधिकारों से वंचित नहीं किया जाना चाहिए—चाहे वंचित करने वाला एक अत्याचारी हो अथवा

बहुमत हो। सम्भवतः लॉक को यह नहीं सूझा कि बहुमत भी अत्याचारी हो सकता है। यह मानने का कोई कारण नहीं है कि कोई व्यक्ति अपने निजी निर्यातों की इसलिए कभी अपेक्षा करे कि जो लोग उससे सहमत नहीं हैं, वे बहुमत में हैं। यदि जनता अथवा समुदाय एक इकाई है, तो यह समझ में नहीं आता कि उसका निर्यात बहुमत के आधार पर ही क्यों हो ?

लॉक के समझौते की इस व्यवस्था के बाद हम उसके सिद्धान्त की स्पष्टता पर आते हैं। मुख्य कठिनाई यह है कि वह बार-बार मूल समझौते (Original Contract) का उल्लेख करता है, किन्तु स्पष्ट रूप से यह कहीं नहीं बतलाना कि उसका मूल-सविदा में अग्रिम क्या है ? यह समाज है या सिर्फ शासन ? लॉक कहता है कि राजनीतिक क्रान्ति जो शासन का विघटन कर देती है, शासन द्वारा शासित समुदाय का विघटन नहीं करती। वह यह स्पष्ट नहीं करता कि—शासन अथवा सरकार का निर्माण मूल सविदा के अतिरिक्त किसी अन्य सविदा से हुआ, या अथवा कब और कैसे हुआ ? इस कठिनाई के निराकरण में सेवानु ने कहा है कि “एन्यूसियस तथा पुफेन डोर्फ जैसे महाद्वीपीय लेखकों ने दो सविदाओं की कल्पना की थी। एक सविदा तो व्यक्तियों में आपस में हुआ था जिसके परिणाम-स्वरूप समुदाय का जन्म हुआ। दूसरा सविदा समुदाय और शासन में हुआ। लॉक ने कुछ-कुछ यही दृष्टिकोण ग्रहण किया है, यद्यपि उसने इसका निराकरण कहीं नहीं किया। दो सविदाओं से कोई स्पष्टीकरण नहीं होता क्योंकि एक संकल्पना को दो अवस्थाओं में लागू करना उचित नहीं है लेकिन इससे सिद्धान्त की औपचारिक स्पष्टता प्राप्त होती है। लॉक औपचारिक स्पष्टता को कोई महत्त्व नहीं देता था इसलिए उसने दो दृष्टिकोणों के समन्वय से ही संतोष कर लिया।” इस सम्बन्ध में वॉहन (Vaughan) का मत है कि यद्यपि लॉक ने स्पष्ट उल्लेख नहीं किया, फिर भी वह दो प्रकार के समझौते मानता है। पहले के द्वारा प्राकृतिक अवस्था का अन्त हो जाता है और उसकी जगह नागरिक या राजनीतिक समाज (Civil Society) की स्थापना होती है। जब पहला समझौता हो जाता है तो लोग सामूहिक रूप में दूसरा समझौता करते हैं—शासन-विषयक समझौता। इसके द्वारा मूल समझौते में स्वीकार की गई बातों को लागू करने के लिए एक सरकार की व्यवस्था की जाती है।

वॉहन के विपरीत अन्य लेखकों की धारणा है कि लॉक का सविदा दोहरा नहीं है क्योंकि उसके अनुसार मनुष्य प्रकृति से ही सामाजिक है। यद्यपि वह राज्य और सरकार में विभेद करता है लेकिन वह लक्षण द्वारा भी ऐसा कोई संकेत नहीं करता कि शासन का निर्माण दूसरे सविदा द्वारा होता है। एक सविदा की धारणा का समर्थन करने वालों का कहना है कि लॉक ने निश्चय ही एक मूल एवं प्रधान सविदा की खोज की थी जिसमें समान व्यक्तियों ने नागरिक-सम्यक समाज की स्थापना का उद्घोष किया। सरकार के निर्माण हेतु कोई दूसरा सविदा नहीं किया गया क्योंकि लॉक के अनुसार सविदा में अभ्यपक्षीय समानता अपेक्षित है, पर सरकार और समाज में यह समानता नहीं है। समाज उच्चकोटि की अवस्था है और सरकार उसके समकक्ष न होकर उसके आदेशाधीन है तब यह सोचना भ्रामक है कि लॉक द्वारा दो सविदाओं की सृष्टि की गई है। प्रो बार्कर का स्पष्टीकरण है कि “मानव-इतिहास में एक ही सामाजिक अनुबन्ध हुआ, राजनीतिक स्वरूप उसका उपांग था। नागरिक समाज का जन्म हुआ, अनुबन्ध के फलस्वरूप राज्य तो प्रत्यास-अभिलेख (Trust-deed) के समय आया।”

उल्लेखनीय है कि एक राजनीतिक समाज सरकार के बिना न तो जीवित ही रह सकता है और न कार्य ही कर सकता है, अतः ऐसे समाज का प्रथम कार्य सरकार या शासन की स्थापना करना होता है ताकि वह समाज में जीवन, सम्पत्ति आदि की रक्षा कर सके। लॉक के शब्दों में, “कोई भी राजनीतिक समाज अपने समस्त सदस्यों को दण्डित करने की शक्ति के अभाव में न तो हो सकता है और न अपना अस्तित्व ही बनाए रख सकता है। अतः राजनीतिक समाज केवल वही हो सकता है जहाँ प्रत्येक सदस्य ने अपनी प्राकृतिक शक्ति का परित्याग करके उसे सम्पूर्ण समाज के हाथों में सौंप दिया

हो।.... जो लोग एक समाज से सगठित होते हैं और एक सामान्य कानून तथा न्यायपालिका की स्थापना करते हैं, जिसे उनके लोगों का नियंत्रण करने तथा अपराधियों को दण्ड देने का अधिकार होता है, वे एक राजनीतिक समाज में एकदूसरे के साथ समरूप हो जाते हैं।" इससे अभिप्राय यही है कि राजनीतिक समाज का निर्माण तभी पूर्ण समझा जा सकता है जब यह सरकार की स्थापना करे। सरकार-निर्माण द्वारा ही समाज-स्थापना के उद्देश्य की पूर्ति हो पाती है। परिणाम यही निकलता है कि समझौता एक दुष्टा या दो मन-कीते हुए—यह विरोध महत्वपूर्ण नहीं है। वैसे प्रतीत नहीं होता कि समझौता एक दुष्टा। व्यक्तियों ने सम्य नागरिक समाज का सबसे पहले नियम-निर्धारण का अधिकार दिया जो विधायक-शक्ति का पूर्वोक्त है। फिर उस समाज को अपराध-निर्णय, दण्डविधान तथा नीति-क्रियान्वयन के अधिकार भी सौंपे गए। उस समर्पण या हस्तान्तरण से न्यायपालिका तथा कार्यपालिका के रूप स्थिर किए गए। नि अधिकारों ने सुसज्जित होकर समाज अधिक व्यवस्थाबद्ध हो गए और कालान्तर में उनमें शान्त की स्थापना की जो इन शक्तियों (विधायिनी, कार्यकारिणी तथा न्यायदायिनी) की सन्तुलित व्यवस्था करती। उससे साब हो यह भी मान लिया गया कि बहुमत का निर्णय ही सर्वमान्य होगा। इस प्रकार व्यक्तियों के प्राथमिक हस्तान्तरण द्वारा अनुबन्ध का सूत्रपात किया गया। पहले व्यक्तियों ने मिलकर नागरिक समाज बनाया, फिर समाज ने सरकार बनाई और उसे केवल वे ही अधिकार दिए जो व्यक्तियों ने समाज को सौंपे थे। व्यक्तियों, समाज, विधानसभा, कार्यकारिणी, न्यायपालिका इस क्रम में अनुबन्ध के परिणाम विकसित हुए।

एक प्रश्न यह उठता है कि उपरोक्त समझौता एक ऐतिहासिक तथ्य है—अथवा केवल एक दार्शनिक धारणा? लॉक इसे दार्शनिक होने के साथ-साथ ऐतिहासिक सत्य भी मानता है। (ट्रीटाइज के 14वें बर्ग में लिखे उसके शब्दों से जाहिर है कि "मनुष्यों के बिना न समार कभी था, न कभी होगा" सविदा को ऐतिहासिक तथ्य बनाते हैं और 15वें बर्ग के अन्त में लिखे गए शब्द—"मेरा कहना है कि समस्त मनुष्य तब तक उस अवस्था में रहते हैं जब तक कि वे अपनी अनुमति से एक राजनीतिक समाज की रचना नहीं कर लेते" सविदा की एक दार्शनिक धारणा सिद्ध करते हैं। किन्तु लॉक के राजदर्शन को तभी भली प्रकार समझा जा सकता है जब हम उसका सम्बन्ध राजनीतिक समाज के आन्तरिक न्याय (Logic) से मान लें न कि ऐतिहासिक जन्म से। लॉक स्वयं कहता है कि समाज में मनुष्य के पारस्परिक सम्बन्ध तथा व्यक्तियों और समाज के सम्बन्ध को हम सर्वोत्तम रूप से तभी समझ सकते हैं जब हम राज्य को मनुष्यों के पारस्परिक समझौते का फल एवं सरकार को जनता की ओर से एक ट्रस्ट समझें।

डनिंग (Dunning) महोदय का मत है कि "लॉक के सामाजिक सविदा सम्बन्धी विचारों में ऐसी कोई बात नहीं है जो उसके पूर्ववर्ती दार्शनिकों द्वारा प्रतिपादित न की गई हो।" लेकिन उसकी महती विशेषता यही है कि उसने इस अत्यधिक सुनिश्चितता प्रदान की और व्यवस्था की बनाया। उसने सरकार की सत्ता पर प्रतिबन्ध लगाकर उसका प्रदान उद्देश्य व्यक्तियों के अधिकारों की सुरक्षा स्वीकार किया।

सरकार के कार्य और उसकी सीमाएँ

(Functions of the Government and its Limits)

लॉक के मत में सरकार का उद्देश्य निश्चित है और इसकी शक्ति सीमित है। जनता की सम्पत्ति और नागरिक-हितों का पोषण करना ही सरकार का उद्देश्य है। लॉक ने 'द्वितीय ट्रीटाइज' के 9वें अध्याय में लिखा है कि "मनुष्यों के राज्य में सगठित होने तथा अपने-आपको सरकार के अधीन रखने का मुख्य उद्देश्य अपनी सम्पत्ति की रक्षा करना है।" यहाँ सम्पत्ति शब्द से अर्थ केवल भौतिक सम्पदा से नहीं है इसके अन्तर्गत जीवन एवं स्वतन्त्रता भी सम्मिलित हैं। सरकार का यह प्रमुख कर्तव्य है कि वह उपद्रवियों और अपराधकर्ताओं से समाज की रक्षा करे लेकिन लॉक यह नहीं चाहता कि सरकार के

पास अधिक सत्ता केन्द्रित हो जाए, क्योंकि सत्ता के अत्यधिक केन्द्रीयकरण से अत्याचारीतन्त्र या अन्यायतन्त्र का उदय हो सकता है।

लॉक के अनुसार व्यक्तियों के जीवन, स्वतन्त्रता एवं सम्पत्ति की रक्षा के लिए सरकार के तीन कार्य आवश्यक हैं—

- (i) न्याय एवं अन्याय तथा सम्पूर्ण विवादों के निर्णय के लिए सामान्य मापदण्ड निश्चित करने के व्यवस्थापिका सम्बन्धी कार्य।
- (ii) समाज एवं नागरिकों के हितों की रक्षा करने, युद्ध की घोषणा करने, शान्ति स्थापित करने, अन्य राज्यों से सन्धि करने आदि के कार्यपालिका सम्बन्धी कार्य।
- (iii) स्थापित कानूनों के अनुसार व्यक्तियों के पारस्परिक झगड़ों का निष्पक्ष निर्णय देने सम्बन्धी न्यायिक कार्य।

स्पष्ट है कि लॉक ने सरकार के व्यवस्थापिका, कार्यपालिका और न्यायपालिका सम्बन्धी तीनों कार्य वतलाये हैं। उसने यह भी कहा है कि तीनों कार्य परस्पर एक-दूसरे से पृथक् हैं और इन्हें सम्पादित करने वाले व्यक्तियों में विभिन्न गुणों और शक्तियों का होना अपेक्षित है। उसने व्यवस्थापिका और कार्यपालिका में पृथकता मानते हुए कार्यपालिका को व्यवस्थापिका के अधीनस्थ वतलाया। उसने कहा "जिन व्यक्तियों के हाथ में विधि-निर्माण की शक्ति होती है उनमें विधियों को क्रियान्वित करने की शक्ति अपने हाथ में ले लेने की भी प्रबल इच्छा हो सकती है क्योंकि शक्ति, हथियाने का प्रयोग मनुष्य की एक महान् दुर्बलता है।" लॉक ने यह भी कहा कि कार्यपालिका का सत्र निरन्तर चलना चाहिए, लेकिन व्यवस्थापिका के लिए ऐसा होना आवश्यक नहीं है। कार्यपालिका पर नियन्त्रण का समर्थन करके लॉक निःसन्देह आधुनिक सवियानवाद का प्रचण्ड प्रणेता और समर्थक सिद्ध हुआ। व्यवस्थापिका और कार्यपालिका के मध्य सत्ता-विभाजन का प्रस्ताव स्वीकार करके लॉक ने बोदो और हॉव्स द्वारा प्रतिपादित शक्ति केन्द्रीकरणात्मक सम्प्रभुतावाद का अप्रत्यक्ष रूप से विह्वल कर दिया।

लॉक ने वतलाया कि न्यायिक कार्य, व्यवस्थापन एवं कार्यपालिका सम्बन्धी कार्यों में भिन्न होते हैं, अतः इन्हें दोनों ही से, अन्यथा कम से कम व्यवस्थापिका से पृथक् रखना चाहिए। यह बड़ा अनुचित कार्य होगा कि विधि-निर्माणकर्त्ताओं को ही विधि का व्याख्याकार बना दिया जाए। लॉक न्यायिक एवं कार्यपालिका सम्बन्धी कार्यों में अन्तर स्वीकार करते हुए भी दोनों कार्यों को एक ही अंग को सौंपने के लिए इसलिए तैयार था क्योंकि दोनों ही अंग अपने कर्तव्य-पालन हेतु समाज की सशस्त्र शक्ति की अपेक्षा रखते हैं।

लॉक ने व्यवस्थापिका को सर्वोच्च माना, पर इसकी निरकुशता का समर्थन कदापि नहीं किया। उसका कहना था कि व्यवस्थापिका से ऊपर जनता है। उसे भी मर्यादा के अधीन रहकर कार्य करना पड़ता है। व्यवस्थापिका अपनी शक्तियों को केवल उन्हीं आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए प्रयुक्त कर सकती है जिनके लिए समाज की रचना हुई है। व्यवस्थापिका अपने अधिकार-क्षेत्र में केवल उन्हीं बातों को मान सकती है जो सरकार को समाज द्वारा सौंपी जाती हैं। उनके द्वारा प्राकृतिक अवस्था के समान ही राजनीतिक समाज में भी मान्य प्राकृतिक कानून के विरुद्ध कोई विधि नहीं बनाई जा सकती। व्यवस्थापिका के लिए लोगों के अद्वैत प्राकृतिक अधिकारों का सम्मान करना अनिवार्य है।

व्यवस्थापिका की शक्ति के सम्बन्ध में लॉक के विचारों की तार्किक भीमसा करते हुए सेवान्न महोदय ने लिखा है कि—“इंग्लैंड की क्रान्ति के अनुभव के आधार पर लॉक ने यह मान लिया था कि शासन में विधायी शक्ति सबसे ऊँची होती है तथापि वह यह भी मानता था कि कार्यपालिका विधि-निर्माण में भाग ले सकती है। लेकिन, दोनों शक्तियाँ सीमित होती हैं। विधायी शक्ति स्वेच्छाचारी नहीं हो सकती। स्वेच्छाचारी शक्ति तो उन लोगों के पास भी नहीं थी, जिन्होंने उसकी स्थापना की।

भी। वह मन-माही मोखिक भावगित्यो द्वारा शासन नहीं कर सकती। "नका कारण यह है कि शासन को सभ्यता करने वाले नान विधि और न्यायाधीन में परिचित होते हैं। वह मनुष्यता का अर्थ बहुमत का निर्णय है। वह अपनी विधायी शक्ति किसी दूसरे को भी नहीं सौंप सकती। यह शक्ति तो वही रहती है जहाँ मनुष्य ने उसे प्रतिष्ठित किया है। संक्षेप में उसकी शक्ति समानता की है। सर्वोच्च शक्ति जनता के पास रहती है। जब विधान मण्डल जाता तो दृष्टि के विरुद्ध चलता है, तब जनता उस शक्ति को वापिस ले सकती है। कार्यपालिका की शक्ति और भी सीमित होती है—कुछ तो वह विधानमण्डल के ऊपर निर्भर रहती है और कुछ उसके ऊपर विधि का नियन्त्रण रहता है। स्वतन्त्रता तो दृष्टि से यह आवश्यक है कि विधायी और कार्यकारी शक्ति एक ही हाथों में केन्द्रित न रहे। लॉक ने विधानमण्डल और कार्यपालिका के सम्बन्धों का जो विवरण दिया है, वह राजा और सलाह के वाद-विवाद के किसी न किनी पहलू को प्रकट करता है।"

इस मन्मूखी विचारण से प्रकट है कि लॉक उस निरङ्कुश शासन के विरुद्ध था हॉब्स जिसका धोर सन्धेक था। सर्वाधिकारी व्यक्ति को बनाकर लॉक ने क्रमशः समाज, विधानमण्डल, कार्यकारिणी तथा न्यायपालिका के अधिकारों में समन्वित राज्य की कल्पना की किन्तु अधिकारों के एकत्रीकरण का विरोध किया। उसने सीमित राज्यतन्त्र का समर्थन किया। उसने राज्य को उस जन-सेवक या सरक्षक-नस्खा के रूप में बनाया जिसका स्वामी व्यक्ति था। जन-स्वीकृति के आधार पर जन-सेवा का लक्ष्य लेकर राज्य मनुष्यों द्वारा निर्मित साधन था—यह मन्तव्य उसने प्रकट किया।

उल्लेखनीय है कि समाज तथा सरकार के पारस्परिक सम्बन्धों को बताने के लिए लॉक ने ट्रस्ट (Trust) शब्द का प्रयोग किया क्योंकि वह सरकार को समाज के अधीन रखने का समर्थक था और इस बात पर धन देना चाहता था कि जन कल्याण के लिए स्थापित सरकार ट्रस्ट की अवहेलना करने पर पदच्युत की जा सकती है। वॉहन (Vaughan) के शब्दों में, "संविदा के स्थान में ट्रस्ट की धारणा को अपनाकर लॉक ने केवल सरकार के ऊपर जनता के नियन्त्रण की व्यवस्था करता है, बल्कि एक उससे भी अधिक महत्त्वपूर्ण बात की प्रस्थापना करता है और वह है अनुभव के अनुसार उस नियन्त्रण का दिन-प्रतिदिन प्रयोग।"

लॉक के कुछ अन्य विचार

(Some Other Thoughts of Locke)

सरकार के रूप (Forms of Govt)

लॉक ने उस सम्बन्ध में कुछ अधिक नहीं लिखा है। वह प्रसंगवश सरकार के तीन रूपों की चर्चा करता है। सरकार का स्वरूप इस बात पर निर्भर है कि बहुमत अथवा समुदाय अपनी शक्ति का किस प्रकार प्रयोग करना चाहता है (बहुमत या समुदाय सत्ता अपने पास भी रख सकता है अथवा इसे किसी विधायी सत्ता को भी सौंप सकता है यदि विधायी शक्ति वह स्वयं अपने हाथ में रखता है और अपने द्वारा निर्मित कानूनों की क्रियान्विति के लिए कुछ अधिकारियों की नियुक्ति भर कर देता है तो वह सरकार जनतन्त्रवादी है। यदि समाज अथवा बहुमत विधायी-शक्ति कुछ गिने-चुने लोगों एवं उनके उत्तराधिकारियों को सौंप देता है तो वह सरकार व्यंजन्त्री या कुलीनतन्त्रात्मक (Oligarchic) होती है। यदि विधायी-शक्ति केवल एक व्यक्ति में निहित है तो वह सरकार राजतन्त्रात्मक (Monarchic) कहलाती है। एक सौविधानिक राजतन्त्र को सरकार का सर्वोत्तम रूप मानता है किन्तु उसका यह भी कहना है कि विधायिका चाहे जो रूप धारण करे उसे पवित्र रहना चाहिए और जहाँ जनता ने उसे रखा है वहीं बनी रहनी चाहिए।

सहिष्णुता (Tolerance) *Letters on Tolerations*

लॉक का एक महत्त्वपूर्ण योगदान सहिष्णुता के समर्थन में है। 17वीं शताब्दी के धार्मिक सघर्षों की पृष्ठभूमि में लॉक अत्यन्त उदार वृत्ति का था। धर्म के सम्बन्ध में उसके पूर्व दो विचारधाराएँ

प्रचलित थी। एक तो हॉब्स की भाँति निरंकुश राज्य का समर्थक दल था जो राज्य को पूर्ण प्रभुत्व सम्पन्न बनाकर धर्म को अधीनस्थ बनाना चाहता था। दूसरा दल पोप, पादरियो, सामन्तो, आदि का था जिसके अनुसार धर्म राज्य-शक्ति से परे की वस्तु थी। यह दल मानता था कि राजा को केवल प्रशासकीय अधिकार थे, धार्मिक नहीं। “एक पक्ष के पास शासन की तलवार (Sword of the Imperium) थी जो दैवी कृपा से प्राप्त थी और दूसरे के पास पवित्रता की तलवार (Sword of the Sacredotum) थी और वह भी भगवद् कृपा से आई थी। एक ऐसा दल भी था जो दोनों तलवारों को एक ही शासक के दोनों हाथों के अन्तर्गत मानता था।”

धार्मिक कट्टरता का युद्ध बहुत दिनों तक चलता रहा और धर्म के नाम पर भीषण अत्याचार किए गए। अन्ततः धार्मिक सहिष्णुता के विचार प्रस्फुटित होने लगे और जब लॉक ने अपने विचार प्रसिद्ध ‘Letters on Toleration’ में लिखे तब तक सहिष्णुता के सिद्धान्त का काफी प्रसार हो चुका था। लॉक ने अपने ग्रन्थ में मित्र किया कि धर्म वैयक्तिक वस्तु है जिससे राज्य का तथैव तब कोई मतलब नहीं जब तक धार्मिक गिरावट व्यवस्था उद्घाटन कर दे। धर्म मनुष्य की व्यक्तिगत नैतिकता का सौल है, हृदय की पवित्र अनुभूति है। व्यक्ति के विश्वास बल-प्रयोग द्वारा परिवर्तित नहीं किए जा सकते। धर्म-परिवर्तन अन्यायपूर्ण है अतः राज्य के लिए यही उचित है कि वह धार्मिक मान्यताओं का विरोध न करे वरन् उन्हें सन्तुष्टि और उपयुक्त बनाए रखे। यह कार्य हस्तक्षेप द्वारा सम्भव नहीं है। राज्य की कार्य-पद्धति बल-प्रयोग की है और धर्म के क्षेत्र में बल प्रयोग करना व्यर्थ है क्योंकि इस साधन से किसी के मन और हृदय को जीता तथा बदला नहीं जा सकता। धर्म एक बौद्धिक क्रिया है जिसका यन्त्र हृदय-परिवर्तन है। दमन से धर्म का उद्देश्य ही सम्पन्न हो जाता है।

लॉक ने धर्मान्धता के कारण जनता पर किए जाने वाले अत्याचारों की गाथा पढ़ी और सुनी थी। उसने अपने समय में भी इसका अनुभव किया था अतः उसने धर्म और राज्य के मध्य समन्वय का पक्षपोषण किया। उसने कहा कि जहाँ स्वतन्त्र विचार-प्रदर्शन एवं सत्यान्वेषण का कार्य राज्य को धर्म के अन्तर्गत करना चाहिए तथा लोगों को अपने विश्वासों के अनुकूल धर्म-पालन की छूट देनी चाहिए वहाँ धर्म की आड़ में किए जाने वाले राज्य-विरोधी कार्यों का अन्त करने के लिए भी राज्य को तैयार रहना चाहिए। यह आश्चर्य की बात है कि धार्मिक सहिष्णुता और उदार वृत्ति का परिचय देते हुए भी लॉक रोमन कैथोलिकों को नागरिकता देने के पक्ष में नहीं था। नास्तिकों को भी वह अन्तरात्मा की स्वतन्त्रता प्रदान करने का विरोधी था। कैथोलिकों से वह इसलिए नाराज था कि उनकी आस्था एक विदेशी शक्ति के प्रति थी और नास्तिकों से वह इसलिए कुपित था कि वे ईश्वर की सत्ता से ही इन्कार करते थे।

७ विद्रोह या क्रान्ति का अधिकार (Right of Revolution)

लॉक के अनुसार राज्य का निर्माण जनता के हित के लिए कुछ विशेष उद्देश्यों की पूर्ति के निमित्त होता है। कुछ असुविधाओं को दूर करने के लिए व्यक्ति राज्य को सीमित अधिकार देकर अपने विरोध का अधिकार नहीं खोते। व्यक्ति के जीवन-स्वातन्त्र्य और सम्पत्ति-रक्षा के मौलिक उद्देश्यों की पूर्ति न कर सकने पर राज्य के विरुद्ध कदम उठाया जाना स्वाभाविक है, हालाँकि यह कदम बहुत समर्थित होना चाहिए। लॉक की दृष्टि में व्यवस्थापिका-राज्य का सर्वोच्च अंग है और कार्यपालिका उसके अधीन है पर यदि व्यवस्थापिका स्वेच्छाचारी आचरण करने लगे तो जनता को अधिकार है कि वह उसे नष्ट कर दे या बदल दे। लॉक के सिद्धान्त की यह विशेषता है कि सरकार के भंग होने पर समाज ज्यों का त्यों बना रहता है, क्योंकि समाज का स्थायी सरकार के ऊपर है। वह सरकार के भंग होने के सम्बन्ध में केवल इतना कहता है कि “सरकार तब भंग हो जाती है जब कानून-निर्माण की शक्ति उस सत्ता से हट जाती है जिसको कि जनता ने यह दी थी, या तब जबकि कार्यपालिका या व्यवस्थापिका उसका प्रयोग द्रष्टृ की शर्त के विपरीत करते हैं।” लॉक ने यह स्पष्ट नहीं किया कि

लोग यद्वा कार्यवाही किस प्रकार करते हैं। उसने केवल यही बतलाया कि यदि स्पष्ट हो जाए तो जनता राजनीतिक सत्ता का विरोध कर सकती है किन्तु विद्रोह करने के इस अधिकार पर प्रतिबन्ध है। प्रथम, जब तक स्थिति गम्भीर न हो जाए अथवा जब तक शासक अपने कर्तव्यों का पालन करता रहे तब तक जनता को अपनी शक्ति का प्रयोग नहीं करना चाहिए।⁽ⁱ⁾ द्वितीय, केवल बहुमध्यक लोगो को ही सरकार उलटने का अधिकार है। लॉक के क्रान्ति विषयक इन विचारों के कारण ही कहा गया है कि उसने "किसी शासन सिद्धान्त का नहीं बल्कि क्रान्ति के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है।" इस सिद्धान्त का जेफरसन एवं अन्य राजनीतिज्ञों पर काफी प्रभाव पड़ा था।

युक्तिवाद (Individualism)

वाहन का कथन है कि "लॉक की व्यवस्था में हर वस्तु व्यक्ति के चारों तरफ चक्कर काटती है। प्रत्येक वस्तु को इस प्रकार सजाकर रखा गया है कि व्यक्ति की सम्प्रभुता सुरक्षित रहे।"¹ वास्तव में यह बहुत कम सत्य है कि लॉक ने जिस राजनीतिक व्यवस्था की कल्पना की उसका केन्द्र बिन्दु व्यक्ति है, तथापि इसका आशय यह नहीं है कि उसने व्यक्ति के प्रभुत्व का प्रतिपादन किया है।

(i) लॉक की व्यवस्था व्यक्ति केन्द्रित है। प्राकृतिक अवस्था, सम्य समाज, सविदा, शासन-तन्त्र और राज्य क्रान्ति—ये सभी बातें व्यक्ति का गौरव बढ़ाने वाली हैं। लॉक जीवन, स्वतन्त्रता और सम्पत्ति की रक्षा के अधिकार प्रत्येक व्यक्ति को देता है। इन्हें वह व्यक्ति के जन्मसिद्ध, स्वाभाविक एवं प्राकृतिक अधिकार समझता है। उसका विश्वास है कि सम्पत्ति के अधिकार में व्यक्ति का अधिकार सम्मिलित है और यही जीवन तथा स्वतन्त्रता के अधिकार का आधार है। लॉक मानता है कि व्यक्ति की सम्पत्ति तथा अन्य अधिकारों के अर्जन में समाज का कोई हाथ नहीं है पर लॉक के विपरीत आधुनिक मत यह है कि व्यक्ति के पास जो कुछ भी है वह समाज-प्रदत्त है।

(ii) लॉक यह भी बतलाता है कि व्यक्ति की नैतिक चेतना, न्याय-अन्याय की भावना आदि प्राकृति प्रदत्त है पर आज के समाजशास्त्री मानते हैं कि मानवीय चेतना का निर्माण सामाजिक वातावरण में होता है और समाज से ही उसे नैतिक भावना मिलती है।

(iii) लॉक के अनुसार राज्य का प्रादुर्भाव ही व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों की रक्षा के लिए होता है। इन अधिकारों की सुरक्षा के लिए ही वह राज्य की सत्ता पर अनेक मर्यादाएँ स्थापित करता है। मैक्सी के शब्दों में, "लॉक का कार्य राज्य की सत्ता को ऊपर उठाना नहीं, बल्कि उसके प्रतिबन्धों का प्रतिपादन करना है।"² प्रथम तो व्यक्ति ने अपने जिस शक्ति का त्याग किया है वह एक व्यक्ति में नहीं अपितु सम्पूर्ण समाज में निहित है, और द्वितीय, शासक 'लेवियाथन' की भाँति असीमित अधिकारसम्पन्न निरंकुश प्रभु नहीं है, अपितु उसके अधिकार वही तक सीमित हैं, जहाँ तक समाज अथवा बहुमत ने उन्हें उसे प्रदान किया है। व्यक्तिगत प्राकृतिक अधिकार प्रभुत्वसम्पन्न समाज के अधिकारों को ठीक उसी भाँति सीमित करते हैं जिस भाँति प्राकृतिक अवस्था में एक व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकार दूसरे व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों को मर्यादित करते थे।

(iv) लॉक ने यह भी स्पष्ट किया है कि किसी भी व्यक्ति को उसकी इच्छा के विरुद्ध राज्य का सदस्य बनने के लिए विवश नहीं किया जा सकता। पुनश्च, यदि परिपक्व अवस्था प्राप्त कर लेने पर व्यक्ति अपने जन्म के देश की सरकार द्वारा की गई सेवाओं को स्वीकार करता रहे तभी यह सम्भन्ना चाहिए कि उसने सविदा के प्रति अथवा राज्य का सदस्य होने के प्रति अपनी सहमति प्रकट

कर दी है। वह प्रपनी सम्मति व्यक्त अथवा मौन रूप से दे सकता है। स्पष्ट है कि लॉक व्यक्ति की सम्मति को समाज का आधार मानता है।

(v) लॉक के धर्म-विषयक विचारों में भी व्यक्तिवाद की स्पष्ट झलक है। वह धर्म को व्यक्तिगत वस्तु मानता है और व्यक्ति को अन्तःकरण के अनुसार पूजा एवं उपासना की स्वतन्त्रता प्रदान करता है। वह कहता है कि धर्म व्यक्तिगत नैतिकता का सञ्चल है, विश्वास-बुद्धि हृदय की पावनतम अनुभूति है। लॉक ने हॉब्स की भाँति व्यक्ति के सुख को भी सर्वोच्च महत्त्व प्रदान किया है। उसने मानव विवेक और मानव-समाज की कृत्रिमता पर आवश्यकता से अधिक दल देते हुए राज्य के जैविक स्वभाव की पूर्ण उपेक्षा की है।

प्रकट है कि लॉक ने व्यक्ति को अपनी सम्पूर्ण व्यवस्था का केन्द्र बिन्दु बनाया है। बार्कर के अनुसार, "लॉक ने व्यक्ति की आत्मा की सर्वोच्च गरिमा स्वीकार करने वाली तथा सुधार चाहने वाली महान् आवना थी, उन्में यह प्यूरिटन अनुभूति थी कि आत्मा को परमात्मा के साथ अपने सम्बन्ध निश्चित करने का अधिकार है।" उसमें यह प्यूरिटन सहज बुद्धि थी कि वह राज्य की सीमा निश्चित करते हुए उसे यह कह सके कि उसका कार्यक्षेत्र यहाँ तक, वह इससे आगे नहीं बढ़ सकता।" डनिंग ने भी उसके व्यक्तिवादी विचारों—उसके प्राकृतिक अधिकारों को राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में महत्त्वपूर्ण देन स्वीकार किया है।²

लॉक की व्यवस्था व्यक्ति केन्द्रित है, इससे सहमत होते हुए भी यह स्वीकार नहीं किया जा सकता कि उसने व्यक्ति को पूर्ण प्रभुत्वसम्पन्न माना है। पहली बात तो यह है कि वह साम्राजिक समझौते में बहुमत शासन का सिद्धान्त अनिवार्यतः निहित करता है। इसका तात्पर्य यह हुआ कि किसी व्यक्ति विशेष अथवा अल्पमत को बहुमत के निर्णय को स्वीकार कर लेना एक अपरिहार्य आवश्यकता है। यदि व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकार अपहरणीय हैं तो बहुमत को भी उसे उनसे वंचित करने का अधिकार नहीं हो सकता। यदि व्यक्ति पूर्ण प्रभुत्वसम्पन्न है तो उसे अपने निजी निर्णय का केवल इसलिए परित्याग कर देने को बाध्य नहीं किया जा सकता कि बहुमत उससे सहमत नहीं है। दूसरी बात यह है कि लॉक ने अत्याचारी शासन के विरुद्ध विद्रोह का जो अधिकार दिया है वह भी बहुसंख्यकों को दिया है व्यक्ति को अथवा अल्पसंख्यकों को नहीं। इसके अतिरिक्त उसने यह भी मान लिया है कि जब तक शासन अपने कर्तव्यों का पालन करता रहता है तब तक जनता अपनी शक्ति से वंचित रहती है। अन्त में, इसका यह भी कहना है कि प्रारम्भ में लोगों ने जो समझौता किया था वह उसके वंशजों पर भी लागू हो सकता है। इन सब कारणों से यह कहा जा सकता है कि लॉक की व्यवस्था में व्यक्ति प्रभुत्वसम्पन्न नहीं है। हाँ, इसमें कोई सन्देह नहीं कि उसने व्यक्तिवाद को एक अजेय राजनीतिक तथ्य के निकट ला पटा है।

लॉक की असंगतियाँ

(Locke's Inconsistencies)

लॉक के राजनीतिक चिन्तन का उपसंहार करने से पूर्व यह उचित है कि उसके दर्शन में पाई जाने वाली प्रमुख असंगतियों को स्पष्ट कर दिया जाए। वास्तव में लॉक हॉब्स की भाँति सुस्पष्ट और तर्कसंगत नहीं है। सेबाइन के अनुसार इसका प्रधान कारण यह है कि "17वीं शताब्दी की राजनीति में लॉक ने अनेक प्रश्नों को देखा था और उसने एक साथ इन सभी प्रश्नों का समाधान करने का प्रयास किया जबकि उसका सिद्धान्त इतना तर्कसम्मत नहीं था कि वह ऐसी जटिल विषय-वस्तु को सम्भाल सकता", एवं साथ ही वह "इस बात को कभी पूरी तरह से नहीं समझ सका कि क्या तो मूलभूत है और क्या आनुसंगिक है।" उसके दर्शन की प्रमुख असंगतियाँ संक्षेप में ये हैं—

1 Barker : Social Contract, p. 22

2 Dunning Political Theories from Luther to Montesquieu, p. 364

(i) दार्वर के शब्दों में, "लॉक फ्रांसीसी दार्शनिक डेकार्टे का दार्शनिक दृष्टिकोण, वैज्ञानिकों की प्रयोगात्मक पद्धति तथा शोप्टसबरी और व्यावहारिक राजनीति से ग्रहण किए हुए उपयोगितावादी प्रभुत्ववाद को एक क्रियाशील धारणा में समन्वित करने की चेष्टा कर रहा था।" इस प्रयत्न से उनके दर्शन में जटिलता और असंगति का समावेश हो गया। अपनी प्रभुत्व-प्रधान पद्धति के कारण एक ओर तो उसने प्रन्तनिहित विचारों (Innate Ideas) और राजतन्त्र के दैविक मूल के सिद्धान्त को स्वीकार किया तथा दूसरी ओर बुद्धिवाद से प्रेरित होकर उसने प्राकृतिक अधिकार के सिद्धान्त को स्वीकार कर लिया जिसका कि प्रभुत्ववाद से सुगमता से कोई मेल नहीं बैठता। प्रन्तनिहित विचारों को ठहराकर प्राकृतिक अधिकारों में आस्था रखने की सगतिहीनता को मैक्मी ने इन शब्दों में व्यक्त किया है—"लॉक द्वारा प्रन्तनिहित विचारों का निषेध करने पर भी प्रन्तनिहित (प्राकृतिक) अधिकारों का इसनी तत्परता से समर्थन करना ऐसा विलक्षण विरोधाभास है जो महानतम बुद्धिजीवियों के मानवीय गुण की प्रमाणित करता है।" लॉक ने यह सिद्धांश इसलिए उत्पन्न हुआ क्योंकि वह राजनीतिक चिन्तन में प्राकृतिक विधि को यही स्थान देना चाहता था जो स्वयं-सिद्धियों का रक्षणार्थित में होता है।

(ii) लॉक भी हॉब्स के समान ही मानव-स्वभाव के एक पक्ष को ही प्रधानता देता है। हॉब्स ने यदि मानव-स्वभाव के बुरे पक्ष को ही चित्रित किया है तो लॉक ने मनुष्य में केवल अच्छाइयों को ही देखा है जबकि वास्तविकता यह है कि मनुष्य अच्छाइयों और बुराइयों दोनों का सम्मिश्रण है। मानव-स्वभाव के जिस भ्रान्त दृष्टिकोण के आधार पर लॉक ने प्राकृतिक दशा का चित्रण किया है वह एक कल्पनात्मक अवस्था ही प्रतीत होती है।

(iii) लॉक एक ओर हुकर से ली हुई मध्यकालीन परम्परा के इस विश्वास को अपनाता है कि समाज एक सम्पूर्ण व्यक्तिव होता है, स्वार्थी व्यक्तियों का एक समूह नहीं तो दूसरी ओर हॉब्स से उस परम्परा को ग्रहण करता है जिसके अनुसार समाज स्वार्थी व्यक्तियों का समूह मात्र है। लॉक इन दोनों विरोधी दृष्टिकोणों में सामञ्जस्य स्थापित करने में असफल रहा है जिसके परिणामस्वरूप उसके चिन्तन में एक तरफ व्यक्ति एवं व्यक्ति के अधिकार अन्तिम तत्वों के रूप में सामने आते हैं, तथा दूसरी तरफ व्यक्ति और उसके अधिकार समाज के बहुमत के अधीन हो जाते हैं।

(iv) लॉक का एक विभ्रम प्राकृतिक अधिकारों के सम्बन्ध में भी है— एक ओर तो वह उन्हें निरपेक्ष मानता है और सरकार द्वारा अनुसूचित स्वीकार करता है तथा दूसरी ओर वह बहुमत के शासन के सिद्धान्त को थोपता है। बहुमत के निर्णय को मानने के लिए व्यक्ति तथा व्युत्पत्त्यक वर्ग बाध्य है। इस तरह वह बहुमत अथवा समाज को सर्वोच्च बना देता है। एक अन्य स्थान पर वह व्यवस्थापिका को शासन का सर्वोच्च अंग बनाता है और दूसरी तरफ समाज को एक व्यवस्थापिका समाप्त करके दूसरी व्यवस्थापिका बनाने का अधिकार देता है। इस तरह उसका सिद्धान्त अस्पष्टता से बोझिल हो जाता है— वास्तव में यह विचित्र बात है कि एक ओर वह नैतिक व्यवस्थाओं को शाश्वत, पूर्ण और अन्तिम समझता है तथा दूसरी ओर उन्हें अस्थायी एवं समाज की विभिन्न स्थितियों का परिणाम मानता है।

(v) लॉक एक शब्द का प्रयोग विभिन्न स्थलों पर एक ही अर्थ में न करने का दोषी भी है। वह कई बार सम्पत्ति को आधुनिक अर्थ में प्रकट करता है और कई बार इसका आशय, जीवन, स्वतन्त्रता और सम्पदा से लेता है। इसके अतिरिक्त निजी सम्पत्ति सम्बन्धी उसकी भ्रान्त धारणा से पूँजीपति वर्ग को अनुचित रूप से समर्थन मिलता है।

(vi) लॉक का 'विधि-संगत' शब्द कई बार अनावश्यक भ्रम उत्पन्न करता है। व कार्यपालिका और व्यवस्थापिका के अर्थ कायों की बार-बार चर्चा करता है जबकि वह यह अच्छी तरह जानता है कि यह कोई सुधारात्मक उपाय नहीं है। इसी प्रकार वह अत्याचारी शासन के विधि-संग प्रतिरोध की चर्चा करता है जब कि उसका वास्तविक अभिप्राय विधि-ग्राह्य उपायों का आश्रय लेना है। लॉक ने नैतिक रूप से उचित और वैधानिक रूप से व्यावहारिक के बीच कोई भेद नहीं माना है। य विचार इस परम्परा के आधार पर विकसित हुआ था कि प्राकृतिक और नैतिक विधियाँ एक ही वस्तु हैं और इसलिए कुछ ऐसी मूल विधियाँ भी हैं जिनकी रचना उच्चतम विद्वान-मण्डल तक नहीं कर सकते। इंग्लैंड में इस प्रकार के नियमों की वैधता उस क्रांति के साथ ही समाप्त हो गई थी जिसका लॉक समर्थन करने का प्रयास कर रहा था।

(vii) सामाज्य और राज्य के बीच अन्तर स्पष्ट करने में लॉक असमर्थ है और तत्कालीन राजनीतिक, सामाजिक संस्थाओं का उद्भूत विश्लेषण भी वह नहीं कर पाया है। सम्प्रभुता, राज्य के सामूहिक अधिकार तथा कर्तव्य और सापेक्षतापूर्ण समाज-रचना के सम्बन्ध में उसमें समुचित कल्पन का अभाव दिखाई देता है। लॉक की व्यक्तिवादिता राज्य की शक्ति पर प्रहार करके अज्ञान-जनित आन्दोलनों को आश्रय देती है और विचार-प्रौढ व्यक्तियों को राज्य की नागरिकता स्वीकार या अस्वीकार करने का अधिकार देकर असामाजिक प्रवृत्ति को प्रोत्साहित करती है। पुनश्च, विरोध का अधिकार में उसका केवल मौखिक ही लगता है क्योंकि विरोध की प्रक्रिया असाधारण रूप से जटिल और असंस्पष्ट है। ऐतिहासिक दृष्टि से भी लॉक के दृष्टान्तों और निष्कर्षों की पुष्टि नहीं होती है। संक्षेप में हर क्षेत्र से कुछ न कुछ संग्रह कर लॉक ने विचारों की बेमेल खिचड़ी पकाई है।

लॉक का महत्त्व और प्रभाव

(Locke's Importance & Influence)

लॉक की असमर्थताओं के कारण यद्यपि उसके चिन्तन में असंस्पष्टता आ गई है तथापि इससे राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में उसके प्रभाव को कम नहीं आँका जा सकता। अपनी महत्त्वपूर्ण दैनिकी के कारण उसका नाम राजदशान के इतिहास में अमर है। जहाँ हॉब्स के सिद्धान्तों को उसके जीवन-काल में बहुत कम समर्थन मिला और भावी राजदशान पर भी उसका कम प्रभाव पड़ा, वहीं लॉक के सिद्धान्तों को उसके जीवन-काल में ही न केवल बहुत सम्मान मिला बल्कि भविष्य में भी दो शताब्दियों से अधिक समय तक यूरोप और अमेरिका के जन-मानस पर उनका प्रभाव छाया रहा। फ्रांस और अमेरिका की जन-क्रान्तियों तथा आन्दोलनों पर उसके विचारों का प्रभाव पड़ा (1765-71) तथा अमेरिकन स्वातंत्र्य युद्ध के नेता और सन् 1789 में फ्रांस की राज्य-क्रान्ति के प्रवर्तक लॉक द्वारा प्रदर्शित व्यक्तिगत स्वतन्त्रता, व्यक्तिगत सम्पत्ति, जनमत स्वीकृति, बहुमत-शासन, शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त आदि से प्रेरित होकर कार्य करते रहे। अमेरिका के संविधानवेत्ता लॉक की 'ट्रीटाइजेज' को बाइबिल की तरह पुनीत मानते रहे। उसके ये दोनों प्रशासन-निबन्ध अमेरिकन क्रांति के पाठ्यग्रन्थ बन गए। अमेरिका की 'स्वतन्त्रता की घोषणा' (Declaration of Independence) इसी महान् ग्रन्थ का लोभमग्न प्रतिलेख है। प्रजातन्त्र के नीतिशास्त्र के प्रणयन में लॉक की गौरवपूर्ण विशिष्टता को भुलाया नहीं जा सकता। राजसत्ता सहमति पर ही आधारित रह सकती है, इस घोषणा द्वारा उसने साम्राज्यवाद और निरंकुश शासन-प्रणाली का प्रबल विरोध किया। बहुमत शासन का जितना सुन्दर पक्ष-पोषण उसने किया, उतना अन्य किसी भी लेखक ने नहीं। क्रांति के अधिकार का पोषण करके उसने समस्त एकतन्त्रों को प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप में भारी चुनौती दी जिसे फिर रूसों ने और भी अधिक भावपूर्ण शब्दों में व्यक्त किया। सहिष्णुता का समर्थन करके लॉक ने केवल उदारवाद की ही सूचना नहीं दी बल्कि यह भी बताया कि तत्कालीन युग में वैज्ञानिक अन्वेषणों के कारण परम्परागत धार्मिक विश्वासों के प्रति एक उपेक्षाभाव जाग रहा था। कार्यपालिका को व्यवस्थापिका के अधीन बनाकर सांविधानिक शासन किया के समर्थक के रूप में लॉक

हमारे सामने आया। उसके विचारों का प्रभाव इंग्लैंड में द्विगुणित दल के क्रिया-कलापों पर पड़ा। यह विस्मयजनक है कि लॉक का महान् प्रभाव इस बात के बावजूद भी पड़ा कि वह न तो नवीन विचारों का प्रवर्तक था और न ही उसके विचारों में संगतिबद्धता थी। सेवाइन के अनुसार, "उसकी प्रतिभा की विशेषता न तो विद्वता थी और न तर्क शक्ति, यह उसकी अतुलनीय सहज बुद्धि थी जिसके प्रयोग से उसने दर्शन, राजनीति, आचरण शास्त्र तथा शिक्षा के क्षेत्र में उन मुख्य विचारधाराओं का एक स्थान पर संग्रह किया, जिन्हें भूतकाल के अनुभव ने उसकी समकालीन पीढ़ी के जो अत्रिक्त ज्ञानवान्‌ थे, मतिष्क में उत्पन्न कर दिया था। उसने उनको एक सरल, गम्भीर किन्तु हृदयग्राही भाषा में अभिव्यक्त करके 18वीं शताब्दी के लोगों के सम्मुख प्रस्तुत किया, जहाँ जाकर वे ऐसी सामग्री बने जिससे इंग्लैंड तथा यूरोप के राजदर्शन का विकास हुआ।"¹

"लॉक के अनुभववाद का प्रभाव वर्कले (1685-1753) और ह्यूम पर पड़ा। इन दोनों ने उसकी स्थापना और मान्यताओं की पुष्टि करके अनुभववादी दार्शनिकों का विशद रूप कायम किया। आर्थर कौलियर (1680-1732) तथा विशप पीटर ब्राउन के मन्तव्यों पर भी लॉक का असर पड़ा। डेविड हार्टले (1704-1757) एवं जोसेफ प्रिस्टले ने भी लॉक की स्थापनाओं को विशेष रूप से पल्लवित किया। हार्टले की रचित भौतिकवाद की ओर थी तथा प्रिस्टले की ईसाईयत की ओर। लॉक के व्यवहारवाद और अनुभववाद से फ्रांस में मॉण्टेस्क्यू प्रभावित हुआ। हेल्वेथियस भी एक अंश में लॉक का शिष्य था। हेल्वेथियस की विचारधारा से वेन्यम का उपयोगितावाद प्रभावित था। हम कह सकते हैं कि 18वीं शताब्दी में लॉक के जिन विचारों का फ्रांस में असर हुआ था, उन विचारों को वेन्यम और उसके अनुयायी पुनः इंग्लैंड में ले आए।"²

प्राकृतिक अधिकारों का सिद्धान्त यद्यपि आज अमान्य ठहराया जा चुका है किन्तु प्रो. डनिंग के मतानुसार यह सिद्धान्त राजदर्शन की लॉक की एक अति महत्वपूर्ण देन है। जीवन, स्वतन्त्रता और सम्पत्ति की व्यक्ति के जन्मसिद्ध प्राकृतिक अधिकार मानते हुए उसने कहा कि राज्य का कर्तव्य उनकी रक्षा करना है और वह मनुष्य को इनसे वंचित नहीं कर सकता। यदि कोई राज्य ऐसा करता है तो प्रजा को उसके विरुद्ध विद्रोह करने का अधिकार है। ऐसी घोषणा करके लॉक ने व्यक्तियों को राज्य की मनमानी और निरंकुश शक्तियों के मार्ग में रुकावटों के रूप में खड़ा कर दिया। आज सभी देशों के संविधानों में नागरिकों के मौलिक अधिकारों की रक्षा को प्रथम स्थान दिया जाता है। यह वर्तमान प्रजातन्त्र और उदारवाद (Liberalism) की आधारशिला है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि लॉक ने अपने पूर्ववर्ती विचारकों की अपेक्षा प्राकृतिक अधिकारों की व्याख्या और उनके निरूपण में निश्चित प्रगति की। प्रो. डनिंग के शब्दों में "पफेंडोर्फ द्वारा प्रतिपादित प्राकृतिक कानून एवं मिल्टन तथा स्पिनोजा द्वारा प्रशंसित स्वतन्त्रता में निरंकुशता के ऊपर वास्तविक रोग लगाने वाले लेखकों के लक्ष्य होते हुए भी साधारणतः अव्यावहारिकता प्रतीत होती है। हमारे ऊपर उनका अधिक से अधिक प्रभाव पड़ता है कि ये लेखक अत्यधिक बुद्धिमान एवं प्रतिभावान् व्यक्तियों की स्वतन्त्रता को सुरक्षित रखना चाहते हैं, प्रत्येक व्यक्ति की नहीं। परन्तु लॉक के समान अधिकार राजनीतिक सत्ताओं की विवेचना में इतना अधिक श्रोतप्रोत है कि ऐसा प्रतीत होता है मानो उसके बिना वास्तविक राजनीतिक समाज का अस्तित्व ही नहीं हो सकता।"³

आर्थिक क्षेत्र में भी लॉक ने महत्वपूर्ण भूमिका अदा की। सम्पत्ति के विषय में थम को जो महत्व उसने प्रदान किया उसका असर दो प्रकार का हुआ। एडम स्मिथ और रिकार्ड ने मूल्य के अमूलक सिद्धान्त को पूँजीवाद के पोषण में और कार्ल मार्क्स ने श्रमिक वर्ग के हितों के अभिवर्द्धन में प्रयुक्त किया। लॉक के उदारवाद ने भी उसके प्रभावों को बढ़ाने में मदद की। हाँवस ने मनुष्य को धोर स्वार्थी

माना था, किन्तु लॉक ने मानव-स्वभाव में कर्तव्यशीलता, परमार्थ-वृत्ति और नैतिकता के लिए भी स्थान रखा। इस कारण तत्कालीन शिक्षित समाज उसके विचारों से विशेष रूप से प्रभावित हुआ। शिक्षा-शास्त्री के रूप में लॉक का महत्त्व सामने आया। उसने स्वतन्त्रता का पोषण और परस्परवाद का खण्डन किया। शिक्षा को उसने चारित्रिक विकास के लिए आवश्यक माना और सस्कृति की प्राप्ति के लिए मातृभाषा द्वारा शिक्षा प्राप्ति को उचित ठहराया। विश्वविद्यालय की उच्च-शिक्षा प्राप्त करने के उपरान्त भी उसने स्वयं यह स्वीकार किया कि जीवनमापन के क्रम में जो शिक्षा मिलती है वह बौद्धिक शिक्षा से श्रेयस्कर है। धार्मिक शिक्षा का पक्ष लेने पर भी उसने अन्वेषविश्वासों को प्रथम देना सर्वथा अनुचित बताया।

लॉक ने व्यवस्थापिका, कार्यपालिका और न्यायपालिका शक्तियों के विभाजन (Separation of Powers) के सिद्धान्त का बीजारोपण किया। मॉलियमस के बाद लॉक ने ही इसका स्पष्ट और तर्कसंगत प्रतिपादन किया था। व्यक्ति की स्वतन्त्रता को सुरक्षित रखने के रूप में इन सिद्धान्त का प्रयोग करने वाला वह सम्भवतः सर्वप्रथम आधुनिक विचारक था। मॉण्टेस्क्यू ने इसी के आधार पर अपने शक्ति-विभाजन तथा शासन सम्बन्धी कार्यों के त्रिवर्गीय विभाजन के सिद्धान्त का विकास किया और अमेरिका के संविधान-निर्माताओं ने लॉक एवं मॉण्टेस्क्यू के सिद्धान्तों का अनुसरण करते हुए ही अपने विधान की रचना की।

सामाजिक अनुबन्ध के विचारकों में रूसो का अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान है। वह एक प्रत्यात दार्शनिक एवं क्रान्तिकारी विचारों का प्रणेता था, सुनका हुआ शिक्षा-शास्त्री था, आदर्शवादी, मानवतावादी और युग-निर्माता साहित्यकार था। उसके ग्रन्थों ने प्राचीन शासन के सम्पूर्ण सामाजिक ढाँचे को भूकम्प से हिला दिया और एक नवीन, लोकतन्त्रीय व्यवस्था के लिए मार्ग तैयार कर दिया। व्यक्तिवाद, आदर्शवाद और अद्वैतवादी लोकप्रिय सम्प्रभुता के विभिन्न सिद्धान्तों को उसकी लेखनी से नया समर्थन और नया दिशा निर्देशन मिला। सर्वव्यापी सम्मान्य इच्छा के सिद्धान्त द्वारा उसने राजनीति में स्थायी साव्यवी समाज की कल्पना को बल दिया। लोकप्रियता, सम्प्रभुता, विधि, सामाजिक स्वीकृति, प्रशासन, क्रान्ति आदि विषयों पर अपने निर्भीक और स्पष्ट विचारों के कारण रूसो ने अमर स्याति अर्जित की।

जीवन-परिचय, कृतियाँ-एव पद्धति

(Life, Works and Method)

रूसो का जन्म सन् 1712 में निधन आइजक नामक घड़ी-साज के यहाँ जेनेवा में हुआ। जन्म के समय ही माता का देहान्त हो गया और पिता ने पुत्र को अपने दुर्घटनों का साथी बना दिया। इस प्रकार जन्म से ही वह उपेक्षित और स्नेहविहीन रहा। लगभग 1५ वर्ष की अल्पावस्था में ही रूसो को एक कठोर सगतराश (खुदाई का काम करने वाला) के पास काम करना पड़ा जो उसके साथ बड़ा ही पाशविक व्यवहार करता था। वहाँ रूसो को पेट भरने के लिए केवल कठोर परिश्रम ही नहीं करना पड़ा बल्कि उसने चोरी करने और झूठ बोलने की कला भी सीखी। आखिर अपने मालिक से लड़ आकर रूसो घर से भाग निकला। तब उसकी आयु 16 वर्ष की थी।

जीवन के अगले कुछ वर्ष रूसो ने फ्रांस में आबारागर्दी में बिताए। वह न केवल बुरी संगति में पड़ गया बल्कि उसका स्वभाव ऐसा बन गया कि वह हमेशा वर्तमान में ही रहता था, न भूत के लिए पछताता था और न भविष्य के लिए चिन्ता करता था। बाजारू औरतों के साथ उसके अग्र-सम्बन्ध चले, किन्तु ये सम्बन्ध स्थायी मैत्री का रूप कभी नहीं ले सके। पेरिस में उसका मित्र-वर्ग उसे आर्थिक सहायता देता रहा। वह मजदूरों की गन्दी वस्तुओं में जीवनयापन करने लगा। जीवनभर वह अविवाहित ही रहा, किन्तु उसके अर्धवृष सम्बन्ध सदा बने रहे। उसे वैनिस् में फ्रैन्च दूतालय में नौकरी भी मिली किन्तु अपने खराब मिजाज के कारण उसे पदच्युत होना पड़ा।

आबारा, प्रताड़ित और पीड़ित होने पर भी रूसो बहुत करीब से जीवन के हर पहलू को देखता रहा। "भावुकता की अक्षय-निधि लेकर अपनी सहमी, डरी-सूखी आँखों से उसने समाज की कुपुरुषता और व्यक्ति के कोढ़ के धब्बे देखे। अनुभव की इस विलुप्त बहुमुखी पाठशाला में उसका

अध्ययन चला रहा। स्वाध्याय के बल पर उसने ज्ञान प्राप्त किया।" धर्म के सम्बन्ध में रूसो अस्थिर रहा। उसने कभी कैथोलिक धर्म को अपनाया तो कभी प्रोटेस्टेंट मत को। इतना सब होने के बाद आखिर उसके भाग्य ने पलटा खाया। सन् 1749 में उसने एक प्रतियोगिता का समाचार पढ़ा। प्रतियोगिता का विषय था "Has the revival of the Sciences and the Arts helped to purify or to corrupt morals" रूसो ने इस प्रतियोगिता में भाग लिया। उसे प्रथम पुरस्कार मिला। अपने निबन्ध में विलकुल मौलिक और सनसनीखेज विचार प्रकट करते हुए उसने लिखा कि विज्ञान तथा कला की तथाकथित प्रगति से ही सभ्यता का ह्रास नैतिकता का विनाश और चरित्र का पतन हुआ है। अब रूसो एकाएक ही प्रसिद्ध हो गया। पेरिस के साहित्यिक क्षेत्रों में उसे सम्मान मिला, किन्तु उसने भद्र समाज और धनाढ्य महिलाओं के ससर्ग में प्रोटने की कोशिश नहीं की।

अब रूसो की सुप्त साहित्यिक प्रतिभा और बौद्धिक चेतना जाग्रत हो गई। अब लिखना ही उसका व्यवसाय और जीवन बन गया। सन् 1754 में उसने 'डी जॉन की विद्यापीठ' (Academy of Dijon) की ही एक अन्य निबन्ध-प्रतियोगिता में भाग लिया जिसका विषय था "मनुष्यों में विपमता उत्पन्न होने के क्या कारण हैं? क्या प्रकृति कानून इसका समर्थन करता है?" यद्यपि रूसो पुरस्कार नहीं ज्ञात सका, तथापि उसने निजी सम्पत्ति और तत्कालीन फ्रांस के कृत्रिम जीवन पर कठोर प्रहार किये। सन् 1754 में रूसो पुनः जेनेवा लौट गया जहाँ वह कैथोलिक प्रोटेस्टेंट बन गया और उसे फिर से जेनेवा गणतन्त्र की नागरिकता दे दी गई।

कुछ समय बाद रूसो पुनः पेरिस चला गया। विख्यात लेखिका मद्राम ऐपिन (Madam Epinay) द्वारा पेरिस के निकट मोण्ट-मैरेन्सी में रूसो के लिए निवास और भोजन की व्यवस्था कर दी गई। रूसो के कृत्रिम जीवन से दूर प्रकृति की गोद में रहते हुए रूसो ने Lock Nouvelle Heloise, The Emile तथा Social Contract नामक विख्यात ग्रन्थों की रचना की जिनमें उनका नाम चारों ओर फैल गया। उसके 'इमाइल' ग्रन्थ ने तो फ्रांस में क्रान्ति-मी उत्पन्न कर दी। उसके क्रान्तिकारी विचारों से शासक और पादरीगण क्रोध हो गए। सन् 1762 में उसकी गिरफ्तारी का आदेश निकाला गया। रूसो ने पेरिस छोड़ दिया तथा जीवन के अन्य 10 वर्ष एक खानाबदोश के रूप में बिताए। उसका स्वास्थ्य गिरता रहा, किन्तु लेखन-कार्य जारी रहा। प्राण रक्षा के लिए वह जर्मनी, इंग्लैंड आदि देशों में भटकता रहा। 1766 में इंग्लैंड के दार्शनिक ह्यूम ने उसे ग्रहण दी। वहाँ वरुण भी उसका मित्र बन गया। लेकिन रूसो के मित्र उसकी अभिमानशीलता को सहन नहीं कर सके। अतः मित्रों के प्रति शकालु होकर रूसो पुनः गुप्त रूप से फ्रांस भाग गया। ह्यूम ने अग्रज प्रभावशाली मित्रों की सहायता से यह व्यवस्था कर दी कि रूसो को बन्दी बनाने की आज्ञा क्रियान्वित न की जाए। अतः जीवन के शेष 11 वर्ष पेरिस में ही व्यतीत करते हुए उसने Confessions, Dialogues तथा Reveries ग्रन्थों का प्रणयन किया। 2 जुलाई, 1779 को 66 वर्ष की आयु में वह चल बसा और छोड़ गया "जिन्दगीभर का लाड़ा गया लबाड़ा और अपनी फटी हुई गुदड़ी जिसमें असह्य लाल (विचार-रत्न) छिपे पड़े थे।" यूलिच ने ठीक ही लिखा है कि "विचारों के इतिहास में ऐसे व्यक्ति को खोज पाना कठिन है जिनसे इतने अर्द्ध-सत्यो के वावजूद मानव जाति पर इतना गहरा प्रभाव डाला हो जितना कि रूसो ने।"¹

रूसो ने 1749 में पहला लेख लिखा और 1754 में एक दूसरा निबन्ध लिखा। तत्पश्चात् उसने अपने जीवनकाल में कुछ ऐसे ग्रन्थों का प्रणयन किया जिनके कारण वह अमर हो गया। सन् 1758 में उसने अपने प्रथम ग्रन्थ 'An Introduction to Political Economy' की

रचना की। उसमें प्राचीन राज्य के मिथ्यात्वों का वर्णन किया गया। (सन् 1762 में उसका सुविख्यात पुस्तक 'Social Contract' प्रकाशित हुआ जिसमें उसके राजदर्शन सम्बंधी गम्भीर विचारों का विवेचन है।) इसी वर्ष 'The Emile' पुस्तक प्रकाश में आयी जिसमें ज्ञान के क्षेत्र में क्रान्ति उत्पन्न कर दी। इसी वर्ष के सम्बंध में ही 'Progressive Education' का जनक माना जाता है। अपने जीवन के अन्तिम वर्षों में उसने अपनी आत्मकथा 'Confessions' तथा 'Dialogues' और 'Reveries' का प्रकाशन किया।

हमारी पद्धत्युत्पत्ति पद्धति बहुत दूर राज्यों के मूलान थी। उसने 'इतिहास का सहारा लेकर अनुभूतिमूलक पद्धति (Empirical Method) का अनुगमन किया। उसकी पद्धति हॉब्स की तरह नहीं, जानबूझ कर थी। मैरिगावरी व डा प्रोसिपम, हॉब्स, लॉक, ग्रोसियम, एनगर्नन, सिडनी, पुकेडन, डाफे, माण्टेस्पियू, वाट्टेयर आदि का उस पर पर्याप्त प्रभाव पड़ा। यूनानी और रोमन साहित्य तथा 'क्रांतिकर के धार्मिक विचारों में भी वह प्रभावित हुआ।

मानव-स्वभाव तथा प्राकृतिक अवस्था पर रूसो के विचार (Rousseau on Human Nature and State of Nature)

मानव-स्वभाव

मानव-स्वभाव के सम्बन्ध में रूसो के विचार दो टो तथा लॉक के अधिक निकट हैं। उसके अनुसार मनुष्य स्वाभाविक सदाशय और प्रच्छा होता है। अतः सच्ची कला का उद्देश्य स्वाभाविक प्रच्छाई का विकास करना है। वह मनुष्य को स्वभावतः भोला मानता है जिसे किसी बात की चिन्ता नहीं है। उसका जीवनयापन प्रकृति की नियामक शक्ति की गोद में जाता रहता है। ससार में पाए जाने वाले पाप, भ्रष्टाचार, दुष्टता आदि गलत एवं भ्रष्ट सामाजिक संस्थाओं की उत्पत्ति है। मनुष्य के पनन के लिए भ्रष्ट और दूषित सामाजिक संस्थाएँ दोषी हैं। मनुष्य स्वभाव से बुरा नहीं होता यद्यपि भ्रष्ट कला के कारण बुरा बन जाता है।

अपने विचारों को सिद्ध करने के लिए रूसो मानव स्वभाव की दो मौलिक नियामक प्रवृत्तियाँ बताता है। मानव-स्वभाव के निर्माण में सहायक प्रथम प्रवृत्ति है आत्म-प्रेम अथवा आत्म-रक्षा की भावना जिसके अभाव में वह कभी का नष्ट हो गया होता। मानव स्वभाव निर्माण में दूसरी सहायक प्रवृत्ति है सहानुभूति अथवा परस्पर सहायता की भावना जो सभी मनुष्यों में पाई जाती है और जो सम्पूर्ण जीवधारी सृष्टि का सामान्य गुण है। इसके कारण ही जीवन सप्राप्त इतना कठिन प्रतीत नहीं होता। ये सभी भावनाएँ शुभ हैं इसलिए स्वभावतया मनुष्य को अच्छा ही माना जाना चाहिए।

रूसो का कहना है कि मनुष्य की उपरोक्त दोनों प्रवृत्तियों से कभी-कभी संघर्ष होता, स्वाभाविक ही है। पारिवारिक हित की कामना कभी-कभी ऐसे कार्यों की माँग करती है जो समाज के हितों से तालमेल नहीं खाते। चूँकि ये दोनों भावनाएँ पूर्ण रूप से सन्तुष्ट नहीं की जा सकती, अतः व्यक्ति इससे समझौता करने के लिए विवश होता है। आत्म रक्षा और परमार्थ के कार्यों में संघर्ष होने से पैदा होने वाली नई समस्या का समाधान वह समझौता करती प्रवृत्ति से करना चाहता है। इस प्रकार के समझौते से एक नवीन भावना उत्पन्न होती है जिसे अन्तःकरण (Conscience) कहते हैं। अन्तःकरण प्रकृति का उपहार है, यह केवल एक नैतिक शक्ति है, नैतिक मार्गदर्शन नहीं। मार्गदर्शन के लिए व्यक्ति को विवेक नामक स्वयं में विकसित होने वाली एक अन्य शक्ति पर निर्भर रहना पड़ता है। विवेक व्यक्ति को यह सिखाता है कि उसे क्या करना चाहिए। सरल रूप से उदाहरणार्थक रूप में हम कह सकते हैं कि अन्तःकरण मनुष्य को प्रेरित करता है—सत्य से प्रेम करे, असत्य से घृणा, लेकिन अन्तःकरण में स्वतः अच्छा या बुरा पहचानने की शक्ति नहीं होती। यह तो

एक प्रेरणा शक्ति है जो मनुष्य को अच्छाई की ओर ले जाती है। सत्य और असत्य की पहिचान मनुष्य विवेक द्वारा करता है। विवेक मनुष्य का नैतिक पथ-प्रदर्शन करता है और अन्तःकरण उसको उस मार्ग पर प्रेरित करता है। रूसो इस तरह बतलाता है कि आत्म-रक्षा एवं सहानुभूति इन दो भावनाओं में समझ-झूझ और अग्र्य भावनाओं के विकास करने में अन्तःकरण तथा विवेक (Conscience and Reason) दोनों का योग होता है। अन्तःकरण सदैव सत्य से प्रेम और असत्य से घृणा करता है अतः वह कभी भी भूल नहीं करता। व्यक्ति यदि कुमार्ग पर बढ़ता है तो दोष अन्तःकरण का नहीं बल्कि विवेक का, जिसने सत्य-असत्य को पहिचानने में भूल की है। रूसो ने विवेक की अपेक्षा अन्तःकरण को अधिक महत्त्व सम्भवतः इसलिए दिया है कि उस युग में अन्तःकरण की बहुत उक्षा की जा रही थी। अन्तःकरण पर इतना अधिक बल देने के कारण ही उसे विवेक-विरोधी (Anti-rationalist) एवं रोमांचकारी (Romantic) तक कह दिया गया है। वास्तव में रूसो ने विवेक पर बड़े आक्षेप किए हैं। उमने बुद्धि एवं विज्ञान का विरोध करके इसके स्थान पर मद्भावना और श्रद्धा को प्रतिष्ठित किया है। उसके अनुसार बुद्धि भयानक है क्योंकि वह श्रद्धा को कम करती है, विज्ञान विनाशक है क्योंकि वह विश्वास को नष्ट करता है, और विवेक बुरा है क्योंकि वह नैतिक सहज-ज्ञान के विरोध में तर्क वितर्क को प्रधानता देता है। किन्तु विवेक के प्रति उसका विरोध पूर्ण अथवा निर्मम नहीं। वह मानव-व्यक्तित्व के विकास में विवेक को उचित स्थान प्रदान करता है, हाँ उसे असीम अधिकार नहीं देता। राइट के शब्दों में उस सुरक्षा केवल उस सच में दिखाई पड़ती है जिसमें भावना विवेक को सम्मार्ग की ओर ले जाती है और जिसमें विवेक हमें उसके सहारे पूर्णता की ओर ले जाता है।

स्पष्ट है कि रूसो के विवेचन का आधार मुख्यतया यह सिद्ध करना है कि मनुष्य स्वभाव से ही अच्छा होता है। तो फिर प्रश्न उठता है कि वह पथ-भ्रष्ट क्यों हो जाता है? रूसो का तर्क है कि मनुष्य पथ-भ्रष्ट उस समय होता है जब उसका आत्म-प्रेम (Self love), दम्भ (Vanity) में परिवर्तित हो जाता है। अतः शुभ एवं स्वाभाविक बने रहने के लिए दम्भ का परित्याग करना आवश्यक है। विवेक को दम्भ के चंगुल में नहीं फँसना चाहिए।

प्राकृतिक अवस्था

रूसो द्वारा चित्रित मानव-स्वभाव की व्याख्या के बाद अब उसके द्वारा वर्णित प्राकृतिक अवस्था को समझना बड़ा सुगम होगा। उसकी प्राकृतिक अवस्था में मनुष्य-प्रकृति की गोद में स्वच्छ-दत्तापूर्वक जीवनयापन करता था। वह अवस्था भय और चिन्ता से मुक्त थी। प्राकृतिक अवस्था में रूसो का मनुष्य 'भला अमम्य जीव' (Noble Savage) था जो प्रारम्भिक सरलता और सुखपूर्ण रीति में जीवन-बसर करता था। वह स्वतन्त्र, सतुष्ट, आत्मतुष्ट, स्वस्थ एवं निर्मम था। उसे न तो साधियों की आवश्यकता थी और न वह समाज के व्यक्तियों को दुःख देना चाहता था। उसरी सहज वृत्ति और सहानुभूति की भावना ने ही उसका दूसरों के साथ गठबन्धन किया। वह न तो सही को जानता था और न ही गलत को। वह गुण और अवगुण की सब भावनाओं से अछूता था। उस दशा में केवल नैसर्गिक शक्तियों से युक्त था। बुद्धि एवं विवेक की कर्तव्यों का उसमें अभाव था। प्राकृतिक अवस्था में ऊँच-नीच तथा मैरे-तेरे का कोई भेद-भाव नहीं था। व्यक्ति स्वयं अपना स्वामी था। वह आत्मनिर्भर होता था। सम्यता का विकास न होने की उसकी आवश्यकताएँ बहुत कम थी और जो थी वह प्रकृति के माध्यम से सहज ही पूरी हो जाती थी। अतः वस्तुओं के प्रति समत्व की भावना या व्यक्तिगत सम्पत्ति का उदय उस समय नहीं हुआ था। ज्ञान-विज्ञान, कला, विद्या आदि का विकास भी नहीं हो पाया था। मनुष्य अपने वर्तमान से ही सन्तुष्ट था, उसे भविष्य के लिए सच्य की चिन्ता नहीं थी। प्रकृति का यह नियम व्यक्ति के व्यवहार को नियन्त्रित करता था कि "अपने हितों को देखो, किन्तु दूसरों की कम से कम सम्भव हानि हो।" रूसो की प्राकृतिक अवस्था वाला समाज सम्यता के

प्रभावों से सर्वथा मुक्त था। वह समाज ऐसी प्रसन्नता का इच्छुक था जिसमें सामाजिक नियम और सामाजिक समस्याओं का प्रभाव बिलकुल न हो।

रूसी की प्राकृतिक अवस्था ऐसे स्वर्णिम युग-सी थी जिसमें नियन्त्रणों से मुक्त व्यक्ति एक भोले और निर्दोष पक्षी की तरह प्राकृतिक सौन्दर्य का उपभोग करता हुआ मस्ती से स्वच्छन्दतापूर्वक विचरता रहता था। उसे जगली कहना आसान था, क्योंकि वह पहाड़ों-जंगलों में ही अधिवास करता था। लेकिन जगली होते हुए भी वह सज्जन-तथा नेक था। वह हॉन्स द्वारा समर्थित ग्रह-प्रेरणा से परे और लॉक द्वारा प्रशसित नैतिकता की गुण-सूची से अपरिचित था। वस्तुएँ सर्व सुलभ थी और स्पर्धा का नाम न था इसलिए युद्ध असम्भव से थे। मेरे और तेरे का भेद न रखने से उस युग के मनुष्य को बुद्धिहीन भले ही कहे, पर वह चरित्रहीन और भ्रष्ट नहीं था। सादगी उसका गुण था और भोलापन उसका जीवन।

किन्तु स्वर्णिम युग छिन्न-भिन्न हो गया। प्राकृतिक दशा की अवस्थाएँ चिरकाल तक स्थिर नहीं रह सकी। रूसी की प्राकृतिक दशा को नष्ट करने के लिए दो तत्त्व उत्पन्न हुए। एक तो जनसंख्या की वृद्धि था और दूसरा था तर्क का उदय। जनसंख्या की वृद्धि से आर्थिक विकास तेजी से होने लगा। सरलता और प्राकृतिक प्रसन्नता के प्रारम्भिक जीवन का लोप हो गया। सम्पत्ति रूपी साँप ने प्रवेश किया और मनुष्यों में परिवार एवं वैयक्तिक सम्पत्ति बनाने की इच्छा उत्पन्न हुई। परिव्राजक की तरह स्वच्छन्द घूमने वाले जनसंख्ये ने भूमि के हिस्से पर अपना अधिकार सहज स्नेहवश या ग्रन्थायी आवास की तरह जमाया। धीरे-धीरे वहाँ उसका स्थाई आवास बन गया। आने वाली सन्तानों तथा परिवार के सदस्यों के लिए वह एक सुनिश्चित आश्रम तथा विश्राम-स्थल हो गया। दूसरे सदस्यों ने, जो निश्चल थे, व्यक्ति-विशेष के इस आधार को निःसर्कोच मान-लिया। वाद-विवाद या प्रतिरोध उनकी प्रकृति से परे था। जनसंख्या की वृद्धि के साथ-साथ यह प्रक्रिया बढ़ती गई। परिवार और सम्पत्ति की व्याख्या घेर कर गई। अब विपमता का जन्म हुआ। मानवीय समानता नष्ट होने लगी। मनुष्य ने मेरे और तेरे के भाव से सोचना प्रारम्भ किया जिससे निजी सम्पत्ति की व्यवस्था का शीर्गणेश हुआ। रूसी के अनुसार, "वह प्रथम मनुष्य ही नागरिक समाज का वास्तविक स्थापक था जिसने भूमि के एक टुकड़े को घेर लेने के बाद यह कहा था कि यह मेरा है और उसी समय समाज का निर्माण हुआ था जब अन्य लोगों ने उनकी देखी-देखी स्थानों और वस्तुओं को अपना समझना प्रारम्भ किया।" इस विकास की सम्पूर्ण विधि को इतिहास के इन शब्दों में व्यक्त किया जा सकता है कि "कृषि और धातु-विषयक कलाओं की खोज हो गई और उन्हें लागू करने में आदिमियों को एक दूसरे की सहायता की आवश्यकता थी। सहयोग का प्रादुर्भाव हुआ और उसमें मनुष्यों की विभिन्न योजनाओं को बेल मिला और इस प्रकार अनिवार्य परिणाम अर्थात् आधुनिक समाज के निर्माण की तैयारी हो गई। अपेक्षाकृत बलवान् आदिमी अधिक मात्रा में काम करता था, किन्तु दस्तकार को अधिक अन्न मिलता था। इस तरह धनी और निर्धन का भेद उत्पन्न हुआ जो असमानता के स्रोतों का जनक है।" अब एक विकृति-सी सारी दशा पर छा गई। मनुष्य सहज सुख-शान्ति से हाथ धो बैठा। जीवन कलुषित हो उठा।

उल्लेखनीय है कि रूसी ने प्राकृतिक अवस्था के इस प्रकार माने हैं। सबसे पहले आदिम प्राकृतिक अवस्था थी। उस समय मनुष्य निपट जगली था और मध्यवर्ती प्राकृतिक अवस्था आई। तब अनमानता का प्रारम्भ हुआ और सचयवृत्ति बढ़ गई। उत्पन्न वात्-दमन एवं अत्याचार की पीपिका अन्तिम अवस्था आई जो असहनीय थी और जिसमें मनुष्य की गति बुरे से सर्वनाश की ओर (From bad to worse and still worse) थी। इस कुचक्र को रोकने के लिए ही सामाजिक सभ्यता की अवतारणा हुई। इसी समय मनुष्य ने 'प्रकृति की ओर वापिस' (Back to nature) चलने का नारा दिया। राइट महोदय के अनुसार, इस नारे का अर्थ था—"हम दमन का परित्याग कर सकते हैं। हम दूसरों के साथ तुलना करना छोड़कर केवल अपने ही कार्य में लगे रह सकते हैं। हम बहुत-सी कल्पनात्मक

इच्छाओं का परित्याग करके अपने स्वरूप को पुनः प्राप्त कर सकते हैं। हम विनम्र हो सकते हैं और अपनी आत्मा को प्राप्त कर सकते हैं। एक शब्द मे हम प्रकृति को और लौट सकते हैं। इस प्रसिद्ध वाक्य का यही अर्थ है।" स्पष्ट है कि रूसो हमें सम्मति की समस्त देनों का परित्याग करके पूर्व-राज्य की अवस्था में नहीं ले जाना चाहता अपितु प्राकृतिक दशा की आदर्श अवस्था तक पहुँचाना चाहता है। वह जानता है कि समाज में आगे बढ़े हुए रथ को पीछे लौटना सम्भव नहीं है पर साथ ही वह प्रकृति-सुलभ सौन्दर्य, सरलता और सहानुभूति का उपासक है। "विवेक तथा तार्किक बुद्धि" को वह प्रकृति के प्रतिकूल मानता है। रूसो का 'Natural Men' वह आदर्श है जिसको विकास करते-करते हम प्राप्त करना है। रूसो के अनुसार लॉस्की (Laski) के शब्दों में, "हमें एक ऐसे प्रतिष्ठान की आवश्यकता है जो एक ही साथ व्यक्ति तथा उन सत्ताओं का जो आज उसे पतित कर रहे हैं, पुनर्निर्माण करेगी।"

रूसो ने प्राकृतिक दशा के बारे में यह दावा नहीं किया है कि निश्चित रूप से कभी किसी जगह वैसी दशा रही होगी। अनुमान से वह उस दशा की कल्पना करता है। अपने विचारों में आगे चलकर वह सशोधन-परिवर्तन करता है जिसमें कई असंगतियाँ पैदा हो गई हैं लेकिन रूसो स्वयं कहता है, "मैं पक्षपात या पूर्वाग्रह की वजह से विरोधाभास (Paradoxes) का प्रेमी हूँ।"

रूसो की सामाजिक संधि सम्बन्धी धारणा (Rousseau's Conception of Social Contract)

रूसो के अनुसार प्राकृतिक अवस्था के अन्तिम चरण की अराजकता से जब व्यक्ति दुःखी हो गए तब उन्होंने स्वयं को एक ऐसी सत्ता में संगठित कर लेने की आवश्यकता अनुभव की जिसके द्वारा प्रत्येक व्यक्ति की जान-माल की रक्षा हो सके और साथ ही व्यक्तियों की स्वतन्त्रता भी प्रदूषण बनी रहे। अतः उन्होंने परस्पर मिलकर यह समझौता किया कि प्रत्येक मनुष्य अपनी स्वतन्त्रता, अधिकार एवं शक्ति समाज को अर्पण कर दे। रूसो के शब्दों में व्यक्तियों ने समझौते की शर्तों को इस प्रकार व्यक्त किया— "हम में से प्रत्येक अपने शरीर को और अपनी सम्पत्ति शक्ति को अन्य सबके साथ संयुक्त सामान्य इच्छा के सर्वोच्च निर्देशन में रखते हैं और अपने सामूहिक स्वरूप में हम प्रत्येक सदस्य को समष्टि के अभिर्भाज्य अंश के रूप में स्वीकार करते हैं।" आगे वह लिखता है, "समझौता करने वाले प्रत्येक व्यक्ति के व्यक्तिगत व्यक्तित्व के स्थान पर, समूह बनाने की इस प्रक्रिया में, एकदम नैतिक तथा सामूहिक निकाय का जन्म होता है जो कि उतने ही सदस्यों से मिलकर बना है जितने कि उसमें मत होते हैं। समुदाय बनाने के इस कार्य से ही निकाय को अपनी एकता, अपनी सामान्य सत्ता अपना जीवन तथा अपनी इच्छा प्राप्त होती है। समस्त व्यक्तियों के संगठन से बने हुए इस सार्वजनिक व्यक्ति को पहले नगर कहते थे, अब उसे गणराज्य अथवा राजनीतिक समाज कहते हैं। जब यह निष्क्रिय रहता है तो उसे राज्य कहते हैं और जब सक्रिय होता है तो सम्प्रभु तथा ऐसे ही अन्य निकायों से इसकी तुलना करने में इसे शक्ति कहते हैं।"

स्पष्ट है कि रूसो के अनुसार मनुष्य अराजक दशा को दूर करने के लिए जो समझौता करते हैं, वह दो पक्षों के बीच किया जाता है। एक पक्ष में मनुष्य अपने वैयक्तिक रूप में होते हैं और दूसरे पक्ष में मनुष्य अपने सामूहिक रूप में होते हैं। के, ख, ग, घ, आदि अलग-अलग मनुष्य अपने वैयक्तिक रूप में वह निश्चय के साथ उस समुदाय अथवा समाज के साथ समझौता करते हैं जिसका निर्माण क, ख, ग, घ आदि मनुष्यों ने मिलकर किया। इस तरह समझौते के परिणामस्वरूप राज्य-संस्था के सर्वांग हो जाने पर मनुष्य अपनी स्वतन्त्रता, अधिकार एवं शक्ति को अपने से पृथक् नहीं कर देते। वे इन्हें अपने पास रखते हैं। पर व्यक्ति रूप से नहीं अपितु सामूहिक रूप से अर्थात् समाज के अंग होने के कारण। अब मनुष्य की जान और माल की रक्षा का उत्तरदायित्व अकेले अपने ऊपर नहीं रह जाता, बरन् सम्पूर्ण समाज का कर्तव्य हो जाता है कि वह प्रत्येक मनुष्य की स्वतन्त्रता और अधिकारों की रक्षा करे। राज्य-सत्ता के संचालन की शक्ति जनता में निहित रहती है, क्योंकि जनता स्वयं प्रभुत्व-शक्ति-सम्पन्न होती

है। राज्य-शक्ति के प्रयोग का अधिकार जिस शासक वर्ग को दिया जाता है, वह जनता की आकांक्षा के अनुसार ही कार्य करता है, क्योंकि वह जनता की इच्छा को किया रूप में परिणत करने का साधन मात्र है और अपने कर्तव्यों का भली-भाँति पालन न करने पर अपने पद से पृथक् किया जा सकता है तथा उसके स्थान पर दूसरे शासक वर्ग को नियुक्त किया जा सकता है यदि वह जनता की इच्छानुसार कार्य करने का वचन दे।

रूसो ने समझौता सिद्धान्त को जिस ढंग से प्रतिपादित किया है, उसकी प्रमुख विशेषताएँ निम्नलिखित हैं—

(1) प्राकृतिक अवस्था के पहले चरण में सभी व्यक्ति निश्चल और सरल होते हैं, किन्तु कालान्तर में जनसंख्या में वृद्धि, तर्क के उदय और सम्पत्ति के प्रवेश के कारण वे सघर्षरत होते हैं। इस संघर्षरतता को समाप्त करने और पुनः अपनी स्वतन्त्रता की स्थापना के लिए वे एक समझौता करते हैं।

(2) सामाजिक समझौते के प्राथमिक एवं केन्द्रीय भाग का अर्थ है कि प्रत्येक सदस्य अपने सम्पूर्ण अधिकार एवं शक्तियाँ समाज को समर्पित कर देता है। इस हस्तान्तरण की शर्तें हैं समता, अर्थात् सभी के साथ एक ही-सी शर्तें अतः इस समझौते से प्रत्येक को लाभ है। इस समझौते के फलस्वरूप उत्पन्न हुआ समाज कभी भी दसतकारी एवं स्वतन्त्रता-विरोधी नहीं हो सकता।

(3) यद्यपि सभी व्यक्ति अपने अधिकारों का पूर्ण समर्पण करते हैं, तथापि जो अधिकार विग्रह रूप से व्यक्तिगत है, मनुष्य उन्हें अपने पास रख सकते हैं। उदाहरणार्थ समाज का इस बात से कोई सम्बन्ध नहीं होता है कि व्यक्ति क्या खाता है, अथवा क्या पहिनता है। पर कोई विषय सार्वजनिक महत्त्व का है अथवा नहीं, इसका निर्णय समाज ही करता है अर्थात् सार्वजनिक महत्त्व की दृष्टि से आवश्यक परिस्थितियों में सामान्य हितों की रक्षा करने के लिए समाज विग्रह व्यक्तिगत मामलों में भी हस्तक्षेप कर सकता है—अपने सदस्यों के योजन, वस्त्र आदि को नियन्त्रित कर सकता है।

(4) इस समझौते के फलस्वरूप हुई एकता पूर्ण है, क्योंकि "प्रत्येक व्यक्ति सबके हाथों में अपने आपको समर्पित करते हुए किसी के भी हाथों में अपने को समर्पित नहीं करता," एवं "प्रत्येक व्यक्ति अपने व्यक्तित्व और अपनी पूर्ण शक्ति को सामान्य प्रयोग के लिए, सामान्य इच्छा के सर्वोच्च निर्देशन के अधीन समर्पित कर देता है और एक समूह के अविभाज्य अंग के रूप में उन्हें प्राप्त कर लेता है। अतः समाज की सामान्य इच्छा सभी व्यक्तियों के लिए सर्वोच्च हो जाती है और प्रत्येक व्यक्ति उसके अधीन हो जाता है।" रूसो के समाज में किसी भी सदस्य को विशेषाधिकार प्राप्त नहीं है, सबका स्थान समान है—इस तरह राज्य में नागरिक स्वतन्त्रता ही नहीं अपितु समानता भी प्राप्त करते हैं।

(5) समझौता कोई ऐसी घटना नहीं है जो कभी एक बार घटी हो। यह एक निरन्तर चलने वाला क्रम है जिससे प्रत्येक व्यक्ति सामान्य इच्छा में निरन्तर भाग लेता रहता है और इस तरह राज्य को निरन्तर सहमति प्रदान करता रहता है।

(6) मनुष्य के कारण मनुष्य अपने शरीर को और अपने अधिकारों और शक्तियों को जिस सार्वजनिक सत्ता को समर्पित करता है, वह सब व्यक्तियों से मिलकर ही निर्मित होती है। इसी को प्राचीनकाल में नगर राज्य कहते थे और अब गणराज्य या राज्य संस्था या राजनीतिक समाज कहते हैं। इसका निर्माण जिन व्यक्तियों से मिलकर होता है, उन्हीं को सामूहिक रूप से 'जनता' कहा जाता है। जब हम उन्हें राजशक्ति की अभिव्यक्ति में भाग लेते हुए देखते हैं तब हम उन्हें 'नागरिक' कहते हैं, और जब राज्य के कानून-पालकों के रूप में देखते हैं तो उन्हें हम 'प्रजा' की संज्ञा देते हैं। संक्षेप में, रूसो के अनुसार सामूहिक एकता 'राज्य', 'प्रभु', 'शक्ति', 'जनता', 'नागरिक' एवं 'प्रजा' सब कुछ है।

(7) रूसो के अनुसार समझौता व्यक्ति के दो स्वरूपों के मध्य होता है। मनुष्य एक ही साथ निष्क्रिय प्रजाजन भी है और क्रियाशील सम्प्रभु भी। एक सम्प्रभुता पूर्ण संघ का सदस्य होने के

नाते प्रत्येक व्यक्ति केवल उतना ही स्वतन्त्र नहीं रहता जितना वह पहले था बल्कि सामाजिक स्थिति के अनुरूप उनकी स्वतन्त्रता और भी अधिक बढ़ जाती है तथा सुरक्षित बन जाती है।

(8) समझौते के फलस्वरूप उत्पन्न समाज अथवा राज्य का स्वरूप साव्यविक (Organic) होता है। प्रत्येक व्यक्ति राज्य का अविभाज्य अंग होने के कारण राज्य से किसी भी प्रकार अलग नहीं हो सकता और न वह राज्य के विरुद्ध आचरण ही कर सकता है। इसी का समाज हॉब्स एवं लॉक की गारण्टी के समान व्यक्तिवादी नहीं है। समझौता एक नैतिक तथा सामूहिक प्राणी का निर्माण करता है जिसका अपना निजी जीवन है, अपने निजी इच्छा है तथा अपने निजी अस्तित्व है। इसी इसे सार्वजनिक व्यक्ति (Public Person) कहकर पुकारता है। राज्य या समाज का साव्यविक रूप बतलाते हुए इसी ने एक स्थान पर लिखा है कि विधि-निर्माण-शक्ति सिर के समान, कार्यकारिणी-थाह के समान न्यायपालिका ^{मस्तिष्क} के समान, कृषि, उद्योग तथा वाणिज्य पैर के समान और राज्य स्वयं-यन्त्र के समान है।

(9) समझौते द्वारा व्यक्ति के स्थान पर समष्टि और व्यक्ति की इच्छा के स्थान पर सामान्य इच्छा आ जाती है। सामान्य इच्छा का सिद्धान्त इसी के सामाजिक-समझौते का सर्वाधिक विशिष्ट अंग है। सामान्य इच्छा सदैव न्याययुक्त होती है और जनहित इसका लक्ष्य होता है, किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि जनता की राय सदैव ही ठीक होती है। मनुष्य का हित यद्यपि सामान्य इच्छा का अनुसरण करने में ही है, किन्तु सामान्य इच्छा सबकी नहीं होती।

(10) सामाजिक समझौते से उत्पन्न होने वाला समाज अथवा राज्य ही स्वयं सम्प्रभुता-सम्पन्न होता है। अपने निर्माण की प्रक्रिया में समाज स्वयं सम्प्रभुतावादी बन जाता है और समाज का प्रत्येक सदस्य इस प्रभुता-सम्पन्न निकाय का एक निर्णायक भाग होता है। समझौते से किसी सरकार की स्थापना नहीं होती, अपितु सामान्य इच्छा पर आधारित सम्पूर्ण प्रभुत्व सम्पन्न समाज की स्थापना होती है और सरकार इस प्रभुत्व शक्ति द्वारा नियुक्त यन्त्रमान्न होती है।

इस तरह हम देखते हैं कि इसी का सामाजिक समझौता हॉब्स और लॉक के समझौते से भिन्न होते हुए भी प्रभावी अवश्य है। हॉब्स की भांति इसी ने माना है कि समझौते के लिए उत्सुक व्यक्तियों ने अपने सम्पूर्ण अधिकार बिना किसी शर्त के व्यक्ति या व्यक्ति समूह को नहीं सौंपे। लॉक की भांति इसी ने यह स्वीकार किया है कि समझौते के बाद सम्पूर्ण सत्ता समाज में ही निहित रही। प्राकृतिक अवस्था और सामाजिक सविदा की आलोचना प्राकृतिक अवस्था की

(1) इसी ने प्राकृतिक अवस्था का जो चित्र प्रस्तुत किया है वह निराशा एवं कात्पनिक है। ऐतिहासिक तथ्य यह प्रमाणित नहीं करते कि मनुष्य कभी ऐसा शान्तिमय, सुखमय और आदर्श जीवनयापन करते थे। साथ ही इसी की प्राकृतिक अवस्था-मानव-स्वभाव की गलत धारणा पर आधारित है। यह कहना भ्रामक है कि मनुष्य लौकिक रूप से श्रेष्ठ एवं गुणी है और उसके सम्पूर्ण दोष केवल बाह्य परिस्थितियों द्वारा उत्पन्न हुए हैं। जस्तु, मनुष्य तो अच्छाई और बुराई दोनों का सम्मिश्रण है। उसमें पशुता का अंश भी है और देवत्व का भी। पुनश्च, यदि व्यक्ति मूलतः उच्च श्रेष्ठ है तो यह उम्भक में नहीं आता कि केवल सम्पत्ति के प्रवेश से ही उसके समस्त गुण बर्बाद हो गए।

(2) इसी प्रगति के सिद्धान्त का विरोध करते हुए कहता है कि मानव-समाज का निरन्तर हास हो रहा है किन्तु यह विचार तर्क-सम्मत नहीं है। मानव-जाति का इतिहास प्रगति का इतिहास है, अवस्था का नहीं। सभ्यता और वैज्ञानिक प्रगति के पथ पर जितना मनुष्य चल चुका है, उतना प्रांज से पूर्व कभी नहीं चल पाया था। मनुष्य की जिज्ञासा वृत्ति उसे नित्य नवीन क्षेत्रों की ओर उत्सुक करती है, पीछे की ओर नहीं धकेलती।

(3) इसी के अनुसार समझौता व्यक्ति एवं समाज में होता है, किन्तु दूसरी ओर समाज समझौते का परिणाम है—यह स्पष्टतः एक विरोधात्मक है और इस दृष्टिकोण से समझौता असंगत

हो जाता है। रूसो के वर्णन में एक अन्य प्रसंगत तथ्य यह है कि कहीं तो वह समझौते को ऐतिहासिक घटना कहता है और कहीं उसे एक निरन्तर चलने वाला क्रम।

(4) रूसो की यह धारणा भी गलत है कि राज्य का जन्म किसी समझौते का परिणाम है। राज्य का जन्म तो मानव के कृषिक विकास द्वारा हुआ है।

(5) रूसो के अनुसार समझौते के द्वारा व्यक्ति अपनी स्वतन्त्रता और अपने अधिकार समाज को सौंप देता है। इस तरह उसके पास समझौता हो जाने के बाद स्वतन्त्रता एवं अन्य अधिकार रह ही नहीं जाते। रूसो इसकी सफाई यह कहकर देता है कि सामूहिक रूप से व्यक्ति स्वतन्त्रता एवं अधिकारों को पुन प्राप्त कर लेता है, परंतु अधिकारों और स्वतन्त्रता की यह पुन प्राप्ति एक सैद्धान्तिक कथन मात्र है। वास्तविकता तो यह है कि समझौते से निर्मित राज्य निरंकुश है जिसकी हर आज्ञा का पालन करना व्यक्ति का धर्म है। रूसो व्यक्ति की खुशियों, कामनाओं और स्वतन्त्रता को, सामान्य इच्छा की आड़ में राज्य की इच्छा पर न्योछावर कर देता है।

(6) रूसो ने व्यक्ति को प्रजा और नागरिकों दोनों का स्थान प्रदान किया है। व्यक्ति नागरिक इस दृष्टि से है कि वह राज्य-शक्ति का एक भाग है और प्रजा इसलिए है कि वह राज्य की आज्ञाओं का पालन करता है। इस व्यवस्था का व्यावहारिक रूप यह बनता है कि यदि आज्ञानुसार किसी व्यक्ति को फांसी दी जाती है तो यह कहना चाहिए कि वह व्यक्ति स्वयं अपनी आज्ञा से फांसी पर लटकाया जाता है। यह बड़ी हास्यास्पद स्थिति है। समझौता भी राज्य-मस्या के अभाव में सम्भव नहीं है। समझौते के लिए यह आवश्यक है कि उसका प्रतिपादन कर सकने वाली कोई शक्ति विद्यमान हो अतः राज्य-मस्या के प्रादुर्भूत होने के बाद तो मनुष्य आपस में कोई समझौता कर सकते हैं, उसके पहले नहीं। अराजक दशा में भी मनुष्य परस्पर मिलकर कोई समझौता कर सकते हैं, यह कतई व्यक्ति-संगत प्रतीत नहीं होता। इसके अतिरिक्त किसी अज्ञात काल में किया गया समझौता वर्तमान युग के लोगों के लिए कैसे लागू हो सकता है, यह सब भी समझ में नहीं आता।

(7) रूसो ने सामान्य इच्छा की जो व्याख्या की है, वह राज्य को स्वेच्छाचारी बना देती है। चूंकि विधि-निर्माण इसी सामान्य इच्छा का अभाव अधिकार है, अतः यह अन्याय भी कर सकती है। इसकी आड़ में निरंकुशता एवं अन्याय को प्रोत्साहन मिल सकता है।

रूसो की सामान्य इच्छा सम्बन्धी धारणा (Rousseau's Conception of General Will)

रूसो ने जिस ढंग से सामाजिक सन्निधा के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है, उसमें 'सामान्य इच्छा' का बहुत अधिक महत्त्व है। सामान्य इच्छा का सिद्धान्त राजनीतिक चिन्तन के लिए रूसो की अमर देन है। कुछ विचारकों के मतानुसार तो यह जनतन्त्रवाद की आधारशिला है। काण्ट, हीगेल, ग्रीन, बोसॉके आदि दार्शनिकों का विचारवाद (Idealism) भी इसी पर आधारित है लेकिन जहाँ जनतन्त्र के समर्थकों ने मुक्त हृदय से इसका स्वागत किया है वहाँ निरंकुश शासकों ने इसका दामन पकड़ कर जनता पर मनमाने अत्याचार भी टाए हैं। शायद ही-कोई सिद्धान्त इतना विवादास्पद रहा है जितना कि सामान्य इच्छा को सिद्धान्त।

रूसो की सामान्य इच्छा को भली-भाँति समझने के लिए सबसे पहले हमें इच्छा के स्वरूप को समझना चाहिए। रूसो के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति की दो प्रमुख इच्छाएँ होती हैं—

- (1) यथार्थ इच्छा (Actual Will), एवं
- (2) आदर्श इच्छा (Real Will)।

यथार्थ इच्छा (Actual Will)— वह इच्छा है जो स्वार्थगत, सकीर्ण एवं परिवर्तनशील है।

जब मनुष्य केवल अपने लिए ही सोचता है तब वह यथार्थ इच्छा के वशीभूत होता है। रूसो के अनुसार मनुष्य की यह भावना-प्रधान इच्छा होती है जिसके वशीभूत होकर मनुष्य विवेकहीनता से कार्य करता है। वह सर्व-साधारण के हित की कल्पना नहीं करता, केवल अपने स्वार्थ में डूबा रहता है। व्यक्ति की यह क्रान्तिकारी इच्छा ही है और इसमें व्यक्ति का इष्टिकोण सकीर्ण तथा अन्तर्द्वन्द्वमयी होता है।

इसके विपरीत आदर्श इच्छा (Real Will) वह इच्छा है जो विवेक, ज्ञान एवं सामाजिक हित पर आधारित होती है। रूसो के अनुसार यही एकमात्र श्रेष्ठ इच्छा है तथा स्वतन्त्रता की द्योतक है। यह व्यक्ति की उत्कृष्ट इच्छा है जो सुसंगठित, स्वार्थविहीन, कल्याणकारी एवं सुसंस्कृत होती है। यह इच्छा व्यक्ति में स्थाई रूप से निवास करती है। इस इच्छा के वशीवर्ती होकर व्यक्ति यथार्थ इच्छा (Actual Will) की भाँति अस्थायी परिणामों की ओर आकर्षित न होकर स्थाई नित्यता को स्वीकार करता है। इसके द्वारा व्यक्ति सार्वजनिक हित का चिन्तन करते हुए स्वार्थ को निम्न स्थान देता है। मनुष्य की इस इच्छा का अभिव्यक्तिकरण व्यक्ति और विवेक से काम लेकर समाज के मध्य होता है।

रूसो के अनुसार यथार्थ इच्छा व्यक्ति के 'निम्न स्व' (Lower Self) पर आधारित होती है जबकि आदर्श इच्छा उसके 'श्रेष्ठ स्व' (Higher Self) पर। यथार्थ और आदर्श इच्छा में अन्तर एक उदाहरण द्वारा स्पष्ट किया जा सकता है। मान लीजिए एक प्रशासकीय अधिकारी को रिश्वत देकर कोई व्यक्ति उससे अपना अवैध कार्य करवाना चाहता है। यदि वह व्यक्ति के लोभ में वह अधिकारी उस व्यक्ति का कार्य करने को तैयार हो जाए, तो यह उसकी यथार्थ इच्छा है, किन्तु यदि अधिकारी रिश्वत न ले तो यह उनकी आदर्श इच्छा है।

यथार्थ और आदर्श इच्छा के भेद पर ही 'सामान्य इच्छा' का विचार आधारित है। वास्तव में सामान्य इच्छा समाज के व्यक्तियों की आदर्श इच्छाओं का निचोड़ अथवा उनका संगठन और समन्वय है। क्योंकि के अर्थों में यह "पूर्ण समाज की इच्छा है अथवा सब व्यक्तियों की इच्छा है, यदि उसका ध्येय सामान्य हित हो।" यह सामान्य हित की सामूहिक चेतना है। वेयर के अनुसार, 'सामान्य इच्छा सब नागरिकों की इच्छा है, जबकि वे अपने व्यक्तिगत हितों के लिए नहीं बल्कि सामान्य कल्याण के इच्छुक होते हैं। यह सबकी भलाई के लिए सबकी आवाज है।' सामान्य इच्छा का साधारण रूप यह है कि वह अपने सदस्यों के निजी हितों से भिन्न रूप में सामूहिक कल्याण का प्रतिनिधित्व करती है। सभी लोग अपने सम्मिलित लाभों को सामान्य इच्छा के प्रति समर्पित करते हैं। सामान्य इच्छा में व्यक्तिगत लाभों को कोई स्थान नहीं है। इसका अनुबन्ध सभी के लाभ का अनुबन्ध है। मेवाइन के अनुसार "सामान्य इच्छा समाज का एक विचित्र प्रतिनिधित्व करती है। इसका उद्देश्य स्वार्थपरा और कुछ इने-गिने हितों की रक्षा न होकर सर्वसाधारण के हित की रक्षा करना होता है।"

सामान्य इच्छा की व्याख्या करते हुए रूसो कहता है— 'मेरी सामान्य इच्छा के अनुबन्ध में सभी लोग अपना सर्वस्व राज्य को सौंप देते हैं। राज्य का हित सभी नागरिकों का सर्वश्रेष्ठ हित है।' वह आगे कहता है— "हमारे समस्त क्रियाकलाप हमारी इच्छा के परिणाम हैं किन्तु राज्य के कल्याणार्थ जो मेरी इच्छा है वह व्यक्तिगत लाभों की इच्छा से या 'समाज' के कल्याण की इच्छा से अधिक नैतिक है, क्योंकि व्यक्तिगत लाभ या समाज के लाभों की इच्छा का ध्येय बदल सकता है। जबकि 'सामान्य इच्छा' समस्त नागरिकों की सर्वश्रेष्ठ इच्छाओं का योग है— अतः वह सर्वसाधारण की पूर्ण प्रमुख-सम्पन्न इच्छा (Sovereign Will) है।" आगे चलकर रूसो पुनः निश्चित है "जबकि सामान्य इच्छा मेरी ही सर्वश्रेष्ठ इच्छा है अतः मुझे इस इच्छा का पालन अवश्य ही करना चाहिए। यदि मैं किसी स्वार्थीवश उस इच्छा को पूरा नहीं करता तो समस्त समाज की, सामान्य इच्छा मुझे मजबूर कर सकती है कि मैं तदनुसार आचरण करूँ। वास्तव में सामान्य इच्छा ही एक ऐसी शक्ति है जो मेरे ऊपर दबाव डाल सकती है क्योंकि वह मेरी अपनी ही इच्छा है। चाहे मैं कभी अपनी इच्छा (या सामान्य इच्छा) को न

भी पहचानूँ तो भी मेरे लिए यह आवश्यक है कि मैं उक्त सामान्य इच्छा के आदर्शों का पालन करूँ। सामान्य इच्छा के आदर्शों का पालन करने में स्वयं अपने आदर्शों का ही पालन कर रहा हूँ और इस प्रकार सच्ची स्वतन्त्रता का उपयोग कर रहा हूँ।" इसी सम्बन्ध में हूँसी पुनः बल देकर कहता है कि— "यदि कोई व्यक्ति सामान्य इच्छा की अवहेलना करेगा तो समस्त समाज उसके ऊपर दबाव डालेगा।"

हूँसी के मत में सामान्य इच्छा न तो बढ सकती है और न वह दूर की जा सकती है। ससद्दीय प्रशासन प्रणाली में सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व सम्भव नहीं है, क्योंकि "ज्यों ही राष्ट्र अपने प्रतिनिधि नियुक्त कर देता है त्यों ही सामान्य इच्छा स्वतन्त्र नहीं रह जाती। सत्य यह है कि सामान्य इच्छा का अस्तित्व ही नहीं रहता।" हूँसी का कहना है कि निर्वाचनों के समय इंग्लैंड स्वतन्त्र नहीं रहता और निर्वाचनों के बाद तो वह गुलाम देश हो जाता है, क्योंकि सामान्य इच्छा किसी को प्रदान नहीं की जा सकती। प्रदत्त सामान्य इच्छा का अर्थ तो मृत सामान्य इच्छा है।

प्रकट है कि हूँसी के अनुसार सामान्य इच्छा व्यक्ति का ही विशिष्ट रूप नहीं है वरन् राज्य का भी है। प्रत्येक समुदाय एवं संस्थान, जिसके सदस्यों में सार्वजनिक भावना होती है, एक सामूहिक मस्तिष्क की विद्यमानता को इंगित करता है। यह सामूहिक मस्तिष्क व्यक्तियों के मस्तिष्कों के योग से उच्चतर होता है। इस प्रकार राज्य को, जो कि सबसे उच्च समुदाय है, सामूहिक मस्तिष्क भी एक नैतिक अस्तित्व रखता है। हूँसी का विचार है कि जिस अनुपात में लोग सार्वजनिक हित को सामने रख सकेंगे और जिस अनुपात में वे अपने व्यक्तिगत हितों को भुला सकेंगे उसी अनुपात में सामान्य इच्छा पूर्ण होगी।

सामान्य इच्छा का निर्माण

हूँसी के अनुसार सामान्य इच्छा के निर्माण की प्रक्रिया 'Will of All' (सर्वसाधारण की इच्छा) से प्रारम्भ होती है। व्यक्ति समस्याओं को प्रथम स्वयं के, दृष्टिकोण से देखते हैं जिसमें उनकी यथार्थ एवं आदर्श दोनों इच्छाएँ शामिल रहती हैं, किन्तु राजनीतिक चेतना वाला व्यक्ति अपने विवेक के प्रकाश में इन इच्छाओं का अशुद्ध और अनैतिक भाग समाप्त कर देता है और तब केवल आदर्श इच्छा ही बची रहती है। इच्छाओं का ऐसा शुद्ध समन्वय ही सामान्य इच्छा बन जाती है। उदाहरणार्थ अ, ब, स, द व्यक्तियों की इच्छाएँ क्रमशः अ₁ अ₂ ब₁ ब₂ स₁ स₂ द₁ द₂ हैं। इनमें अ₁+ब₁+स₁+द₁ भावना प्रधान यथार्थ इच्छाएँ हैं, परन्तु ये आपस में मिलकर गूँथ हो जाती है और शेष अ₂+ब₂+स₂+द₂ रह जाती है जो सामान्य इच्छा है। मनुष्य में इसकी सर्वोच्च अभिव्यक्ति निहित है। सामान्य इच्छा के निर्माण आदर्श होते हैं जिनका पालन सभी व्यक्ति करते हैं। सार्वभौमिकता का प्रतिनिधित्व सामान्य इच्छा ही करती है। जब सार्वभौमिकता लोककल्याण के हित में कार्य करती है तो सामान्य इच्छा का पालन होता है। जब तक विधियाँ लोक-मंगल का ध्यान रखती हैं साधारण इच्छा का पालन होता है। इस समय वे भी साधारण इच्छा का अभिव्यक्तिकरण होती है तथा स्वशासन को प्रोत्साहित करती है।

सामान्य इच्छा और जनमत एवं समस्त की इच्छा में अन्तर

सामान्य इच्छा में सामान्य हित पर बल दिया जाता है जबकि जनमत में सख्या बल पर। सामान्य इच्छा के पक्षि जनता का कितना भाग है—इस पर महत्त्व नहीं दिया जाता। सामान्य इच्छा एक व्यक्ति या छोड़े व्यक्तियों की इच्छा भी हो सकती है, किन्तु जनमत का आधार यह है कि किस विषय पर जनता को कितना समर्थन प्राप्त है। इसके अतिरिक्त सामान्य इच्छा में बल दिए जाने वाले सामान्य हित में अल्पसंख्यक एवं बहुसंख्यक दोनों ही वर्गों के हित शामिल होते हैं जबकि जनमत में अल्पसंख्यक वर्ग का अहित भी हो सकता है और बहुसंख्यक वर्ग की स्वार्थसिद्धि भी।

‘सामान्य इच्छा’ तथा ‘समस्त की इच्छा’ (Will of All) में भी अन्तर है। सामान्य इच्छा का अर्थ समाज के समस्त सदस्यों की इच्छाओं का कुल योग नहीं होता। रूसो के अनुसार सामान्य इच्छा केवल सामान्य हितों का विचार करती है, समस्त अथवा सबकी इच्छा व्यक्तिगत हितों का विचार करती है और विशेष इच्छाओं का योग मात्र है। सामान्य इच्छा एक ऐसी एकता है जैसी ‘समस्त की इच्छा’ कभी नहीं हो सकती। सामान्य-इच्छा एक ‘सम्पूर्ण’ के रूप में (व्यक्तियों के एक समूह-मात्र के रूप में नहीं) समाज की इच्छा को अभिव्यक्त करती है, यह सदस्यों की परस्पर विरोधी इच्छाओं के बीच समझौता नहीं है बल्कि यह एकल तथा एकात्मक इच्छा है। हॉब्स का यह कथन कि ‘लेवियानाथा’ की सर्वोच्च इच्छा सबकी इच्छाओं से कहीं अधिक है और वह एक ही व्यक्ति में उन सबका एकीकृत हो जाना है, रूसो की सामान्य इच्छा पर भी लागू होता है। सामान्य इच्छा एकात्मक है क्योंकि इसे अभिव्यक्त करने वाला सम्प्रभुताधारी निकाय एक नैतिक तथा सामूहिक निकाय होता है, जिसका अपना जीवन, अपनी इच्छा तथा अपना उद्देश्य होता है। सामान्य इच्छा एक व्यक्ति की इच्छा भी हो सकती है और अनेक व्यक्तियों की भी। यह केवल आदर्श इच्छा का सार है और सदैव सामान्य हित की ओर ही संकेत करती है। सामान्य इच्छा समस्त इच्छाओं के स्वार्थपूर्ण उद्देश्य के निराकरण मात्र से नहीं बनती, किन्तु सम्प्रभु के उच्चतम विचार की अभिव्यक्ति होती है और यह आवश्यक नहीं है कि समाज की वृहत्संख्या द्वारा यह निर्धारित हो। सामान्य इच्छा में भावना की प्रधानता है जबकि सर्वसम्मति अथवा समस्त की इच्छा में सम्मति देने वाले व्यक्तियों की सत्या का महत्त्व है। इसमें आदर्श इच्छा की प्रधानता होने पर जनहित में वृद्धि होगी और यथार्थ इच्छा की प्रधानता होने पर केवल वर्ग विशेष की स्वार्थ-सिद्धि होगी, लेकिन सामान्य इच्छा में अहित की कोई गुंजाइश ही नहीं है। वह तो सदा श्रेष्ठ और शुभ है। वह एक राजनीतिक जीव रूपी सम्पूर्ण समाज की इच्छा है, एक ऐसी सामूहिक इच्छा है जो केवल एक सामान्य जीवन-वाले निकाय की हो सकती है। हाथ मिन कर इनका पता नहीं लगाया जा सकता। यह सबके लिए सामान्य है और इसके निर्माण में समाज के प्रत्येक सदस्य का योगदान होता है। भ्रष्ट व्यक्तियों के सामान्य हित ही कामना रखते हुए भी उस कार्य में वास्तविक रूप से सामान्य हित न होने के कारण उनकी इच्छा सामान्य इच्छा नहीं कही जा सकती। यह समस्त की इच्छा होगी। यदि अमेरिका में सभी श्वेत व्यक्ति नीग्रो लोगों के साथ अपमानपूर्ण व्यवहार करें तो यह समस्त की इच्छा (Will of All) हो सकती है, सामान्य इच्छा (General Will) नहीं। रूसो का मन है कि मनुष्य यदि वहकाया न जाए और उसकी विचार-स्वतन्त्रता में हस्तक्षेप न हो तो वह मनुष्य ही अपने व्यक्तिगत हितों को सामाजिक हितों के साथ अभिन्न रूप से सम्बद्ध कर देगा। इस दशा में समस्त की इच्छा और सामान्य इच्छा एक ही होगी।

रूसो की सामान्य इच्छा की विशेषताएँ

1 एकता—सामान्य इच्छा सदैव व्यक्तिगत होती है, अतः उसमें कभी परस्पर विरोध नहीं हो सकता। विवेकयुक्त एवं बुद्धिजन्य होने के कारण यह आत्म-विरोधी नहीं होती। इस इच्छा का अभिप्राय ही यह है कि विभिन्नता में एकता स्थापित हो जाए। रूसो के स्वयं के शब्दों में—‘यह राष्ट्रीय चरित्र की एकता को उत्पन्न और स्थिर करती है और उन समान गुणों में प्रकाशित होती है जिनके किसी राज्य के नागरिकों में होने की आशा की जाती है—’

2 स्थायित्व—सामान्य इच्छा स्थायी एवं शाश्वत है। यह इच्छा भावनाओं की उत्तेजना में तथा वक्ताओं के भाषण में नहीं पाई जाती और इसीलिए सर्गिक अथवा अल्पकालीन नहीं होती। यह लोगों के स्वभाव और चरित्र का एक गीत बन जाती है। ज्ञान और विवेक पर आधारित होने के कारण इसमें स्थिरता होती है। रूसो के शब्दों में—‘इसका कभी अन्त नहीं होता, यह कभी भ्रष्ट नहीं होती, यह अनित्य, अपरिवर्तनशील तथा पवित्र होती है।’

3. औचित्य—सामान्य इच्छा सदैव शुभ, उचित तथा कल्याणकारी होती है और सदैव जन-हित को लेकर चलती है। यह इच्छा सबकी श्रेष्ठ इच्छा है क्योंकि यह सबकी आदर्श इच्छाओं का योग है। यह हो सकता है कि जनता के निर्णय सदा उचित न हो क्योंकि मनुष्य सदैव ध्रुवना हित सोचता है, पर वह यह नहीं जानता कि उसका हित वास्तव में क्या है ? यद्यपि जनता भ्रष्ट नहीं होती, पर उसके निर्णय भ्रमपूर्ण हो जाते हैं और उसकी इच्छा गलत हो जाती है पर सामान्य इच्छा कभी गलत नहीं हो सकती। सामान्य इच्छा के होते हुए प्रथम तो कोई दोषपूर्ण निर्णय हो ही नहीं सकता और यदि ऐसा हो भी जाए तो दोष सामान्य इच्छा का नहीं बरन् उसके संचालन करने वालों का है।

4. सम्प्रभुताधारी—सामान्य इच्छा सम्प्रभुताधारी है। सम्प्रभुता के समान ही यह विभाज्य, प्रत्येक है। यह छोटे-छोटे समूहों में विभक्त नहीं हो सकती जैसा कि आधुनिक बहुलवादी (Pluralists) उसे करना चाहते हैं। इसे सरकार के विभिन्न अंगों—कार्यपालिका, न्यायपालिका आदि में भी विभक्त नहीं किया जा सकता। इसके विभाजन का अर्थ इसे नष्ट करना है। सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व भी इसके अतिरिक्त और कोई नहीं कर सकता। सम्प्रभुता के समान ही सामान्य इच्छा भी निरपेक्ष है। रूसो के अनुसार सम्प्रभुता का प्रमुख गुण बाह्य शक्ति का प्रयोग नहीं बल्कि निष्काम भावना है और सामान्य इच्छा द्वारा प्रेरित कार्य सदैव निष्काम होते हैं। यह निष्काम दो प्रकार से होती है—प्रथम, इसका ध्येय सदैव सामान्य हित होता है और द्वितीय, यह सामान्य हित की बातों में जन-सेवा भाव से प्रेरित होती है।

5 रचना में भी सामान्य—सामान्य इच्छा उद्देश्य की दृष्टि से ही नहीं बल्कि रचना में भी सामान्य होती है। अभिप्राय यह हुआ कि इसे समाज के प्रत्येक सदस्य की इच्छा को ध्यान में रखना चाहिए। साथ ही इसका पालन करने के लिए व्यक्तियों को बाधित किया जाना चाहिए।

6 सामान्य इच्छा को राज्य का अधिकार मान लेने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि राज्य शक्ति से नहीं, अपितु जनता की सहमति से संचालित होता है। सामान्य इच्छा और विधि-निर्माण।

सामान्य इच्छा का एक महत्त्वपूर्ण कार्य विधि-निर्माण करना है। विधि-निर्माण अथवा व्यवस्थापन सामाजिक-व्यवस्था द्वारा उत्पन्न राज्य का एक महत्त्वपूर्ण कार्य है। रूसो के ही शब्दों में—
‘मविदा राज्य को अस्तित्व एवं जीवन प्रदान करता है, अब व्यवस्थापन द्वारा हमें उसे गति तथा इच्छा प्रदान करनी है, क्योंकि वह मूल सविदा, जिसके द्वारा राज्य का निर्माण तथा संगठन होना है, किसी भी प्रकार यह निर्धारित नहीं करता कि राज्य को अपने प्रतिक्षण के लिए क्या करना चाहिए।’

विधि-निर्माण का कार्य सम्प्रभुताधारी का है और सम्प्रभुता सामान्य इच्छा में निहित है, अतः विधि-निर्माण एकमात्र सामान्य इच्छा का ही कार्य होना चाहिए। सामान्य इच्छा के प्रतिरिक्त अन्य किसी के द्वारा विधायी कार्य नहीं किया जा सकता और चूंकि विधि सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति है अतः प्रत्येक मनुष्य के लिए उसकी आज्ञा का पालन करना आवश्यक है। राज्य यदि एक नैतिक व्यक्तित्व है तो यह जरूरी है कि उसका कार्य सुचारु रूप में चलाने के लिए प्रत्येक अंग उसी इच्छानुसार कार्य करे। विधि अन्यायपूर्ण नहीं हो सकती क्योंकि यह उस सामान्य इच्छा का आदेश होती है जो समस्त समाज की इच्छा होती है और जिसका उद्देश्य सर्वसाधारण का वास्तविक कल्याण होना है। कोई भी प्रथम सम्पूर्ण समाज स्वयं अपने प्रति अन्याय नहीं कर सकता। रूसो के अनुसार विधि के अधीन रहने पर भी हम स्वतन्त्र रह सकते हैं, यदि विधि स्वयं हमारी इच्छा हो ही अनिवार्य करती हो। विधि का अस्तित्व भी तभी है जब सब लोग तदनुसार कार्य करना चाहें। रूसो के विचारों में यही एक विशेषांश है। यह सामान्य इच्छा द्वारा अतिरिक्त विधि को तैयार करने की भी जनता

ही समर्थ है जितना व्यक्तिगत अधिकारों का। वह स्वयं कहता है, "राज्य अपने मदस्त्रों पर ऐसा कोई बन्धन नहीं लगा सकता जो समाज के लिए बेकार हो।"

चूँकि सामान्य इच्छा सदैव सद् होती है, किन्तु उसका निर्देशन करने वाली निर्णयबुद्धि पूर्ण ज्ञानयुक्त नहीं होती अतः जनता को सद्-असद् या शुभ-अशुभ का ज्ञान कराने के लिए और दूरदर्शितापूर्ण एवं विवेक-सम्पन्न विधि-निर्माण करने के लिए रूसो विधि निर्माता या विधायक (Legislator) की भी व्यवस्था करता है। इस विधायक को अद्वितीय प्रतिभा-सम्पन्न और उचित विधियों एवं संस्थाओं की व्यवस्था करने में समर्थ होना चाहिए। उसे एक ऐसा विद्वान् दार्शनिक होना चाहिए जो जन-साधारण की विभिन्न आवश्यकताओं को समझता हो और परिस्थितियों के अनुरूप विधियों की रूपरेखा बना सकता हो। यह विधि-निर्माता केवल उपरोक्त कार्य कर सकने की दृष्टि से ही मेधा-सम्पन्न होना चाहिए, विधियों को पारित करने और उन्हें कार्यान्वित करने के कार्यों से उसका कोई सम्बन्ध नहीं है क्योंकि न तो वह सम्प्रभुताधारी होता है और न ही न्याय-रक्षक। उसका कार्य तो मात्र एक विशेषज्ञ परामर्श-दाता का है जो जन-साधारण को यह बतलाए कि उनके लिए सर्वोत्तम क्या है और फिर उन्हें अपने परामर्श को स्वीकार करने के लिए तैयार करे।

सामान्य इच्छा के सिद्धान्त की आलोचना

रूसो की सामान्य इच्छा राजदर्शन को एक अमूल्य देन है, तथापि इस सिद्धान्त की निम्न-लिखित आधारों पर कटु आलोचना की गई है—

(1) अस्पष्ट—रूसो की सामान्य इच्छा का सिद्धान्त बड़ा अस्पष्ट और जटिल है।¹ यह बताना कठिन है कि यह सामान्य इच्छा कहाँ है। "रूसो ने भी सामान्य इच्छा का भौतिक रूप प्राप्त करने का कोई साधन नहीं बतलाया है। कहीं तो रूसो का मत है कि सबके एकमत में सामान्य इच्छा निवास करती है, किन्तु अन्य स्थलों पर वह यह भी कहता है कि सामान्य इच्छा और सभी की इच्छा (Will of All) में बड़ा अन्तर है। इसी प्रकार कहीं तो वह यह बतलाता है कि सामान्य इच्छा बहुमत की इच्छा है, किन्तु दूसरे स्थल पर यह भी कहता है कि ऐसा अर्थ तब ही लिया जा सकता है, जब सामान्य इच्छा को सभी विशेषताएँ बहुमत की इच्छा में पाई जाती हों। कभी-कभी रूसो का ऐसा मत भी प्रतीत होता है कि सभी नागरिकों के मतों की विभिन्नताओं को निकाल कर जो शेष सामान्य इच्छा बचती है वही वास्तविक सामान्य इच्छा है। इस प्रकार सामान्य इच्छा की परिभाषा में हमको रूसो से कहीं भी स्पष्ट प्रकाश नहीं मिलता।" वेपर (Wayper) कहता है कि "जब सामान्य इच्छा का पता ही हमको रूसो नहीं दे सकता तो इस सिद्धान्त के प्रतिपादन का लाभ ही क्या हुआ? यद्यपि रूसो ने हमको सामान्य इच्छा के बारे में बहुत कुछ बतलाया है, फिर भी जो कुछ बतलाया गया है वह पूर्ण अर्थापत्ति है। सत्य यह है कि रूसो ने हमको ऐसे अन्धकार में छोड़ दिया है जहाँ हम सामान्य इच्छा के बारे में अच्छी तरह सोच भी नहीं सकते।"

रूसो के वचाव में हम यही कह सकते हैं कि वह पूर्णतः दोषी नहीं है। प्रथम तो यह विषय ही बड़ी बारीकी लिए हुए है और दूसरे रूसो इस कठिन कार्य-क्षेत्र में प्रारम्भिक विचारक था। 'सामान्य इच्छा' कितनी भी वास्तविक क्यों न हो, वह साकार नहीं हो सकती और उसका यह निराकार स्वरूप ही उसके विश्लेषण को बड़ा कठिन बना देता है।

(2) सार्वजनिक हित को जानना कठिन—सामान्य इच्छा जिस सार्वजनिक हित पर आधारित है उसे जानना कठिन है। सार्वजनिक हित की व्याख्या शासकण अपनी इच्छानुसार करते हैं। एक अत्याचारी शासक सार्वजनिक हित की पुर्नार्थ देकर अपने किसी कार्य को उचित ठहरा सकता है। तब यह कैसे कहा जा सकता है कि अमुक कार्य का परिणाम सार्वजनिक हित ही होगा, क्योंकि

प्रत्येक कार्य का परिणाम कार्य के पूर्ण होने पर ही ज्ञात होता है। केवल परिणाम द्वारा ही यह निश्चय किया जाता है कि प्रभुत्व कार्य उचित है या अनुचित।

नियम (3) इच्छा का विभाजन सम्भव नहीं—मानवीय इच्छा को यथार्थ इच्छा और आदर्श इच्छा में विभजित सम्भव नहीं है। यह तो मानवीय इच्छा का कृत्रिम विभाजन है। मानवीय इच्छा ऐसी जटिल, पूर्ण, अविभाज्य समष्टि है कि उसके बीच विभाजन की दीवार नहीं खींची जा सकती और यदि ऐसे विभाजन की कल्पना कर भी ली जाए तो यह निर्णय करना असम्भव-सा होगा कि कौनसी इच्छा यथार्थ है और कौनसी आदर्श।

(4) भयावह—‘सामान्य इच्छा’ का सिद्धान्त एक ओर तो राज्य की निरंकुशता की स्थापना करता है और दूसरी ओर क्रान्ति के औचित्य को सिद्ध करता है। रूसो के सिद्धान्त में व्यक्ति अपने समस्त अधिकार ‘सामान्य इच्छा’ को समर्पित कर देता है जो सर्वोच्च शक्ति के रूप में शासन करती है। रूसो व्यक्ति के लिए किसी की व्यवस्था नहीं करता। यद्यपि उसका उद्देश्य वैयक्तिक स्वतन्त्रता को सुरक्षित रखना है तथापि वह बहुमत से सहमत न होने वाले व्यक्ति को बहुमत के आगे झुकने के लिए विवश कर देता है। ‘बहुमत से’ असहमत होने वाले व्यक्तियों के लिए वचन के सभी मार्ग बन्द हैं। कोल (Cole) के शब्दों में, ‘हमें बताया जाता है कि ‘सामान्य इच्छा’ में जिस स्वतन्त्रता की अनुभूति होती है वह सम्पूर्ण राज्य की स्वतन्त्रता होती है, परन्तु राज्य अपने घटकों को व्यक्तिगत स्वतन्त्रता प्राप्त कराने के लिए कायम है। एक स्वतन्त्र राज्य अत्याचारी हो सकता है, इसके विपरीत एक निरंकुश शासक अपनी प्रजा को प्रत्येक स्वतन्त्रता प्रदान करता है। इस बात की क्या गारण्टी है कि राज्य स्वयं अपने को स्वतन्त्र बचाने में अपने घटकों (Members) को दास नहीं बना डालेगा।’ रूसो ने व्यक्तिगत हित को सार्वजनिक हित से सर्वथा भिन्न समझते हुए राज्य को इमका करने वाले ‘राज्यों’ में अधिक ज़ेची, पवित्र और पूजनीय सत्ता बना दिया है जिसके लिए व्यक्तियों को अपने हितों का बलिदान करने के लिए प्रस्तुत रहना चाहिए। इससे सरकार के हाथ में असाधारण सत्ता और शक्ति आ जाती है। पुनश्च, रूसो ने स्वयंसेवक लिखा है कि, ‘जनता सदैव अपना हित चाहती है, किन्तु वह सदैव इसे नहीं देख सकती।’ अतः जनता को उसका हित बताने वाले नेता और पथ-प्रदर्शक सम्पूर्ण सत्ता हथियाकर निरंकुश शासक बन सकते हैं। स्पार्टा में लाइकुरगस एवं एथेन्स में सोलन और आधुनिक जर्मनी तथा इटली में हिटलर और मुसोलिनी इसी प्रकार के नेता थे। जोन्स का कहना है कि ‘सामान्य इच्छा की धारणा के प्रयोग में मुख्य भय यह है कि राज्य में तानाशाही की प्रवृत्ति का उदय हो जाता है।’

रूसो के विरुद्ध ये सभी आपत्तियाँ उठाता इस दृष्टि से उचित नहीं है कि वह एक ऐसा निवारक या जिसे वैयक्तिक स्वतन्त्रता से गहरा प्रेम था। ‘The Emile’ के कुछ अंश निविवाद रूप से रूसो के वैयक्तिक मूल्य में दृढ़ विश्वास को स्थापित करते हैं। उदाहरणार्थ एक जगह वह लिखता है कि ‘यदि इतना महान् है कि उसे दूसरों का काम करने के लिए एक यन्त्र-मान नहीं बनाया जा सकता’ और एक दूसरे स्थान पर वह घोषित करता है कि ‘छात्र की शिक्षा राज्य के हित के लिए नहीं, उनके स्वयं के हित के लिए दी जानी चाहिए और उसे सदैव यह सिखाना चाहिए कि वह अपने आपका हमेशा एक साध्य (End) समझे, एक माध्यम (Means) कभी नहीं।’ राज्य को साध्य मानने वाले सिद्धान्त का खण्डन करते हुए उसने यह विश्वास अभिव्यक्त किया है कि वैयक्तिक सुरक्षा के बिना जन-सुरक्षा निरर्थक है। स्पष्ट है कि इन उद्धरणों के प्रकाश में रूसो पर निरंकुशवाद एवं सार्वभौमिकवाद को प्रोत्साहन देने का आरोप लगाना न्यायसंगत नहीं है। रूसो पर प्रायः यह आरोप भी लगाया जाता है कि वह एक ऐसे व्यक्तिवाद को प्रोत्साहित करने वाला है जिसकी परिणति अराजकता हो सकती है।

1 Cole : Introduction in Everyman's Library Series, Page 35

2 Jones : Op. cit., p 322

ये दोनों आरोप स्वयं ही एक-दूसरे को काटने वाले हैं। तब फिर वस्तु-स्थिति क्या है—इसका उत्तर हमें राइट (Wright) के इन शब्दों में मिलता है—

“यह पुस्तक न तो व्यक्तिवादी के लिए है और न निरकुशवादी के लिए। राज्य और व्यक्ति के मध्य उस संघर्ष में जो अस्तु से लेकर आज तक राजदशन के सामने एक सकटपूर्ण समस्या के रूप में उपस्थित रहा है, यह ग्रन्थ शान्ति का प्रस्ताव प्रस्तुत करता है।” “प्रगति के लिए व्यक्ति को स्वतन्त्रता मिलनी चाहिए किन्तु राज्य को, जो प्रगति का पोषण करता है, अपना कार्य करने के लिए शक्ति भी रखनी चाहिए। स्वतन्त्रता सुरक्षित होनी चाहिए, क्योंकि सदिश स्वतन्त्रता, कोई स्वतन्त्रता नहीं होती, किन्तु साथ ही, शक्ति को भी सर्वोच्च होना चाहिए क्योंकि सशक्त शक्ति निरर्थक है अतः दोनों को पूर्ण रहना चाहिए, उनमें कोई संघर्ष नहीं होना चाहिए और हमारा लेखक उन दोनों का एक ऐसे कानून में सामंजस्य करना चाहता है जिसमें न तो सर्वोच्चता का अभाव हो और जो न ही स्वतन्त्रता को सीमित करता हो। जिस तक के द्वारा वह ऐसे कानून पर पहुँचता है उसकी यह कहकर आलोचना की जा सकती है कि वह एक थोथी कल्पना है, एक निराशा है अथवा वह कदाचित् आध्यात्मिक है, किन्तु उसे न तो व्यक्तिवादी ही कहा जा सकता है और न निरकुशवादी ही।”¹

यह भी स्मरणीय है कि रूसी व्यक्ति को अपनी शक्तियों सामान्य इच्छा के सम्मते समर्पित करने का आग्रह इसलिए करता है कि यह आंशिक (Partial) समर्पण वास्तव में कोई समर्पण नहीं है। अपने शरीर और अपनी शक्तियों को सामान्य उद्देश्य के लिए समर्पित करके हम दरप्रसल राज्य को ऐसे राज्य को जो हमारे अधिकारों को सर्वाधिक सुरक्षित रख सकने में समर्थ होता है—शक्तिमान बनाते हैं। अपनी स्वतन्त्रता और अपनी शक्तियों की रक्षा के लिए किसी सामान्य शक्ति को जन्म देना अनुचित नहीं कहा जा सकता। जब हम रूसी पर यह आरोप लगाते हैं कि उसने इस बात को कोई मांग या रक्षण प्रस्तुत नहीं किया कि स्वतन्त्र राज्य निरकुश नहीं बनेगा तो हम यह भूल जाते हैं कि उसने यथार्थ और आदर्श इच्छा में विभेद किया है और यह विभेद उसकी इस मूल भावना का द्योतक है कि वह अधिनायकवादी और सर्वाधिकारवादी प्रवृत्ति का विरोधी है। रूसी यह स्पष्ट बतलाता कि “सामान्य इच्छा से निर्दिष्ट होने वाले एक राज्य के हित व्यक्ति के ही हित होते हैं बशर्त कि व्यक्ति अपनी सच्ची इच्छा द्वारा प्रेरित हो, अर्थात् विश्व-हित को ध्यान में रखते हुए विवेकपूर्वक और स्वतन्त्रतापूर्वक कार्य करे।”²

फिर भी, रूसी की मूल भावना का सम्मान करते हुए भी, यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि सामान्य इच्छा के सिद्धान्त की प्राप्ति में बहुमत ने अल्पमत का दमन किया है। बहुमत प्रायः यह भूल जाता है कि सामान्य इच्छा का आधार न्याय और नैतिकता है। अतः यही कहना होगा कि रूसी का सिद्धान्त एक हवाई उडान है यह एक ऐसी धारणा है जो तथ्यों की पहुँच से परे और परिणामोन्नीचिन्ता से मुक्त रहकर ऊपर शून्य में उड़ान भरती है।

(5) सामान्य इच्छा का सिद्धान्त छोटे राज्यों में भले ही सफल हो सके, पर आधुनिक विशाल और विविध हितों से परिपूर्ण जटिलता वाले राज्यों में सफल नहीं हो सकता। आधुनिक राज्यों में सामान्य हित का निर्धारण करना लगभग असम्भव ही है।

(6) रूसी सामान्य इच्छा के निर्धारण के लिए राजनीतिक दलों की सत्ता और प्रतिनिधित्व मूलक शासन-व्यवस्था का विरोध करता है जबकि इनका होना आधुनिक प्रजातान्त्रिक राज्यों की सफलता के लिए अनिवार्य है।

(7) रूसी की सामान्य इच्छा न तो सामान्य है और न, इच्छा ही वस्तु निराधार एवं अमूर्त चिन्तन है।

1 Wright : Meaning of Rousseau, p 103.

2 Cole : Op. cit., p 38.

वरन्तः हस्तो ही सामान्य इच्छा के सिद्धान्त की गम्भीरतम प्रालोचना यही लगती है कि न तो "यह सामान्य है और न इच्छा ही (In so far as it is General, it is not Will, and so far as it is not General)" इस प्राप्ति का अर्थ यह है कि इच्छा सामान्य होने पर इच्छा ही नहीं रहती। दूसरे शब्दों में इच्छा किसी व्यक्ति विशेष की हो सकती है। व्यक्ति अपनी जन्मजात शारीरिक, मानसिक और प्राध्यात्मिक प्रवृत्तियों को सन्तुष्ट करने के लिए तथा अपनी जीवन की आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए कुछ कामना करता है और कुछ चीजें चाहता है और यही वास्तव में उसकी इच्छा है। इस प्रकार की इच्छा अलग-अलग व्यक्तियों में निवास करती है क्योंकि अलग-अलग व्यक्तियों का अपना-अपना जीवन होता है। वास्तव में सामान्य जीवन जैसी कोई चीज नहीं है और जब सामान्य जीवन ही नहीं है तो सामान्य इच्छा कैसे हो सकती है। हो सकता है कि एक व्यक्ति अपने कल्याण की इच्छा करे और अपने ही तरीके दूसरे लोगों के कल्याण की इच्छा करे किन्तु उन दोनों ही मूलों में इच्छा विजिष्ट होगी, सामान्य नहीं।

हस्तो की कुछ ऐसी कल्पना है कि विभिन्न व्यक्तियों के मिलने से जो समाज बनता है वह एक पुरुष के समान होता है और उस समाज-पुरुष का कल्याण ही सामान्य कल्याण है तथा उस सामान्य कल्याण की इच्छा ही सामान्य इच्छा है। किन्तु समाज-पुरुष की यह कल्पना ही निराधार है। विजिष्ट व्यक्तियों के अलग जीवन का कोई केन्द्र नहीं होता। मुख-पुरुष का अनुभव विजिष्ट व्यक्ति को ही होता है किन्तु यदि एक क्षण के लिए यह मान भी लिया जाए कि समाज-पुरुष होता है और उसकी इच्छा भी होनी है जिसे हम सामान्य इच्छा कहें हैं तो सही अर्थ में हम उसे इच्छा नहीं कहेंगे क्योंकि इच्छा के साथ जो सम्बन्ध बना रहना है। इच्छा की उत्पत्ति ही तब होनी है जबकि अपने और पराए का भेद स्पष्ट हो जाए। अतः हस्तो की सामान्य इच्छा के सिद्धान्त को यह प्रालोचना ठीक ही प्रतीत होती है कि न तो यह सामान्य है और न यह इच्छा ही है।

हस्तो के राजदशन में इतना विघ्न मुख्यतः इसलिए कि वह शक्ति अथवा रक्त-सम्बन्ध की अपेक्षा सदस्यों की स्वतन्त्र अनुमति, राजनीतिक संगठन का सच्चा आधार मानता था। राज्य की उत्पत्ति में समझौता-सिद्धान्त की परम्परागत कल्पना करते हुए भी उसने सामान्य इच्छा के सिद्धान्त को महत्त्व दिया। उसने इन दोनों में समन्वय का असफल प्रयत्न किया। दो विरोधी धारणाओं को मिलाने के प्रयास में उसके दर्शन में भ्रान्तियाँ और असंगतियाँ घेर कर गईं।

सामान्य इच्छा के सिद्धान्त का महत्त्व

हस्तो की सामान्य इच्छा के सिद्धान्त की जो भी प्रालोचनाएँ की जाएँ, हम इसके महत्त्व से इन्कार नहीं कर सकते। निम्नलिखित तथ्य इसकी पुष्टि करते हैं—

(1) हस्तो की सामान्य इच्छा के सिद्धान्त ने आदर्शवादी विचारधारा की नींव डाली, जिसे आधार मानकर टी. एच. ग्रैन ने राज्य का मुख्य आधार बल, न मानकर इच्छा को माना (Will not force is the basis of State)। उसने इसी सिद्धान्त की सहायता से यह प्रमाणित करने का प्रयास किया कि जनतन्त्र बहुमत की शक्ति का परिणाम नहीं है वरन् सक्रिय निस्वार्थ इच्छा का फल है।

(2) हस्तो की सामान्य इच्छा सार्वभौमिक कार्यों में पक्ष-पक्षों का कार्य करती है। हस्तो के अनुसार सामान्य इच्छा का प्रमुख कार्य विधि-निर्माण और शासनतन्त्र की नियुक्ति और उसे सग करना है।

(3) अपने सिद्धान्त के द्वारा हस्तो ने व्यक्तिगत स्वार्थ की अपेक्षा सामान्य हित को उभारा है और बतलाया है कि सामान्य उद्देश्य की सामान्य चेतना ही समाज को स्वस्थ और परिष्कृत बनाती है।

(4) हस्तो ने एक ऐसे राज्य की स्थापना की जिसमें नागरिक नैतिक स्वतन्त्रता प्राप्त कर सके। हस्तो के अनुसार व्यक्ति के अधिकार-स्वतन्त्रता एवं नैतिकता, सामान्य इच्छा के द्वारा प्राप्त हो

सकते हैं। रूसो के इस सिद्धान्त ने अग्रे चलकर कल्याणकारी राज्य-सिद्धान्त के विकास में बड़ा योग दिया। सामान्य इच्छा के सिद्धान्त में इस विचार का पोषण किन्ना कि राज्य एक नैतिक संगठन है जो मानव की सामाजिक एवं स्वार्थी प्रवृत्तियों का परिष्कार करते हुए सामूहिक कल्याण पर ध्यान देता है।

(5) सामान्य इच्छा का सिद्धान्त समाज एवं व्यक्ति में शरीर तथा उसके अंगों का सम्बन्ध स्थापित करके मानव के सामाजिक स्वरूप को दृढ़ करता है।

(6) रूसो की सामान्य इच्छा स्पष्ट करती है कि राज्य एक प्राकृतिक सत्ता है और हम इसका पालन इसलिए करते हैं क्योंकि सामान्य इच्छा हमारी आन्तरिक इच्छा का प्रतिनिधित्व मान है।

रूसो की सम्प्रभुता सम्बन्धी धारणा (Rousseau's Conception of Sovereignty)

रूसो का सम्प्रभुता-सिद्धान्त हॉब्स, लॉक तथा वोर्दा के विचारों से प्रभावित है। उसने सम्प्रभुता की व्याख्या हॉब्स की पूर्णता और सक्षिप्तता के साथ तथा लॉक की विधि के आधार पर की है।

रूसो ने सम्प्रभुता को सामान्य इच्छा में केन्द्रित माना है। यह समाज अथवा समुदाय में निवास करती है। सम्प्रभुता को जनता में प्रतिष्ठित करके रूसो निरंकुशवाद के विरुद्ध एक बहुत बड़ा गन्तव्य प्रस्तुत करता है। उसके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति प्रभु-शक्ति का हिस्सेदार है। चूंकि समाज स्वयं सम्प्रभु है, अतः वही सर्वोच्च शक्ति है और उस शक्ति का कोई गन्तव्य नहीं हो सकता। जनता सरकार के कार्यों पर कड़ी और सचेत निगाह रखती है। यहाँ विद्रोह का कोई प्रश्न ही नहीं उठता, क्योंकि जनता स्वयं सम्प्रभु है।

रूसो ने सम्प्रभुता को 'सामान्य इच्छा' में निहित करके एक-यसीम, अधिभाज्य और अवेय सार्वभौमिकता का समर्थन किया है। हॉब्स की भांति निरंकुशता के स्तर से, उसने कहा है "जिस प्रकार प्रकृति मनुष्य को अपने अंगों पर निरंकुश सत्ता देती है उसी प्रकार सामाजिक समझौता भी राज्य को अपने अंगों पर सम्पूर्ण निरंकुश सत्ता प्रदान करता है।" किन्तु हॉब्स की निरंकुशता और रूसो की निरंकुशता में एक बहुत बड़ा अन्तर है। जहाँ हॉब्स की निरंकुशता शासक से सम्बद्ध है वहाँ रूसो की जनता में। रूसो ने हॉब्स की निरंकुशता प्रभुता और लॉक की सार्वजनिक इच्छा को एक साथ मिलाकर एक प्रिय प्रभुता को जन्म दिया है।

रूसो के अनुसार सम्प्रभुता सम्पूर्ण जनता में सामूहिक रूप से निवास करती है अथवा यह 'सामान्य इच्छा' को प्रदर्शित करती है, अतः इसका प्रतिनिधित्व नहीं हो सकता। यह सम्प्रभुता ही विधियों का मूल स्रोत है।

रूसो का सम्प्रभुता सिद्धान्त भी विरोधाभासों से पूर्ण है। एक ओर तो वह सम्प्रभुता को असीमित वतलाता है और कहता है कि कोई भी ऐसा क्षेत्र नहीं है जहाँ सम्प्रभुता का प्रसार न हो तथा दूसरी ओर यह भी विचार रखता है कि सम्प्रभुता कोई ऐसा कार्य नहीं कर सकती जो सामान्य हित के विरोध में हो। सम्प्रभु को सर्वोच्च शक्तियाँ देनी पर भी रूसो का आग्रह है कि शासक को उचित प्रकार से शासन करना चाहिए तथा न्याय और समानता का नियम सदैव लागू होना चाहिए। यह विरोधाभास लोकप्रिय शासन के प्रति रूसो के अगाध प्रेम के कारण ही है। वास्तव में रूसो सम्प्रभुता पर जिस प्रकार की सीमा लगाना चाहता है, वह कोई वास्तविक सीमा नहीं है, बरन् स्वतः अपने ऊपर लगाई गई सीमा है। सामान्य इच्छा आन्तरिक गुण के कारण सर्वमान्य है, अतः सम्प्रभु के कार्यों और जनता के कार्यों में जुड़थे की एकता रहती है—यह रूसो का विश्वास है। सिद्धांत के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति के अपनी इच्छा को सामान्य इच्छा के साथ मिला दिया और यही सामान्य इच्छा हमारे समस्त सम्प्रभुता का ठोस स्वरूप है। "अपनी व्यक्तिगत इच्छा को सामान्य हित की दृष्टि से सामान्य इच्छा में मिलाने को सहमति होकर व्यक्ति अपनी स्वतन्त्रता को कोई धोखा नहीं देता। सामान्य इच्छा ऐसी कभी नहीं हो सकती जो

व्यक्ति के विरुद्ध हो।" स्पष्ट है कि रूसो के विचारों के अनुरूप निमित्त समाज में सम्प्रभुता, स्वाधीनता और समानता इन सब में समन्वय स्थापित हो जाता है। रूसो का कहना है कि यदि कोई व्यक्ति अपने व्यक्तिगत हित को सामान्य हित से पृथक् समझे तो यह वाञ्छित है कि उसे सामान्य इच्छा की आज्ञा मानने के लिए विवश किया जाए। सामान्य इच्छा की अवज्ञा का अर्थ होगा सामाजिक समझौते का टूटना और इस प्रकार पुनः पहले की प्राकृतिक अवस्था में पहुँच जाना। रूसो का तर्क है कि इस बाध्यता में व्यक्ति की स्वतन्त्रता निहित है क्योंकि पूरा राजनीतिक समाज उसे दूसरे व्यक्तियों के आक्रमण से बचाता है।

निष्कर्ष रूप में रूसो लोकप्रिय प्रभुसत्ता (Popular Sovereignty) का भक्त है। उससे राजनीतिक दर्शन का रहस्य 'एक राजा के स्थान पर लोक-प्रभुत्व को स्थापित करने में है। सिजविक के अनुसार रूसो की लोक-सम्प्रभुता अथवा लोक-प्रभुत्व का सिद्धान्त इन तीन बातों पर आधारित है— (1) मनुष्य स्वाभावतः स्वतन्त्र और समान है, (2) सरकार की अधिकार किसी सन्धि पर आधारित होने चाहिए जिसे इन समान और स्वतन्त्र व्यक्तियों ने स्वतन्त्रतापूर्वक स्वीकार किया हो, (3) यह सन्धि जो एक बार व्यक्तियों के लिए न्याय थी, किसी समाज का अविभाज्य अंग बन जाती है और वह समाज अपने आन्तरिक संविधान तथा निश्चय-निर्धारण को निश्चित करने का अधिकार अधिकार बनाए रखता है। आशय यह हुआ कि समाज ही सम्प्रभुता का स्रोत और स्वामी है।

रूसो के शासन सम्बन्धी विचार (Rousseau's Views on Government)

लौकिकी भाति ही रूसो भी राज्य और शासन अथवा सरकार के मध्य अन्तर स्पष्ट करता है। उसके शब्दों में 'सामाजिक समझौते द्वारा निमित्त सम्पूर्ण समाज जिसमें कि सामान्य इच्छा का वास होता है राज्य है जबकि शासन अथवा सरकार केवल वह व्यक्ति अथवा व्यक्ति-समूह है जिसको समाज द्वारा यह अधिकार दिया जाता है कि वह सम्प्रभुता की इच्छा पूर्ण करे।' स्पष्ट है कि रूसो के अनुसार शासन-एक साधन है जिसके माध्यम से लोकप्रिय सम्प्रभुता के निर्देशों को कार्य रूप में परिणत किया जाता है। व्यक्ति एक बुरे शासक का विरोध कर सकता है, राज्य का नहीं।

रूसो के विचार से स्पष्ट है कि सामाजिक समझौते द्वारा राज्य अथवा सम्प्रभुता का जन्म होता है, शासन या सरकार का नहीं। शासन तो एक मध्य की सत्ता (An Intermediate Body) है जिसकी स्थापना सम्प्रभुता और जनता के बीच की जाती है ताकि दोनों की नागरिक और राजनीतिक स्वतन्त्रता की रक्षा हो सके। शासन का आरम्भ किस प्रकार हुआ, रूसो का वर्णन इस सम्बन्ध में कुछ अस्पष्ट-सा है। उसका विचार है कि सामाजिक समझौते द्वारा उत्पन्न सम्प्रभु को पूर्ण अधिकार या कि वह किसी भी प्रकार का शासन स्थापित करदे। अतः शासन के निर्माण के लिए उसने अर्थात् 'एकत्रित सम्प्रभु जनता' ने पहले शासन का स्वरूप निर्धारित किया और तब यह निश्चय किया कि इस प्रकार स्थापित पदों पर किन व्यक्तियों की नियुक्ति की जाए। रूसो के अनुसार इन दोनों मतों में भेद था— पहला मत सामान्य इच्छा को प्रदर्शित करता था जबकि दूसरा मत केवल शासन का निर्माण करता था। दोनों मतों के मध्य जन-सभा के चरित्र में परिवर्तन होता था। पहली सभा सम्प्रभुता थी जबकि दूसरी सभा जनतन्त्रीय शासन का स्वरूप धारण कर लेती थी। रूसो का विश्वास है कि प्रत्येक शासन का रूप जनतन्त्र से ही आरम्भ होता है।

रूसो की विवेचना से प्रकट है कि राज्य पूरे समाज का सूचक है जो अनुबन्ध द्वारा बना है और सामूहिक इच्छा को अभिव्यक्त करता है। इसके विपरीत शासन केवल शक्ति या व्यक्ति-समूह का सूचक है जो समाज द्वारा आदेश पाकर सामान्य इच्छा को कार्यान्वित करने में तत्पर है। रूसो ने सरकार को न्याय-रक्षक मण्डल (Magistracy) मन्त्र राजा (Prince) कहकर पुकारा है। सरकार या शासन सम्प्रभु सम्पन्न जनता की नीकर मात्र है और सम्प्रभु जनता द्वारा दी गई शक्तियों को प्रयोग

ही कर सकता है। जनता अपनी इच्छानुसार सरकार की शक्ति को सीमित या सशोधित कर सकती है और उसे वापिस भी ले सकती है। यहाँ हॉब्स और रूसो की धारणा में स्पष्ट अन्तर है। हॉब्स के अनुसार शासन को न तो बदला जा सकता है और न उसके विरुद्ध विद्रोह ही हो सकता है क्योंकि जनता और शासन के सम्बन्ध का आधार सविदा है। इसके विपरीत रूसो के शासन या सरकार का निर्माण किसी सविदा द्वारा नहीं बल्कि सम्प्रभु सम्पन्न जनता के प्रत्यक्ष द्वारा होता है।

रूसो ने शासन का वर्गीकरण भी किया है, पर यह उनके दर्शन का सबसे निराशाजनक भाग है। उसने मॉण्टेस्क्यू की भाँति जनवायु, जमीन और भौगोलिक परिस्थितियों के महत्त्व को स्वीकार करते हुए यह माना है कि इन्हीं बातों को ध्यान में रखकर यह बताया जा सकता है कि किसी प्रदेश के लिए कौन-सी सरकार सर्वोत्तम है। सरकार की अच्छाई या बुराई उसके रूप से नहीं बल्कि परिणामों से मानी जाती है। रूसो के अनुसार शासनों के ये रूप हो सकते हैं—

(1) राजतन्त्र (Monarchy)

(2) कुलीनतन्त्र (Aristocracy)

(3) जनतन्त्र (Democracy)

(4) मिश्रित (Mixed)

जिस सरकार की वागडोरें एक व्यक्ति के हाथ में होती हैं तो उसे राजतन्त्र, कुछ व्यक्तियों के हाथ में होती है तो उसे कुलीनतन्त्र और समस्त जनता या उसके बहुमत के हाथ में होती है उसे जनतन्त्र कहा गया है। सरकार के इन तीनों प्रकारों की रूपरेखा बदलती रहती है। चौथा वर्ग मिश्रित सरकार का है। सरकार के इन रूपों में सर्वोत्तम कौन-सा है, सिद्धान्तिक रूप से यह बताना असम्भव है। परिस्थितियों और देशकाल के अनुसार कोई भी शासन सर्वोत्तम या निकृष्टतम हो सकता है। हाँ यह अवश्य है कि शासन की प्रगति का निश्चित चिह्न जनसंख्या है। जिस राज्य में जनसंख्या बढ़ती जाएगी, समझना चाहिए कि वह प्रगति की ओर बढ़ रहा है। रूसो की यह बात आज के युग में निश्चय ही विचित्र लगती है।

उल्लेखनीय है कि शासन के विविध प्रकारों में रूसो का रुझान यूनानी तथा राज्यों के प्रत्यक्ष प्रजातन्त्र की ओर है। वह प्रतिनिधि सभाओं को राजनीतिक प्रत्यक्षता का चिह्न मानता है। प्रतिनिधित्व का अर्थ है—स्वतन्त्रता का हनन। ब्रिटेन की निर्वाचन प्रथा के विषय में उसका मत था कि वहाँ नागरिक केवल निर्वाचन काल में ही स्वतन्त्र होते हैं, इसके बाद दास बन जाते हैं। रूसो ने देखा था कि सरकारी में लोक नियन्त्रण से बचने और अपनी शक्तियों का प्रसार करने की प्रकृति होती है। अतः उसने यह मत प्रकट किया कि छोटे राज्यों में और सरल जीवन के बीच ही सामान्य इच्छा अपनी सर्वोच्चता स्थायी रूप से कायम रख सकती है। बड़े और जटिल राज्यों में सरकार द्वारा शक्ति के अपहरण को रोकने के लिए यह आवश्यक है कि प्रभुत्व सम्पन्न जनता की समय-समय पर सभाएँ हुआ करें जो यह निश्चित करें कि वर्तमान शासन व्यवस्था और अधिकारियों में कोई परिवर्तन किया जाना उचित है अथवा नहीं। उसका यह भी कहना था कि जब जनता प्रभुत्व-सम्पन्न सभा के रूप में एकत्रित होती है तो सरकार का क्षेत्राधिकार समाप्त हो जाता है। रूसो के दृष्टिकोण से इस विचार का पूर्वाभास मिलता है कि निश्चित अवधि पर संविधान की तथा सरकारी अधिकारियों के कार्यों की समीक्षा की जानी चाहिए। इस आधार पर जेफरसन ने कहा था कि प्रत्येक पीढ़ी को अपने संविधान की पुनः परीक्षा करने का अधिकार है। यही नहीं, अमेरिका के अनेक राज्यों ने तो निश्चित अवधि के बाद संविधान सभाओं को बुलाने के सिद्धान्त को अपने अपने संविधानों में स्थान दिया है।

रूसो के कुछ अन्य प्रमुख विचार

(Some Other Important Thoughts of Rousseau)

कानून सम्बन्धी विचार (Political Economy)

रूसो ने अपने निबन्ध 'राजनीतिक अर्थशास्त्र' में कानून का विशेष महत्त्व दर्शाया है। मनुष्यों की प्राकृतिक समानता को कानून द्वारा नागरिक का रूप प्राप्त होता है। कानून ही से प्रत्येक व्यक्ति को

यह जिज्ञा मिनती है कि वह अपने निर्धारित विचारों के अनुरूप कार्य करे और अपने से असंगत रूप के कार्य से बचे। यदि कानून का पालन नहीं किया जाएगा तो नागरिक समाज की व्यवस्था समाप्त हो जाएगी और मनुष्य को पुनः प्राकृतिक अवस्था में लौट जाना पड़ेगा। अपने सुप्रसिद्ध ग्रन्थ 'सामाजिक मनुष्य' (Social Contract) में रूसो ने चार प्रकार के कानूनों का वर्णन किया है—(1) राजनीतिक या आधारभूत कानून जिनके द्वारा सम्प्रभुता का राज्य के साथ सम्बन्ध निर्धारण होता है, (2) दीवानी कानून जिनसे नागरिकों के पारस्परिक सम्बन्ध निर्धारित होते हैं, (3) फौजदारी कानून जो कानून की प्राप्ति के उल्लंघन का दण्ड निश्चित करते हैं, और (4) जनमत नैतिकता तथा रीति-रिवाज। रूसो के मतानुसार ये ही राज्य के वास्तविक सन्निधान हैं और नागरिकों के हृदय पटन पर अंकित हैं।

रूसो के अनुसार कानून सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति है। 'एक कानून सम्पूर्ण जनता का सम्पूर्ण जनता के लिए प्रस्ताव है जिसका सम्बन्ध ऐसे विषय से होता है जिसका सम्बन्ध सबसे होता है।' कानून का सम्बन्ध सामान्य हित से होता है और उसका शीतल समस्त समाज होना चाहिए। कानून का निर्माण न तो व्यक्ति-विशेष के लिए है, न कार्य-विशेष के लिए। व्यक्ति की सत्ता, पक्षपात, सकीर्णता आदि की कोई गुंजाइश इसमें नहीं है। व्यापकता के आधार पर ही कानून जनता है अन्यथा वह कोई आदेश है। कानून की मर्यादा केवल व्यापक स्वरूप दर्शाने की है, उसके बाहर वह नहीं जा सकता। सरकार या कोई राजकुमार किसी भी अर्थ में कानून के ऊपर नहीं माना जा सकता। सामान्य इच्छा सदैव जनता के कल्याण की कामना करती है, अतः यह कभी भी कानून द्वारा अन्याय करने की इच्छा नहीं कर सकती। "कानून हमारे आध्यात्मिक मूल्यों की अभिव्यक्ति है अतः स्वतन्त्रता और कानूनों की प्रतीति-कारिता में कोई विरोध नहीं है।" रूसो के इस महत्त्वपूर्ण मन्तव्य का कि सामान्य इच्छा या सकल्प ही कानून का निर्माण करता है, व्यावहारिक परिणाम भी निकला। सन् 1795 ई. में फ्रांसीसी संविधान की धारा 6 में यह घोषणा की गई कि कानून सामान्य सकल्प है और नागरिकों के बहुमत अथवा उनके प्रतिनिधियों द्वारा यह प्रकट होता है।

रूसो का विश्वास है कि कानून ही समाज में समानता स्थापित करता है और कोई भी राज्य केवल तभी तक वैध है जब तक वह कानून के अनुसार कार्य करता है। स्पष्ट है कि रूसो भी कानून को उसी प्रकार सर्वोच्चता देता है जिस प्रकार प्लेटो ने दी थी। अन्तर केवल यही है कि रूसो अपने कानून रूपी प्रभु को सामान्य इच्छा के अधीन कर देता है। कर्तव्य और अधिकार का योग भी कानूनों द्वारा ही सम्भव है और कानून द्वारा ही न्याय अपने लक्ष्य की पूर्ति कर सकता है। जब नागरिक समाज की व्यवस्था होती है तब समस्त अधिकारों का निर्धारण कानून द्वारा ही हो सकता है।

कानून पर विचार करते समय रूसो ने विधि-निर्माता की आवश्यकता को नहीं भुलाया है। सही रूप में कानून की व्यापकता का उद्घाटन करने के लिए विधि-निर्माता तथा विधायक का होना जरूरी है। रूसो के अनुसार ल्यूमा, लाइकरगस, सोलेन मोरिस, काल्विन आदि की तरह प्रख्यात दार्शनिक ही कानून का सही अर्थ में निर्माण कर सकते हैं क्योंकि सामान्य इच्छा पहचानने की अद्वितीय बौद्धिक क्षमता तथा प्रतिभा ऐसे व्यक्तियों में ही हो सकती है।

स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार *Views on Freedom & Liberty*

रूसो स्वतन्त्रता का महान् पैगम्बर था। जिस ओजस्वी भाषा में उसने स्वतन्त्रता का महत्त्व घोषित किया है उसका शिक्षित वर्ग पर सदैव प्रभाव बना रहेगा। 'Social Contract' में उसने लिखा है—'स्वतन्त्रता मानव का परम आन्तरिक तत्त्व है।' स्वतन्त्रता मानवता का प्राण है जिसके अग्रहरण का अर्थ है मानवता का विलोप होना। स्वतन्त्रता ही नैतिकता का आधार है। स्वतन्त्र भाव से कार्य करने पर ही उत्तरदायित्व अभिव्यक्त होता है। जब कार्य करने में नैतिकता की अभिव्यञ्जना नहीं हो सकती। व्यक्ति यद्यपि सामाजिक अनुबन्ध करते हुए अपने अधिकार एक सामूहिक सत्ता को

अपित् कर देते हैं किन्तु यह सामाजिक संस्था कोई ब्राह्म सत्ता न होकर अनुबन्ध-कर्ताओं का समुदाय मात्र होती है जिसके द्वारा व्यक्ति की स्वतन्त्रता पर लगाए गए प्रतिबन्ध वास्तविक नहीं होते। इनसे व्यक्ति की स्वतन्त्रता को कोई क्षति नहीं पहुँचती, क्योंकि जिस कानून को हम स्वयं ही बनाते हैं उसके पालन से हमारी स्वतन्त्रता का हनन नहीं होता। इसका पालन करते हुए तो हम स्वयं की इच्छा का पालन करते हैं। यहाँ उल्लेखनीय है कि रूसो सम्प्रभु और सरकार में विभेद करता है। यदि सरकार सम्प्रभु की शक्ति का अपहरण करले तो सामाजिक अनुबन्ध टूट जाता है और समस्त नागरिक अपनी उस नैसर्गिक स्वतन्त्रता को प्राप्त कर लेते हैं जिसे नागरिक समाज में आने पर उन्होंने त्याग दिया था। पर चूँकि अनुबन्ध सहमति पर आश्रित है अतः अनुबन्धवाद का समर्थन वैयक्तिक स्वतन्त्रता का अनुमोदन है।

रूसो स्वतन्त्रता का अर्थ स्वच्छन्दता या मनमाना कार्य करने की आजादी से नहीं लेता। समाज द्वारा सामान्य हित की दृष्टि से बनाए गए नियमों का पालन व्यक्ति को अवश्य करना चाहिए। यदि यातायात में व्यवस्था स्थापित करने के लिए और सम्भावित दुर्घटनाओं को रोकने के लिए सड़क पर बाई ओर चलने का नियम बनाया जाता है तो इस नियम का पालन करने से व्यक्ति की स्वतन्त्रता का हनन नहीं होता। यदि व्यक्ति स्वतन्त्रता का अनुचित अर्थ लेते हुए अपनी गाड़ी सड़क पर उधर-उधर घुमाते हुए चले तो इस आचरण से न केवल वह स्वयं की ही खतरे में डाल देगा अपितु दूसरों के जीवन को भी खतरा पैदा कर देगा। उसका यह आचरण सामान्य इच्छा की अवहेलना करने वाला होगा। यह स्वतन्त्रता नहीं उच्छल्लता होगी। स्मरणीय है कि रूसो लोक की भाँति स्वतन्त्रता, जीवन और सम्पत्ति के अधिकार को मनुष्य के प्राकृतिक नहीं अपितु राज्य-प्रदत्त नागरिक (Civil) अधिकार मानता है।

Views on Equality

समानता विषयक विचार

रूसो की मान्यता है कि समानता के अभाव में स्वतन्त्रता नहीं टिक सकती। प्रकृति में सर्वत्र असमानता है और रूसो इस प्राकृतिक असमानता के बदले-हमें सामाजिक अनुबन्ध-वर्तित नैतिक एवं विहित समानता के दर्शन कराता है। यद्यपि भौतिक असमानताएँ नष्ट नहीं हो सकती किन्तु मनुष्य कानूनी दृष्टि से समान बनाए जा सकते हैं। रूसो यह भी नहीं चाहता कि किसी को इतनी शक्ति प्राप्त हो जाए कि वह उसका निरंकुश प्रयोग कर सके। शक्ति का प्रयोग तो कानून और पद के अनुरूप ही करना होगा। धनिकों के लिए अपेक्षित है कि वे अपने धन और पद का प्रयोग-समय और-समभाव से करें। इसी तरह सामान्य जन-समूह को भी चाहिए कि वह तृष्णा और लोलुपता के मार्ग पर न चले। राज्य का आर्थिक स्वास्थ्य तभी बना रह सकता है जब न कोई नागरिक इतना धन-सम्पन्न हो कि वह दूसरे को खरीद ले और न गरीब एव-साधनहीन हो कि वह स्वयं को विक्रय करे। रूसो के इन विचारों से धन की भयावह विषमताओं के प्रति उसकी घृणा प्रकट होती है। हमें यह मानने में दुविधा नहीं होती कि वह आर्थिक समानताओं का अन्त चाहता था।

धर्म एवं शिक्षा सम्बन्धी विचार Views on

रूसो के धर्म-सम्बन्धी विचार क्रान्तिकारी हैं। वह हॉब्स की तरह धर्म को राज्याधीन मानता है। उसने धर्म के तीन प्रकार वर्णित हैं—(1) वैयक्तिक धर्म, (2) नागरिक धर्म, एवं (3) पुरोहित-धर्म।

वैयक्तिक धर्म मनुष्य की अपनी सत्ताओं और अपने आन्तरिक विश्वासों पर आधारित है। यह धर्म सर्वश्रेष्ठ है किन्तु सांसारिक दृष्टि से अव्यावहारिक है, अतः इसमें व्यक्ति अपने नागरिक कर्तव्यों का दुर्लक्ष करता है। वैयक्तिक धर्म ईश्वरीय नियमों पर आधारित आडम्बरहीन सहज धर्म है।

नागरिक धर्म राष्ट्रीय तथा बाह्य है और संसदों, रुढ़ियों तथा विधियों से निश्चित है। नागरिक धर्म रूसो की एक निराली कल्पना है जो सम्भवतः उसके मस्तिष्क में प्लेटो के 'लॉज' एवं अन्य

युनाती विचारको के चिन्तन मे आई है। युनानियों का विश्वास था कि प्राकृतिक चेतना की पुष्टि एवं तेजस्विता के लिए कुछ मौलिक अवस्थाओं का होना आवश्यक है और हम देखते हैं कि रूसो ने भी समाज को दृढ़ करने के लिए नागरिक धर्म की कल्पना की है। रूसो ने इस धर्म के पाँच विधेयात्मक सूत्र बताए हैं— (1) ईश्वर की सत्ता में विश्वास करना और यह मानना की वह परम ज्ञानी, दूरदर्शी और दयालु है, (2) पुनर्जन्मवाद में विश्वास, (3) पुन्यात्मा सुख पायेगे, (4) पापात्मा दण्ड भोगेगे, तथा (5) सामाजिक अनुबन्ध और विधियों की पवित्रता की रक्षा करना महत् कर्तव्य है। रूसो ने नागरिक धर्म का केवल एक निषेधात्मक सूत्र बतलाया है और वह है असहिष्णुता। इसका अभिप्राय है कि

असहिष्णु व्यक्तियों के लिए राज्य में स्थान नहीं होना चाहिए। यह आश्चर्य की बात है कि रूसो नागरिक धर्म पर पूर्व सम्मति देकर फिर उसके प्रतिकूल आचरण करने वालों का वध करने का समर्थन करता है। 'स्वतन्त्रता के महान् पैगम्बर' का धर्मांधता के नाम पर यह कहना कि जो व्यक्ति नागरिक धर्म की स्वीकृति देकर उसके विरोध में आचरण करे उसकी हत्या उचित है, सर्वथा असंगत और निन्दनीय है। यह तानाशाही और सर्वाधिकारवाद का सूचक है। यह ठीक है कि रूसो का उद्देश्य पवित्र है और वह समाज के आचार को मजबूत करना चाहता है किन्तु सामाजिक संगठन के नाम पर नागरिक धर्म नामक विश्वास को प्रथम देने वाले मन्तव्यों को मजबूत करना सर्वथा कृत्रिम और उपहासास्पद मालूम पड़ता है। ऐसा प्रतीत होता है कि विशिष्ट सकल्यो (इच्छाओं) के सामान्य सकल्य द्वारा दमन का प्रस्ताव उपस्थित कर तथा नागरिक धर्म का संदेश घोषित कर रूसो उदारवाद का सर्वथा नाश कर रहा है।

पुरोहित धर्म वह धर्म है जो पुरोहितों-पादरियों द्वारा दिया जाता है। यह धर्म सर्वसे निकृष्ट है क्योंकि यह दो तरह के प्रधानों अथवा दो सत्ताओं की जन्म देता है और जनसाधारण को परस्पर विरोधी कर्तव्यों में फँसा देता है। फलस्वरूप सघर्ष और कलह का वातावरण उत्पन्न होता है और राज्य की प्रगति को बाधा पहुँचती है।

रूसो के अनुसार इन सब धर्मों में दोष हैं अतः राज्य को नागरिक विश्वासों का धर्म (Civil religion) पर जो सामाजिकता और सज्जनता पर बना है चलना चाहिए।

रूसो के शिक्षा सम्बन्धी विचार उसके 'Emile' नामक ग्रन्थ में हैं जिसमें शिक्षा का उद्देश्य 'मनुष्य की निर्वासित प्रकृति का पुनर्स्थापन' (Effectual rehabilitation of human nature) बतलाया गया है। इस ग्रन्थ के कारण उसे प्रगतिवादी शिक्षा (Progressive Education) का जनक माना जाता है। रूसो ने ऐसी शिक्षा का समर्थन किया है जो मनुष्य की आन्तरिक प्रकृति को सवार कर उसे वैभवशाली बनाए। उनका प्राग्रह है कि बचपन से मुवावस्था तरु ग्रह-शिक्षा और नागरिक शिक्षा दी जानी चाहिए। रूसो ने 'एमिल' (Emile) नामक व्यक्ति के शिक्षण का रूपक लेकर अपने ग्रन्थ में शिक्षा-दर्शन व्यक्त किया है। एमिल को पठन, लेखन, गायन, गणित, राष्ट्रीय इतिहास आदि की शिक्षा दी जाती है। उसे शारीरिक एवं तकनीकी शिक्षा भी मिलती है। रूसो ने शिक्षा-योजना और शिक्षण विधि सम्बन्धी जो विचार दिए हैं, वे आज भी शिक्षा के क्षेत्र में पथ-प्रदर्शन कर रहे हैं। उल्लेखनीय है कि अपने समय की शिक्षा-व्यवस्था का विरोध होने के कारण रूसो को कठोर प्रतिरोध का सामना करना पड़ा। उसके अनेक शत्रु हो गए। उसने लिखा था कि तत्कालीन शिक्षा ऐसे व्यक्तियों का निर्माण करती है जिनके पास न प्राकृतिक स्वाधीनता है, न पूर्ण नागरिक आश्रय। बाल-शिक्षा को पादरियों के हाथ से निकाल लेने तथा किशोरावस्था तक धर्म-शिक्षा का निषेध करने की उसकी प्रस्थापनाओं से पादरी वर्ग बहुत क्रोधित हो गया है, उसके ग्रन्थ 'एमिल' को अग्नि के मेंद चढ़ा दिया गया और फ्रांस की संसद तथा जेनेवा की सरकार ने भी उसकी निन्दा की। इसी कारण उसे फ्राँस छोड़कर भी भागना पड़ा।

रूसो का मूल्यांकन एवं प्रभाव
(Rousseau's Estimate and Influence)

रूसो के मूल्यांकन के विषय में आलोचकों में घोर मतभेद है। जहाँ वेपर, लैमन ग्रादि ने रूसो

की, खुलकर प्रशंसा की है वहाँ वाल्टेयर, मॉलें आदि रूसो को अपने व्यंग-वाणों का निशाना बनाया है। एक ओर रूसो को महान् दार्शनिक पुरांसा गया है और दूसरी ओर उसे मिथ्यावादी तथा सम्प्रदायीन कहा गया है। जी. डी. एच. कोल ने रूसो को राज-दर्शन का पिता कहा है और उसके 'सोशियल कॉन्ट्रैक्ट' को राज-दर्शन के ऊपर महान्तम ग्रन्थ बताया तो कॉन्स्टेन्ट ने रूसो को प्रत्येक प्रकार के अधिनायकवाद का सबसे भयानक मित्र कहा है। इसी तरह कुछ विद्वानों ने रूसो को व्यक्ति के लिए अधिकतम स्वतन्त्रता चाहने वाला व्यक्तिवादी माना है तो कुछ ने उसे सर्वाधिकारवाद का पोषक बतलाया है।

इन परस्पर विचारों के लिए रूसो स्वयं उत्तरदायी है। उसने विरोधाभास सयुक्त (Paradoxical) वाक्यों का प्रयोग इतनी अधिकता से किया है कि वे पाठक के मस्तिष्क में भ्रम उत्पन्न कर देते हैं। साथ ही उसने अपने द्वारा प्रयुक्त शब्दों की कोई सुनिश्चित परिभाषा भी नहीं दी है उल्टे किन्हीं-किन्हीं शब्दों को उसने अनेक स्थानों पर विभिन्न अर्थों के लिए प्रस्तुत किया है। वह बहुधा एक स्तर पर बात करते-करते, पाठक को बिना कोई पूर्व-सूचना दिए हुए ही दूसरे स्तर पर पहुँच कर भिन्न भिन्न बातें करने लगता है और तब पाठक के लिए उन परस्पर असम्बन्धित बातों में संगति स्थापित करना बड़ा कठिन हो जाता है। मिथ्या उक्तियों तथा 'वाग्वीरता' ने जनता को जितना अधिक प्रभावित किया है उतना मॉण्टेस्क्यू की 'सतुलित तर्कना' और उसके गम्भीर पर्यवेक्षण तर्क ने नहीं किया।

जो भी हो, इससे इन्कार नहीं किया जा सकता कि विरोधाभासी विचारों को प्रकट करते हुए भी रूसो ने राजदर्शन के इतिहास पर गहरा प्रभाव डाला है। उसने सामान्य इच्छा के सिद्धान्त द्वारा हमारे सम्मुख एक ऐसा राजनीतिक आदर्श उपस्थित किया है जिसकी प्राप्ति में हमें सलग्न होना चाहिए। वह इस सिद्धान्त द्वारा प्रभुसत्ता और स्वाधीनता में समन्वय स्थापित करता है और इस प्रकार प्रजातन्त्र के लिए बहुत बड़ा नैतिक आधार प्रदान करता है। उसका यह सिद्धान्त कितना भी अस्पष्ट क्यों न हो, इसमें सन्देह नहीं कि जो चीज समाज को सम्भव बनाती है वह सामान्य इच्छा ही है जिसे हम 'सामान्य उद्देश्यों की सामान्य चेतना' भी कह सकते हैं। उसका यही सिद्धान्त इस मूल सत्य का उद्घाटन करता है कि 'शक्ति नहीं, इच्छा राज्य का आधार है।' रूसो ने लोकप्रिय सम्प्रभुता की नींव डाली है। हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि एक के बाद एक सम्प्रभुता सम्बन्धी विभिन्न विचार खण्डित होते गए किन्तु राजनीतिक सत्ता को अपने बचाव के लिए रूसो की सामान्य इच्छा द्वारा व्यक्त लोकप्रिय सम्प्रभुता से अधिक शक्तिशाली विचार नहीं मिला है। रूसो ने ही यह स्पष्ट घोषित किया कि चाहे राजनीतिक संस्था का स्वरूप कुछ ही हो, उसमें जनता की सम्प्रभुता एक सत्य है। रूसो ने राज्य और शासन के मध्य तथा सम्प्रभु कानून (Sovereign Law) एवं सरकारी कानून (Government Decree) के बीच भेद स्पष्ट किया है। उसका सम्प्रभु कानून ही आधुनिक मौलिक अथवा सार्वविधिक कानून का स्रोत है। उसके प्रभाव के परिणामस्वरूप ही आधुनिक युग में इस बात पर बल दिया जाता है कि शासन के विधेयात्मक कानून (Positive Law) देश के मौलिक कानून के अनुकूल होने चाहिए। यह ठीक है कि रूसो के विचार मौलिक नहीं हैं किन्तु उसका विशेष महत्त्व इस बात में है कि वह पुराने विचारों का नया प्रयोग करता है। रूसो के प्रभुता और कानून सम्बन्धी विचारों का सयुक्त राज्य अमेरिका की राजनीतिक संस्थाओं पर जो प्रभाव पड़ा उसे हमें नजरअन्दाज नहीं कर सकते; फिर यह भी नहीं भुलाया जा सकता कि रूसो के ग्रन्थ फ्रांस की क्रान्ति की पाठ्य-पुस्तक बन गई। उसके वाक्य 'भावनाओं को गुदगुदाने वाले गुंजारमैय' वाक्य थे जिनसे जनसाधारण को प्रभावित करना कोई कठिन कार्य न था। फ्रेंच क्रान्ति के समय रूसो के प्रभाव की तुलना उस प्रभाव से की जा सकती है जो धर्म-सुधार युग में वाइडिल का जनता पर पड़ा था अथवा 20वीं शताब्दी में रूसी जनता पर मार्क्स की पुस्तक 'दास कैपिटल' (Das Capital) ने डाला था। डॉयल (Doyle) ने ठीक ही लिखा है—रूसो ने घोर दुविधा एवं असन्तोष के समय में यूरोप के सामने एक प्राचीन और जर्जर ढाँचे को तोड़ डालने का

औचित्य प्रदर्शित किया तथा एक ऐसे आदर्श को उसके सामने रखा जिसे वह विनाश के पश्चात् प्राप्त कर सकता था ।¹

रूसो यद्यपि राष्ट्रवाद का समर्थक नहीं था किन्तु समूह की एकता और हठता की भावना पर बल देकर उसने राष्ट्र-भक्ति को एक आदर्श रूप दिया । सेबाइन के शब्दों में, "रूसो स्वयं राष्ट्रवादी नहीं था किन्तु उसने नागरिकता के प्राचीन आदर्श को एक ऐसा रूप प्रदान किया जिससे राष्ट्रीय भावनाओं के लिए उसे अमनाना सम्भव हो सका ।"

रूसो के विचारों का जर्मन विज्ञानवाद पर भी गहरा असर हुआ । वह मानव की नैतिकता का समर्थक था । स्वतन्त्रता को वह जीवन का परम तत्त्व मानता था और इस कारण नीतिशास्त्र के क्षेत्र में भी उसका क्रान्तिकारी असर रहा । कांट (Kant) कहता था कि सरल मानव की नैतिक वृत्तियों का महत्त्व उसे रूसो के ग्रन्थों से ही विदित हुआ । तार्किक वाग्जाल के बदले हृदय की सरलता पर जो ध्यान रूसो ने दिया वही मानववादी नीति-शास्त्र का आधार हो सकता है । स्वतन्त्रता की विराट उद्घोषणा रूसो ने की और नैतिकता का इसे आधार बतलाया । इस प्रस्ताव का गहरा असर जर्मनी के दार्शनिकों पर पड़ा । इस कारण हीगल (Hegel) ने कहा था कि रूसो के ग्रन्थों में ही स्वतन्त्रता की बुद्धिपूर्वक अभिव्यक्ति हुई । स्वतन्त्रता के साथ ही समानता पर रूसो ने जो बल दिया है, इस कारण कहा जा सकता है कि न केवल लोकतन्त्र का ही अपितु समाजवाद का बीज भी रूसो के ग्रन्थों में निहित है । यह घोषणा कर कि अधिकार सहमति से प्राप्त होता है और निरा सैन्य बल किसी एक चिरकालीन महत्त्व का स्थान बना लिया है । इस प्रकार हम देखते हैं कि रूसो की विचारधारा से तीन दृष्टि-बिन्दुओं व्यक्तिवाद, समूहवाद और नैतिक स्वातन्त्र्यवाद को गहरा प्रश्रय प्राप्त हुआ ।

18वीं शताब्दी में फ्रांस में जिनने भी दार्शनिक हुए, उनमें रूसो को छोड़कर मॉण्टेस्क्यू सबसे महत्वपूर्ण था। उसे सामाजिक-दर्शन की जटिलताओं का अन्य दार्शनिकों की अपेक्षा अधिक स्पष्ट ज्ञान था। यद्यपि उसने समाज एवं शासन पर विस्तार से व्यावहारिक अध्ययन किया, तथापि उसकी अधिकांश धारणाएँ ऐसी थीं जिनके लिए प्रमाण एकत्र-करने का उसने प्रयत्न नहीं किया। "उसने एक ऐसे राजनीतिक दर्शन का निरूपण किया जो व्यापक से व्यापक परिस्थितियों पर लागू हो सकता था, लेकिन उसका सम्पूर्ण साहित्य फ्रांस की परिस्थितियों को ध्यान में रखकर लिया गया था। फलस्वरूप मॉण्टेस्क्यू अपने युग की वैज्ञानिक आकांक्षाओं को और अपरिहार्य सन्नमो को बहुत अच्छी तरह व्यक्त करता है। उसने न्याय, प्राकृतिक विधि और सविदा जैसे तर्क-सम्मत सिद्धान्तों को विल्कुल नहीं त्यागा, लेकिन सविदा की उपेक्षा की और उसके स्थान पर एक एक ऐसे समाजशास्त्रीय सापेक्षवाद (Relativism) का सुझाव दिया जो स्वतः स्पष्ट नैतिक विधियों से असंगत था। उसने भौतिक तथा सामाजिक सन्दर्भ से शासन के अध्ययन की योजना प्रस्तुत की। इसके लिए व्यापक पैमाने पर समस्याओं की तुलना करने की जरूरत थी। लेकिन, न तो उसमें इतना परिशुद्ध ज्ञान ही था और न इतनी तटस्थता ही थी वह अपनी योजना को कारगर कर सकती। उसका राजनीतिक स्वतन्त्रता के प्रति प्रेम और अपूर्व उत्साह 18वीं शताब्दी की सर्वश्रेष्ठ परम्परा के अन्तर्गत आता था।"¹

जीवनी, कृतियाँ एवं पद्धति (His Life, Works and Method)

मॉण्टेस्क्यू का जन्म एक विख्यात फ्रांसीसी वकील के घर में सन् 1689 में हुआ था। 66 वर्ष की अवस्था में 10 फरवरी, 1755 ई. को वह इस असार ससार से विदा हो गया। उसके जीवन में रूसो के समान विलक्षणता का अस्तित्व नहीं था, किन्तु अपनी रचनाओं, विशेषकर 'The Spirit of Law' के कारण वह शिक्षित समाज में सदा के लिए अमर हो गया। उसके देहान्त पर यह बड़ी सुन्दर टिप्पणी है कि "यदि हम उसकी जीवन-गाथा में से उसकी साहित्यिक कृतियों को निकाल दें और उसकी रचनाओं से अलग उसके जीवन-चरित्र को लें तो वह यहाँ समाप्त हो जाता है और उसके बारे में यह कहा जा सकता है, जैसा कि कुछ राजाओं के बारे में ठीक ही कहा गया है कि उसने जन्म लिया, वह जीवित रहा और वह मर गया।"²

मॉण्टेस्क्यू को अपने जीवन में रूसो की भाँति अभाव के दिन नहीं देखने पड़े। उसे अपनी माता से और तत्पश्चात् अपने ताऊ से विरासत में विशाल सम्पत्ति मिली, और जिस महिला से उसने

1 सेवाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृ. 512

2 The Spirit of Laws, Worlds' Great Classics Series, Special Introduction, Page III;

जिन-१ किया यह भी प्रयोग पैतृक सम्पत्ति राई। यही कारण था कि यह गुप्त एव शक्ति की जिन्दगी अगर रहने हुए सामाजिक एवं भौतिक कार्यों को करते हुए निश्चित रूप में मर सका। उसने सन् 1728 में प्रोस्टिया, फ्राइज़रबर्ग, उटरी, हाल्लैंड, हंगरी आदि अनेक देशों का भ्रमण करके अपने ज्ञान को समृद्ध बनाया। उसने उन देशों के राजनीतिक इतिहास का अध्ययन पसन्द कर समाजशास्त्रीय और ऐतिहासिक पढ़ाई का मार्ग प्रशस्त किया। सन् 1729 में 1731 ई. तक वह इंग्लैंड में रहा और इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि राजनीतिक गतिियों का विभाजन ही यहाँ की राजनीतिक प्रमुखता का स्रोत है। अपने भ्रमण से लौटकर वह लायब्री (अपने जन्म-स्थान) में रहने लगा। यदा-कदा वह पेरिस भी चला जाता था।

मॉण्टेस्क्यू को फ्रांस की दुर्दशा देखकर बड़ा दुःख होता था। वास्तव में उसका आधिभवि एक ऐसे समय हुआ था जब फ्रांसीसी जनता क्रूरों के बोझ से पिस रही थी। जनता के पास तब ढकने को बन्ध और पेट भरने को पूरा भोजन न था। राजा एवं उसके सामन्तों का जीवन ऐश्वर्य और विलास से परिपूर्ण था। इसके पक्ष नामन्तों की दमनकारी नीति से और मध्यम वर्ग क्रूरों के बोझ से पीड़ित था। मॉण्टेस्क्यू तत्कालीन राजनीतिक व्यवस्था का प्रश्न करके फ्रांस में एक सुव्यवस्थित शासन-प्रणाली की स्थापना करना चाहता था। अपने भ्रमण और इंग्लैंड के दो वर्षीय आवास से लौटकर उसने शासन-व्यवस्था के बारे में अपने विचारों को जनता के सामने रखा। शासन-सत्ता के विकेंद्रीकरण अथवा विभाजन का समर्थन करते हुए उसने प्रियों की परिभाषा एवं उत्पत्ति, सरकार की प्रकृति एवं उसका वर्गीकरण, राजस्व, नैतिक व्यवस्था आदि विभिन्न विषयों पर विचार प्रकट किए। उसके राजनीतिक विचारों का प्रभाव विद्वानों पर व्यापक रूप से पड़ा किन्तु स्वयं फ्रांस के निवासियों ने उनसे कोई लाभ नहीं उठाया।

कृतियाँ

मॉण्टेस्क्यू के समस्त महत्वपूर्ण ग्रन्थ उसके विदेश भ्रमण से लौटने के बाद ही लिखे गए, तथापि सन् 1721 ई. में जब कि वह केवल 32 वर्ष का था, उसकी एक कृति 'Persian Letters' प्रकाशित हो चुकी थी जिसमें कुछ ऐसे कल्पित पत्रों का संग्रह था जिसके द्वारा फ्रांस के सामाजिक, राजनीतिक एवं धार्मिक जीवन की स्वतन्त्र आलोचना की गई थी। चर्च, राज्य, राजा एवं देश की अन्य समस्याओं पर व्यंग कैसे गए थे और फ्रेंच समाज की मूर्खताओं तथा अन्धविश्वासों का मजाक उड़ाया गया था। यद्यपि यह पुस्तक बिना लेखक का नाम दिए ही प्रकाशित कराई गई थी, किन्तु यह बात छिपी नहीं रह सकी थी कि इसका लेखक मॉण्टेस्क्यू ही था। फ्रांस की पीड़ित सामान्य जनता मॉण्टेस्क्यू के इस चित्रण से मोहित हो उठी थी।

सन् 1734 ई. में मॉण्टेस्क्यू ने अपना ग्रन्थ 'Reflection on the Causes of the Greatness and Decline of the Romans' प्रकाशित कराया जिसमें उसने उन प्रतिक्रियाओं का वर्णन किया जो विभिन्न देशों के इतिहासों के अध्ययन के कारण उस पर हुई थी। यह ग्रन्थ उसके दर्शन के स्वरूप एवं पद्धति को स्पष्ट रूप से प्रकट करता है। इस ग्रन्थ से उसका यह विश्वास झलकता है कि सामान्य कारणों में से घटनाओं का उदय होता है और ऐतिहासिक घटनाएँ एवं प्रक्रियाएँ संयोग से नहीं प्रत्युत् कुछ निश्चित सिद्धान्तों द्वारा अनुशासित होती हैं। मॉण्टेस्क्यू ने रोमन इतिहास का अध्ययन रोम के पतन के कारणों को ज्ञात करके भविष्य के लिए सबक सीखने की दृष्टि से किया था और इसलिए यह मानने में कोई असंगति प्रतीत नहीं होती कि उसके राजदर्शन के सामान्य स्वरूप को निर्धारित करने वाले प्रमुख तत्त्वों में रोमन इतिहास और ब्रिटिश संस्थानों का स्थान अग्रणी था।

सन् 1748 में मॉण्टेस्क्यू का अन्तर ग्रन्थ 'The Spirit of Laws' प्रकाशित हुआ। इस ग्रन्थ में उसने सरकार के भेद, विधि, आर्थिक एवं सैनिक व्यवस्था, सामाजिक परम्पराओं एवं नागरिक चरित्र, धार्मिक समस्याओं आदि पर अपने विचार प्रकट किए। मॉण्टेस्क्यू का यह ग्रन्थ 18वीं शताब्दी के गद्य की सर्वश्रेष्ठ कृति मानी जाती है जो अपनी मौलिक और विषय-सामग्री दोनों ही दृष्टियों से अद्वितीय है।

मैक्सी के अनुसार "यह कहने में कोई प्रतिशयोक्ति नहीं कि राजनीतिक विज्ञान को उन पुस्तकों में जो अभी भी लिखी गई हैं 'स्पिरिट ऑफ लॉज' सबसे अधिक पठनीय ग्रन्थ है।"¹ डनिंग ने लिखा है कि इस पुस्तक का क्षेत्र इतना व्यापक है कि यह विमुद्ध राजनीति की बजाय समाजशास्त्र की पुस्तक बन गई है।² 'स्पिरिट ऑफ लॉज' 31 अध्यायों में विभक्त है। विचारों की दृष्टि से इसे मोटे तौर पर छः भागों में विभाजित किया जा सकता है—पहले भाग में कानून और सरकार का चित्रण है, दूसरे भाग में राजस्व तथा सैनिक व्यवस्था आदि पर विचार किया गया है, तीसरा भाग सामाजिक परम्पराओं की व्याख्या करता है और बतलाता है कि एक देश के नागरिकों के चरित्र-निर्माण में वहाँ के भौगोलिक वातावरण का क्या प्रभाव पड़ता है, चौथे भाग में आर्थिक विषयों की, पाँचवें भाग में धर्म सम्बन्धी समस्याओं की और छठे भाग में विभिन्न देशों के कानूनों की चर्चा की गई है। संक्षेप में, यह ग्रन्थ सभी प्रकार के पाठकों को चिन्तन की कुछ न कुछ सामग्री प्रदान करता है। इसीलिए, मॉण्टेस्क्यू का यह ग्रन्थ इतना लोकप्रिय हुआ कि दो वर्ष में ही इसके 22 संस्करण छपे और यूरोप की विभिन्न भाषाओं में उसके अनुवाद हुए।

मॉण्टेस्क्यू की पद्धति

मॉण्टेस्क्यू समाजशास्त्रीय और ऐतिहासिक पद्धति का समर्थक था। अनेक समालोचकों की दृष्टि में उसकी देन पद्धति के क्षेत्र में है, सैद्धान्तिक क्षेत्र में नहीं। 'The Spirit of Laws' की अभूतपूर्व सफलता का एक प्रधान कारण उसकी यह पद्धति ही थी जो समकालीन लेखकों से सर्वथा भिन्न थी। उसने प्लेटो, हॉब्स और लुसो के समान बुद्धिवादियों द्वारा अपनाई गई उस पद्धति का तिरस्कार किया जिसके अनुसार वे मानव-स्वभाव के सम्बन्ध में कुछ मान्यताओं को लेकर चले और इन पूर्व निर्धारित मान्यताओं के आधार पर उन्होंने एक आदर्श राज्य का ढाँचा खड़ा करने का प्रयत्न किया। मॉण्टेस्क्यू ने अनुभूतिमूलक (Empirical) दृष्टिकोण तथा निरीक्षण (Observation) पर आधारित वैज्ञानिक ऐतिहासिक पद्धति को अपनाया। वह ऐतिहासिक घटनाओं के विश्लेषण के द्वारा निष्कर्ष निकालकर इतिहास से इनको पुष्ट करता था। उसने राजनीतिक प्रश्नों का तिरपेस राजनीतिक सिद्धान्तों के आधार पर नहीं, बल्कि वास्तविक परिस्थितियों को ध्यान में रखकर विवेचन किया। उसने वैज्ञानिक अनुशीलन द्वारा अपने भागों को पुष्ट किया और तुलनात्मक पद्धति द्वारा उनके अपेक्षित महत्त्व का पता लगाया। उस समय के अधिकांश लेखकों की भाँति उसका भी विश्वास था कि विधि-न्याय के आधारभूत सिद्धान्त प्रकृति में विद्यमान हैं, परन्तु उसका कहना था कि प्रकृति के सिद्धान्तों को हम विवेक पर आधारित अभिधारणाओं का सहारा लेकर नहीं निकाल सकते, उसके लिए हमें इतिहासों के तथ्यों और राजनीतिक जीवन की वास्तविकता का अनुगमन करना होगा। मॉण्टेस्क्यू की पद्धति के स्वरूप को 'Persian Letters' से उद्धृत उसके इस कथन से बहुत कुछ जाना जा सकता है—“मैंने इस बात पर प्रायः विचार किया कि सरकार के विभिन्न रूपों में से कौन सा रूप बुद्धि के सबसे अधिक अनुकूल है और मुझे यह प्रतीत होता है कि सर्वोत्तम सरकार वह होती है जो जनता की स्वाभाविक प्रवृत्तियों के अधिकाधिक अनुकूल उसका पथ प्रदर्शन करे।” इस कथन का अभिप्राय यही है कि वह आगमन तर्कशास्त्रीय विद्वानों द्वारा अपनाई गई पद्धति का विरोध था और सरकार की किसी ऐसी अमूर्त योजना की रचना में विश्वास नहीं करता था जो समस्त देश और काल के लिए अनुकूल हो। वह समकालीन प्रवाह के प्रतिकूल अस्तु का अनुसरण करते हुए प्राचीन और समकालीन मानव-समाज के इतिहास के अध्ययन और अनुभव की नींव पर अपने राजनीतिक सिद्धान्तों का महल खड़ा करने को प्रयत्नशील हुआ था। डनिंग के शब्दों में “राजनीतिक समस्याओं का समाधान की दृष्टि से उसकी पद्धति अस्तु की है, प्लेटो, ब्रोदी, हॉब्स या

1 Maxey : Op cit., p. 306.

2 Dunning : Op. cit., p. 394.

लॉक की नही अपने समकालीन सब विचारको की भाँति वह अपने न्याय के लिए विचार की कसौटी के लिए प्रकृति की ओर देखता है, किन्तु उसकी प्रकृति की शिक्षाएँ अथवा नियम विशुद्ध तर्क की अमूर्त कल्पनाओं पर आधारित नहीं हैं, अपितु वर्तमान और अतीत के जीवन के ठोस तथ्यों पर अवलम्बित हैं।¹ अरस्तू की लुप्तप्राय पद्धति को पुनः जीवनदान करने के कारण ही उसे 18वीं शताब्दी का अरस्तू तक कहा जाता है। माण्टेस्क्यू के विषय में यह अवश्य उल्लेखनीय है कि इतिहास की घटनाओं का वैज्ञानिक पक्षपात-रहित प्रयोग करने में वह पूर्णतः समर्थ नहीं रहा, क्योंकि वह एक निष्णात तटस्थ इतिहासवेत्ता नहीं था। फिर भी इससे इन्कार नहीं किया जा सकता कि उसकी पद्धति इतिहास की घटनाओं के अत्यधिक उल्लेख पर ही आश्रित है इसलिए हम उसे ऐतिहासिकतावादी मानते हैं। माण्टेस्क्यू ने तो उसे ऐतिहासिकतावाद का एक सस्थापक ही माना है। दुर्लूम ने माण्टेस्क्यू के दर्शन पर लिखे गये अपने शोध ग्रन्थ में बतलाया है कि वह विधेयात्मवादी समाजशास्त्र का एक मूल प्रवर्तक था और कौन-सी राज-पद्धति सर्वश्रेष्ठ है। इस प्रश्न की काल्पनिक मीमांसा में प्रवृत्त नहीं होता था। इसमें कोई संदेह नहीं कि सामाजिक घटनाओं और इन्हे संचालित करने वाले नियमों की खोज उसने इतिहास के निरीक्षण और पर्यवेक्षण के आधार पर ही की। रोमन इतिहास और ब्रिटिश संस्थान के मुख्य तत्त्व थे जिन्होंने उसके राजदर्शन के सामान्य स्वरूप को निर्धारित किया। इनके अध्ययन और अनुभव से उसने निगमनात्मक (Inductive) प्रणाली की ऐतिहासिक पद्धति से अपने राजनीतिक निष्कर्ष निकाले।

माण्टेस्क्यू का विश्वास था कि मानवीय परम्पराओं - एव संस्थाओं में जलवायु, भूमि की भौगोलिक दशाओं तथा भौतिक, सामाजिक, धार्मिक और आर्थिक परिस्थितियों के कारण बहुत भेद पाया जाता है और इस विभिन्नता के मूल में कुछ निश्चित मार्वाभौमिक सिद्धान्त एव आचरण के सामान्य आदर्श मिलते हैं जिन्हे जाना जा सकता है। इसलिए प्रो. जोन्स (Jones) का कथन है कि, “माण्टेस्क्यू जो कार्य चाहता था, उसके दो पहलू थे। प्रथम, वह यह निर्धारित करना चाहता था कि ये आधारभूत एव मूल सामान्य सिद्धान्त क्या हैं? द्वितीय, यह ज्ञात करना चाहता था कि यथार्थ जगत् में पाई जाने वाली विविधता को लाने वाले कौन से तत्त्व हैं? अन्त में, उसकी यह जानने की भी इच्छा थी कि वास्तव में इन विभिन्नताओं का उद्भव क्यों होता है, ताकि राजनीतिज्ञ और विधि निर्मातागण प्रत्येक प्रकार की सरकार को अधिकाधिक आदर्श के निकट लाने हेतु उन विभिन्नताओं को नियन्त्रित कर सकें।”

माण्टेस्क्यू का विश्वास था कि मानवीय संस्थाओं, परम्पराओं और कानूनों का उद्भव एकदम किसी दैविक स्रोत से नहीं होता बल्कि पेड़-पौधों की भाँति अनुकूल स्थितियों में इतना शनैः-शनैः विकास होता है और इसलिए राजनीतिशास्त्र का उसका सम्पूर्ण मानवीय सम्बन्धों के साथ अध्ययन किया जाना चाहिए, जिनमें धर्म, अर्थशास्त्र, इतिहास, भूगोल, मनोविज्ञान, मानवशास्त्र आदि सभी विज्ञानों का अध्ययन सम्मिलित है। सरल रूप में यह कहना चाहिए कि माण्टेस्क्यू ने उन सभी विज्ञानों को राजनीति-शास्त्र के अन्तर्गत समझा था जिन्हे आजकल समाजशास्त्र के अन्तर्गत माना जाता है।

वास्तव में माण्टेस्क्यू द्वारा प्रयुक्त ऐतिहासिक पद्धति अरस्तू, मैकियावेली आदि पूर्ववर्ती विचारकों की अपेक्षा उत्कृष्ट कोटि की थी क्योंकि जहाँ उनकी दृष्टि यूरोप के सम्य राज्यों तक ही सीमित थी वहाँ माण्टेस्क्यू का अध्ययन और ज्ञान बहुत अधिक व्यापक था। जोन्स के इस कथन में कोई अत्युक्ति प्रतीत नहीं होती कि “माण्टेस्क्यू का विशेष महत्त्व राजनीतिक सिद्धान्तों में नई देन के कारण इतना नहीं है जितना राजनीतिक और सामाजिक अध्ययन के पद्धति-शास्त्र (Methodology) का विकास करने में है।”²

1 Dunning : A History of Political Theories from Luther to Montesquieu, p. 395.

2 Jones Masters of Political Thought, Part II p 218

राज्य की उत्पत्ति सम्बन्धी विचार
(Ideas about the Origin of the State)

मॉण्टेस्क्यू ने राज्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में सामाजिक अनुबन्ध के सिद्धान्त को अस्वीकार करते हुए राज्य की उत्पत्ति का कारण उपयुक्त वातावरण एवं परिस्थितियों को माना है। उसका विचार था कि प्रत्येक सामाजिक एवं राजनीतिक संस्थान के लिए व्यक्तियों की सदस्यता अनिवार्य होती है। सामाजिक एवं राजनीतिक संस्थान परस्पर-एक-दूसरे से, स्वाभाविक रूप से इसी प्रकार सम्बन्धित होते हैं जिस प्रकार एक व्यक्ति का अस्तित्व अन्य व्यक्तियों से उसके सम्बन्धों पर आधारित है। मॉण्टेस्क्यू के अनुसार मानव का आरम्भिक अवस्था में निवास राज्यहीन वातावरण में था। अन्य विचारकों की भाँति मॉण्टेस्क्यू भी प्राकृतिक अवस्था की संज्ञा देता है। वह यह भी मत प्रकट करता है कि मनुष्य की यह प्राकृतिक अवस्था शान्त एवं उत्तम नहीं। मनुष्य इस अवस्था में सदैव भयभीत रहता था किन्तु शन-शन परिस्थितियाँ बदली, मनुष्य में बुद्धि एवं ज्ञान का विकास हुआ और भय की अवस्था से वह मुक्त होने लगा। उसमें ऐसी भावनाएँ जाग्रत होने लगीं कि अपने से निचले व्यक्तियों को दबाकर अपने नियन्त्रण में रखा जाए। दूसरे शब्दों में मनुष्यों में अपने से निचले पर शासन करने की भावना का उदय हुआ। इस प्रवृत्ति का स्वाभाविक परिणाम यह निकला कि युद्ध और संघर्ष की भावनाएँ उत्तरोत्तर बढ़ती गईं क्योंकि सभी लोग एक-दूसरे को दबाकर उन पर शासन करने की दिशा में सोचने लगे। मनुष्य की शासन की प्रवृत्ति अब प्रवृत्ति-मात्र न रहकर कार्य रूप में परिणत होने लगी और कालान्तर में स्थिति यह आई कि कुछ बलवान लोगो ने निचले को दबाकर उन पर अपना अधिकार स्थापित कर लिया। इस तरह मानव-इतिहास में एक ऐसी अवस्था आई जिसमें शासक और शासित इन दो वर्गों का आरम्भ हुआ। इस प्रकार, शासन करने की बढ़ती हुई प्रवृत्ति, विशेष परिस्थितियों और उपयुक्त वातावरण के कारण ही राज्य की उत्पत्ति हुई।

मॉण्टेस्क्यू ने मानव-स्वभाव, प्राकृतिक अवस्था और राजकीय उत्पत्ति का जो चित्रण किया है, वह हॉब्स और लॉक के विचारों से सर्वथा भिन्न है। हॉब्स जहाँ प्राकृतिक अवस्था के मानव जो जगनी, स्वार्थी और निर्दयी बतलाता है वहाँ लॉक ने व्यक्ति को शान्ति-प्रिय एवं बुद्धिमान माना है। पर मॉण्टेस्क्यू ने प्राकृतिक अवस्था में मनुष्य को भीरु एवं मूर्ख स्वीकार किया है। हॉब्स एवं लॉक मानव-स्वभाव तथा प्राकृतिक अवस्था के अपने चित्रण के आधार पर सामाजिक सविदा द्वारा राज्य की स्थापना की बात कहते हैं जबकि मॉण्टेस्क्यू सामाजिक सविदा के सिद्धान्त को पूर्णतया ठुकराकर राज्य की एक सावयविक कल्पना प्रस्तुत करता है और राज्य को वातावरण की उपज तथा स्वतः विकसित होने वाली सस्था मानता है। डॉयल ने लिखा है कि "मॉण्टेस्क्यू के लिए राज्य, उसके सदस्यों में सविदा अथवा समझौते का परिणाम नहीं था अपितु अपने वातावरण की उपज था और प्रकृति के कानून से अनुशासित था। इस प्रकार, मॉण्टेस्क्यू के लिए राज्य का स्वरूप सावयविक था।"¹

माँटेस्क्यू के विधि सम्बन्धी विचार
(Montesquieu's Conception of Law)

मॉण्टेस्क्यू के कानून अथवा विधि की धारणा ही वास्तव में वह सूत्र है जो शिक्षा, फ्रांसीसी राजतन्त्र के इतिहास, अर्थशास्त्र, जलवायु, भूगोल, ब्रिटिश सुविधान एवं बहुत से अन्य विषयों पर प्रकट किए गए असम्बद्ध विचारों की एकता के वर्धन में बाधता है। मॉण्टेस्क्यू की विधि सम्बन्धी धारणा उसकी अन्य सभी धारणाओं में सबसे अधिक कठिन किन्तु सबसे अधिक रोचक और महत्वपूर्ण है।¹²

¹ "The State was not, to Montesquieu, the result of a contract between its members. It was the product of its environment and obeyed the law of nature. So, the nature of the State became in his eyes organic." —Phyllis Doyle: *Op cit.*, p. 204.

2 Jones : Op. cit., p. 220.

मॉण्टेस्क्यू से पहले कानून के स्वरूप के सम्बन्ध में विभिन्न धारणाएँ प्रचलित थीं। कुछ विचारक इसे विवेक-बुद्धि का प्रदेश (Dictate of Reason) समझते थे, जैसे कि प्लेटो एवं अरस्तू तो दूसरे विचारक इसे उच्चतर शक्ति का आदेश (Command of the Superior) मानते थे, जैसे कि बोना एव हॉब्स। मॉण्टेस्क्यू ने इन दोनों ही मतों से असहमति प्रकट करते हुए कानून का अपना अलग ही लक्षण माना। उसने कहा कि कानून अपने विस्तृत अर्थ में 'वस्तुओं की प्रकृति या स्वरूप से उत्पन्न होने वाले आवश्यक सम्बन्ध हैं' (Laws are the necessary relations arising from the nature of things) कानून को इतना व्यापक रूप देकर और कारण तथा कार्य के सामान्य सम्बन्ध (General relationship of cause and effect) को उसके अन्तर्गत समाविष्ट करके मॉण्टेस्क्यू ने वस्तुतः अपने ग्रन्थ 'स्पिरिट ऑफ़ लॉज' में कानून के एक नए दर्शन का निर्माण किया। यही कारण है कि कतिपय समालोचकों ने कहा है कि "ऐतिहासिक त्रिभि-शास्त्र का अध्ययन 'स्पिरिट ऑफ़ लॉज' से आरम्भ होता है।"¹

मॉण्टेस्क्यू द्वारा कानून का उपरोक्त लक्षण बहुत व्यापक है और विश्व की समस्त जड़-चेतन वस्तुओं के सम्बन्ध में है। इस लक्षण के अनुसार प्रत्येक वस्तु का दूसरी वस्तु से किसी न किसी प्रकार का सम्बन्ध होता है और प्रत्येक वस्तु के अलग-अलग नियम अथवा कानून होते हैं जैसे ईश्वरीय कानून, पशुओं के कानून, भौतिक कानून, मानवीय कानून आदि। वस्तु के सम्बन्ध ही उसके स्वरूप को बताते हैं और ये सम्बन्ध ही वे कानून हैं जिनके अधीन वह वस्तु होती है। उदाहरणार्थ आग और कागज का एक निश्चित सम्बन्ध है। आग के सम्पर्क में आने पर कागज अवश्य जलता है। इसका स्पष्ट अर्थ यह है कि आग का स्वभाव जलाना है और इसी से, यह कानून या नियम बन गया है कि आग प्रत्येक वस्तु का जलाती है। मॉण्टेस्क्यू यह मानता है कि प्रकृति-जगत बुद्धिहीन है क्योंकि उसमें सोचने-समझने की शक्ति नहीं है। यह युगयुगान्तर्गत से चला आ रहा था तथा उसे अनुशासित करने वाले नियम स्थायी, अविकारी और अपरिवर्तनीय हैं। अग्नि सदैव वस्तुओं को जलाएगी और पृथ्वी की गुरुत्वाकर्षण-शक्ति वस्तुओं को अपनी ओर आकृष्ट करेगी। कहने का तात्पर्य है कि प्रकृति की विविधता एवं निरन्तर उथल-पुथल के मूल में एक निश्चित एकरसता और स्थिरता रहती है और इसीलिए प्रकृति कानूनों के अधीन एक व्यवस्थित इकाई है।

प्रकृति-जगत के सार्वभौम और अपरिवर्तनीय नियमों के सर्वथा विपरीत मनुष्य सम्बन्धी नियम परिवर्तनीय होते हैं। वे शाश्वत एवं अधिकांगी नहीं होते। इसका कारण यह है कि मनुष्य बुद्धियुक्त प्राणी है जिसकी अपनी स्वतन्त्र इच्छा और कर्तव्य-शक्ति होती है। उसमें यह सामर्थ्य है कि मनोवाञ्छित उद्देश्य चुने और उस उद्देश्य की प्राप्ति हेतु मनचाहे साधन अपनाए। वह इतना शक्ति-सम्पन्न है कि प्रकृति के कानूनों के द्वारा अपने पर लादे गए आचरण के तरीकों का जुआ उतार फेंके और उसके सर्वथा विपरीत आचरण करने लगे। इन बातों के होने से मानवीय नियमों में समानता, सार्वभौमता और अपरिवर्तनीयता नहीं आ सकती। मॉण्टेस्क्यू यह अवश्य मानता है कि भौतिक नियम आचरण को प्रभावित जरूर करते हैं, उदाहरणार्थ आग में अँगुनी डालने से वह जलेगी और विषपान करने से, उपचार न हो सकने की सूरत में, मनुष्य की मृत्यु होगी।

मॉण्टेस्क्यू मनुष्य को अज्ञानी और काम, क्रोध, मोह आदि भावनाओं के भँवर में फँस जाने वाला प्राणी स्वीकार करते हुए कहता है कि वह ईश्वर द्वारा प्रदान की गई वाक् शक्ति एवं अन्य शक्तियों का दुरुपयोग करता है। वह अपनी प्रजनन-शक्ति का दुरुपयोग अपनी कामुकता को सन्तुष्ट करने के लिए करता है। मनुष्यों के लिए यह स्वाभाविक है कि वह आवेगों में बहकर ईश्वर के प्रति अपने

1 "Montesquieu's formulation of a philosophy of law has led one analyst to state that the study of historical jurisprudence begins with *The Spirit of Laws*." —Harmon Op cit., p. 271

सम्बन्धों को विस्मृत कर दे अतः उसे इनका स्मरण कराने हेतु, धर्म के कानून हैं। उसी के शब्दों में, “ऐसा प्राणी प्रत्येक क्षण अपने रचयिता को विस्मृत कर सकता है अतः धर्मों के कानूनों द्वारा ईश्वर ने मनुष्य को अपने कर्त्तव्य की याद दिलाई है। ऐसा प्राणी स्वयं अपने आपको भूल सकता है, दर्शनशास्त्र आचार के नियमों द्वारा उसे ऐसा करने से रोकता है। उसे समाज में रहने के लिए बनाया गया है किन्तु वह अपने साथियों को भूल सकता है इसीलिए विधि-निर्माताओं ने नागरिक तथा राजनीतिक कानून बनाकर उसे अपने कर्त्तव्य-पालन के लिए आरूढ़ किया है।”¹ अभिप्राय यह है कि जहाँ प्रकृति-जगत एक ही प्रकार के कानूनों से अनुशासित है जिन्हें कि प्राकृतिक कानून कहा जा सकता है, वहाँ मनुष्य दो विभिन्न प्रकार के कानूनों के अधीन है—ईश्वर-निर्मित कानूनों और स्वनिर्मित कानूनों के।

मॉण्टेस्क्यू का कहना है कि अन्य सब नियमों के बनने से पहले मनुष्य प्राकृतिक दशा के प्राकृतिक नियमों से अनुशासित होता था। उसके विचार से प्रकृति का प्रथम नियम आत्म-रक्षा, शान्ति एवं सुरक्षा की आकांक्षा है। प्राकृतिक दशा का मानव डरपोक था। आत्मरक्षा की भावनाओं और सकटों से बचने के लिए तथा भोजन, वस्त्र एवं आवास की आवश्यकताओं की तृप्ति के लिए मानव-स्वभाव ने उसे सम्भवतः शीघ्र ही अन्य मनुष्यों के साथ संगठित होने के लिए उत्प्रेरित किया। यह संगठन-सूत्र दूसरे लिंग के प्रति आकर्षण से और सामूहिक आवास के आनन्द से सम्भवतः और भी अधिक दृढ़ हो गया। प्रकृति का दूसरा नियम यह है कि “जीवन-निर्वाह और सुरक्षा के लिए मनुष्य को अपने अन्य साथियों के साथ संगठित होना चाहिए।” मॉण्टेस्क्यू के मतानुसार, मनुष्य परस्पर दूसरे व्यक्तियों के साथ मिलकर अपनी शक्ति बढ़ाने लगे और इस प्रकार समाज में युद्ध की स्थिति उत्पन्न हो गई। मानवीय आचरण केवल प्रकृति के नियमों से अनुशासित नहीं रह सका। तब इस अवस्था में प्राकृतिक नियमों की पूर्ति मानव-कृत कानूनों (Positive Laws) द्वारा करनी पड़ी। स्पष्ट है कि मॉण्टेस्क्यू के अनुसार प्रकृति-जगत में केवल एक ही प्रकार के कानून होते हैं जबकि मानव-जगत में दो प्रकार के कानून होते हैं—जैसा कि जोन्स ने लिया है “मानव कार्यों के क्षेत्र में प्राकृतिक कानून के अलावा एक प्रकार का कानून और होता है, जिसे मॉण्टेस्क्यू विधेयार्थक अथवा मानव-कृत कानून कहता है।”²

मॉण्टेस्क्यू इन मानवीय कानूनों की प्रकृति को बतलाते हुए प्राकृतिक कानूनों से इनके अन्तर को प्रकट करता है। उसके अनुसार—

- (1) मानव-कृत कानून “विधायक द्वारा बनाए हुए विशिष्ट और सुनिश्चित सस्यान होते हैं।”³
- (ii) ये कानून सार्वभौम नहीं होते और न ही यह आवश्यक है कि वे अविकारी हों।
- (iii) ये कानून परिवर्तनशील होते हैं, इन पर समाज के स्वरूप, जलवायु, धर्म नैतिक नियमों आदि का प्रभाव पड़ता है।

(iv) समाज में होने वाले परिवर्तनों और विकास से मानव-सम्बन्धी कानून प्रभावित होते रहते हैं। देश, काल और समाज विशेष के चरित्र इनके स्वरूप में परिवर्तन लाते रहते हैं।

स्पष्ट है कि मॉण्टेस्क्यू समाज-विशेष के कानून को बाहर से थोपा गया कोई कृत्रिम कानून नहीं मानता। उसकी दृष्टि में तो यह बहुत से जटिल, विकासशील और परिवर्तनशील सम्बन्धों का समूह है जो एक समाज में विभिन्न घटकों में परस्पर सम्बन्ध पाए जाते हैं। अपने सम्पूर्ण रूप में कानून वह चीज है जो समाज को उसका विशिष्ट और अद्वितीय चरित्र प्रदान करता है।

मानवीय अथवा सामाजिक कानूनों को मॉण्टेस्क्यू ने तीन वर्गों में विभाजित किया है—

- (क) अन्तर्राष्ट्रीय कानून जो एक राज्य तथा दूसरे राज्य के सम्बन्ध में होते हैं। इनकी-

1 Jones · Masters of Political Thought, Vol II.

2 “In the sphere of human affairs, we have besides natural law, what Montesquieu calls ‘positive’ or man-made-Law.”

—Jones : Op. cit., p 225

समीक्षा करने में मॉण्टेस्क्यू ने गोजियस का अनुकरण किया है, तथापि दोनों में अन्तर यह है कि मॉण्टेस्क्यू ने युद्ध के कानून की अपेक्षा शान्ति-धर्म पर अधिक बल दिया है।

(घ) राजनीतिक कानून जो शासक तथा शासित वर्ग के बीच होते हैं; इनके द्वारा प्रत्येक व्यक्ति का राज्य और सरकार से सम्बन्ध निश्चित होता है। ये कानून सरकार की शक्तियों को सीमित करके नागरिक-अधिकारों की रक्षा करते हैं।

(ग) नागरिक कानून जो एक नागरिक का दूसरे नागरिक के साथ सम्बन्ध बताते हैं।

मॉण्टेस्क्यू के अनुसार इन तीनों प्रकार के कानूनों में अन्तर्राष्ट्रीय कानून सब देशों और समाज के लिए एक सा होता है किन्तु राजनीतिक और दीवानी कानून सब देशों में वहाँ की विशिष्ट परिस्थितियों के अनुसार विभिन्न प्रकार के होते हैं। उसका मत था कि कानून सपेक्ष होते हैं और आवश्यकतानुसार उनमें परिवर्तन भी होता है तथा होना भी चाहिए। कल्पना की अपेक्षा व्यावहारिकता में अधिक विश्वास करने वाले मॉण्टेस्क्यू का कहना था कि कानून उन सम्बन्धों का प्रतिनिधित्व करते हैं जो एक-दूसरे के लिए स्वाभाविक रूप से उत्पन्न हो जाते हैं। प्राकृतिक, नागरिक, अन्तर्राष्ट्रीय एवं राजकीय सभी प्रकार के कानून परस्पर सम्बन्धित हैं और कानून द्वारा मानव-जाति के पारस्परिक सम्बन्धों एवं बुद्धि पर प्रकाश पड़ता है। कानूनों में मिश्रता इसलिए आती है क्योंकि देश, काल, भौगोलिक स्थिति आदि में मिश्रता है। कानून समाज में व्यवस्था उत्पन्न करते हैं। वे मानव से सम्बन्धित आवश्यक नियम हैं जिनके अनूकूल मनुष्य को चलना होता है। कानूनों का सम्बन्ध, विशेषकर राजनीतिक कानूनों का, नागरिकों की चारित्रिक उच्चता से होता है। यदि कानून के पालन में व्यक्ति असमर्थता प्रकट करते हैं तो यह अवैधानिक जीवन है जो सर्वथा अनुचित है। मॉण्टेस्क्यू ने कहा कि सभी प्रकार के राजकीय कानूनों को राष्ट्रीय प्रथाओं पर आधारित होना चाहिए। राजकीय कानून ऐसे होने चाहिए जिनसे भौगोलिक एवं सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति हो।

सरकारों का वर्गीकरण

(Classification of Government)

मॉण्टेस्क्यू ने यूनानी दार्शनिकों का अनुसरण करते हुए सरकारों का वर्गीकरण किया है, किन्तु वह राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र और जनतन्त्र के परम्परागत वर्गीकरण के स्थान पर एक नवीन योजना प्रस्तुत करता है जिसके अनुसार सरकार के तीन मूल रूप हैं—गणतान्त्रिक (Republic), राजतन्त्रात्मक (Monarchic) एवं निरकुशतन्त्र (Despotic)। गणतान्त्रिक सरकार के उसने पुनः दो भेद किए हैं—

लोकतन्त्र (Democracy) और कुलीनतन्त्र (Aristocracy)। गणतन्त्र वह राज्य होता है जिसमें सर्वोत्तम शक्ति समस्त नागरिकों अथवा उनके एक भाग में निहित होती है। राजतन्त्रात्मक राज्य वह है जिसमें राज्य पर एक ही व्यक्ति कुछ सुनिश्चित कानूनों द्वारा शासन करता है। यदि वह व्यक्ति स्वेच्छावादी रूप से गैर-कानूनी आचरण करते हुए शासन करने लगता है तो वह राज्य निरकुशवादी हो जाता है। गणतन्त्र-राज्य में जब राजनीतिक सत्ता समूची जनता में होती है तो वह लोकतन्त्र होता है किन्तु जब सत्ता कुछ व्यक्तियों के अल्पसंख्यक वर्ग में होती है तो शासन कुलीनतन्त्र कहलाता है।

मॉण्टेस्क्यू के अनुसार प्रत्येक प्रकार की शासन-पद्धति का अपना मौलिक सिद्धान्त (Principle) होता है। 'सिद्धान्त' से उसका आशय है सरकार को गति प्रदान करने वाली मानव-भावना अथवा एक विशेष प्रेरक शक्ति (Motive Force)। गणतन्त्र में वह शील या सदाचार (Virtue) के सिद्धान्त की प्रधानता बतलाता है। 'शील' (Virtue) से उसका तात्पर्य किसी आध्यात्मिक विराट् नियम से नहीं है वरन् देश-प्रेम, राजनीतिक ईमानदारी और समानता की भावना से है। दूसरे शब्दों में शील प्रलोभन एवं स्वार्थी महत्वाकांक्षा से विल्कुल उल्टा है। मॉण्टेस्क्यू के अनुसार 'शील' ज्ञान और विचार की उत्पत्ति नहीं है प्रत्युत् तुरन्त और स्वतः ही उत्पन्न होने वाली ऐसी भावना है जो राज्य के किसी भी निम्न स्तर के या उच्च स्तर के व्यक्ति में उदित हो सकती है। 'शील' की भावना से अनुशासित व्यक्ति शिष्टता

और सतुलन के उदाहरण होते हैं। न उनमें अभिमान की विशेषता होती है और न ही मिथ्याचार की। चूँकि लोकतन्त्र और कुलीनतन्त्र गणतन्त्र के ही उपविभाग हैं, अतः उनमें भी यही 'सिद्धान्त' पाया जाता है। लोकतन्त्र का 'सिद्धान्त' है 'शील' का पूर्ण रूप से स्थापन और पालन। कुलीनतन्त्र में 'शील' संयम (Moderation) की भावना में व्यक्त होता है। मॉण्टेस्क्यू के अनुसार राजतन्त्र का सिद्धान्त है 'सम्मान' (Honour) अथवा गौरव की भावना। यही भावना राज्य के प्रत्येक वर्ग की गति प्रदान करती है और उन्हें परस्पर सम्बद्ध रखती है। 'सम्मान' (Honour) की यह वृत्ति वर्गों के अधिकारों की रक्षा के प्रति जागरूकता में व्यक्त होती है, लेकिन प्रत्येक व्यक्ति अपने हितों के बारे में सोचते हुए भी समस्त के कल्याण के लिए कार्य करता है। कहना चाहिए कि यह राज्य के प्रमुख व्यक्तियों और वर्गों द्वारा भोगी जाने वाली अधिकारों एवं विशेषाधिकारों की वह उल्लेख्य भावना है जिससे स्वयं के हित के साथ ही समष्टि के कल्याण की भावना व्याप्त रहती है। 'निरकुश शासन' का सिद्धान्त है भय (Fear)। निरकुश नरेश की दण्ड-शक्ति सर्वत्र अपना आतंक फैलाती है। राजतन्त्र और निरकुशतन्त्र में मूल अन्तर यह है कि जहाँ राजतन्त्र कानून-समन्त शासन होता है वहीं निरकुशतन्त्र कानून-विहीन शासन हो जाता है जिसमें शासक की स्वेच्छाचारिता पर कोई अकुश नहीं रह पाता। प्रत्येक व्यक्ति शासक की इच्छा के अधीन होता है। स्पष्ट है कि मॉण्टेस्क्यू द्वारा व्यक्त ये सिद्धान्त उन मनोवैज्ञानिक भावनाओं और वासनाओं का प्रतिनिधित्व करते हैं जिनसे सरकार को क्रिया-शक्ति प्राप्त होती है। इन मानव-वासनाओं से ही सरकार परिचालित है। सरकार के 'सिद्धान्तों' की विवेचना में 'शील' पर बल प्रदान करना मॉण्टेस्क्यू की यूनानी-रोमन विचारधारा की निष्ठा को पुष्ट करता है। यूनान और प्राचीन रोमन गणतन्त्र में राजनीतिक अनुरक्ति और समष्टिक शक्ति को महत्वपूर्ण माना गया था।

जिस प्रकार सरकार के 'सिद्धान्त' की विवेचना मॉण्टेस्क्यू ने की है उसी प्रकार सरकार के 'स्वरूप' की भी की है। सिद्धान्त से उसका तात्पर्य मनोवैज्ञानिक वासनाओं से है, स्वरूप से वह सरकार की बनावट का अभिप्राय ग्रहण करना है। मॉण्टेस्क्यू ने किसी भी शासन को आदर्श नहीं माना है। उसने आदर्श रूप में सर्वोत्तम राज्य की धारणा को असम्भव और प्रभावपूर्ण कहकर ठुकरा दिया है। किसी भी प्रकार की विधियाँ सार्वभौमिक आधार पर अच्छी नहीं मानी जा सकती। इसका निश्चय तो ऐतिहासिक एवं सापेक्षिक आधार पर किया जा सकता है।¹ मॉण्टेस्क्यू सापेक्षतावाद का उपासक है और यह विश्वास करता है कि विशेष परिस्थितियों में तथा विशिष्ट सिद्धान्तों का अनुसरण करने वाली प्रणाली ही सर्वोत्तम होती है और इनके बदल जाने पर वह निष्प्रभावी हो जाती है। उदाहरणार्थ लोकतन्त्र की मौलिक भावना समानता है, यदि वह लुप्त हो जाए तो इसका अस्तित्व मिट जाएगा। इसी तरह कुलीनतन्त्र का प्राण संयम (Moderation) है और शासक वर्ग द्वारा इसका पालन न होने पर इस प्रणाली का अन्त हो जाएगा। शासन का रूप भौतिक परिवेश पर निर्भर करता है जो देश-देश में भिन्न-भिन्न होता है। कानूनों में भी इसीलिए विविधता होती है। "यदि यह सत्य है कि मनुष्य का स्वभाव और उसकी मानसिक प्रवृत्तियाँ भिन्न-भिन्न जन्मावृत्ति में एकदम भिन्न होती हैं तो कानूनों को भी भावनाओं तथा स्वभाव की विविधता के अनुरूप ही होना चाहिए।" जो कानून एवं राजनीतिक संस्थान ठण्डे प्रदेशों के निवासियों के अनुकूल हो सकते हैं, उनका गर्म प्रदेशों के निवासियों के लिए उपयुक्त होना अधिकांशतः सम्भव नहीं है।

मॉण्टेस्क्यू ने गणतन्त्र, राजतन्त्र एवं निरकुशतन्त्र को क्रमशः 'प्रकाश, गोधूलि एवं अन्धकार' (Light, Twilight and Darkness) बतलाया है। गणतन्त्र 'प्रकाश' इसलिए है कि इसमें व्यक्ति के मानसिक विकास पर बल दिया जाता है। गणतन्त्रीय शासन व्यावहारिक नहीं है क्योंकि आधुनिक विशाल राज्यों में उनका प्रयोग नहीं हो सकता यह केवल यूनान, केनगर-राज्यों या कम क्षेत्र वाले राज्यों में

ही सम्भव था। मॉण्टेस्क्यू का राजतन्त्र आधुनिक बड़े राज्यों में भली भाँति हो सकता है। इसके प्रतिरिक्त वह फ्रांसीसी राजतन्त्र से प्रेम करता था। राजतन्त्र के समर्थन का एक बड़ा कारण यह भी था कि मॉण्टेस्क्यू यथार्थवादी था और यह जानता था कि राजतन्त्र की जड़ों को उखाड़ फेंकना सरल कार्य नहीं है। निरंकुशतन्त्र का मॉण्टेस्क्यू कट्टर विरोधी था क्योंकि इस शासन में धन, वाणिज्य, उद्योग सभी कुछ खतरे में पड़े रहते हैं और प्रजा की स्थिति दास जैसी होती है।

मॉण्टेस्क्यू के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार

(Montesquieu's Conception of Liberty)

मॉण्टेस्क्यू पर इंग्लैंड के संविधान का व्यापक प्रभाव पड़ा था। अधिकारी-वर्ग की सत्ताखंडता के बदले ब्रिटेन में स्वतन्त्रता पर अधिक बल दिया जाता था। सत्ता का मद पतन का निश्चित मार्ग है इसका मॉण्टेस्क्यू को विश्वास हो गया था। यही कारण था कि 'Spirit of Laws' में स्वतन्त्रता की धारणा को अधिक महत्त्वपूर्ण स्थान दिया गया। अंग्रेजी के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों की अनुभूति वह फ्रांस में देखना चाहता था। उसने ब्रिटिश शासन-प्रणाली का विश्लेषणात्मक अध्ययन करके स्वतन्त्रता की व्यापक अर्थ में परिभाषा करते हुए कहा—“यह व्यक्ति का ऐसा विश्वास था कि वह अपनी इच्छानुसार कार्य कर रहा है।”¹ जब व्यक्ति अपनी इच्छा के विरुद्ध कार्य करता है तो वह स्वतन्त्र नहीं रह जाता।

मॉण्टेस्क्यू ने स्वतन्त्रता के दो स्वरूप बतलाए हैं—

1. राजनीतिक स्वतन्त्रता (Political Liberty), एवं

2. नागरिक या व्यक्तिगत स्वतन्त्रता (Civil Liberty)।

राजनीतिक स्वतन्त्रता राजकीय कानून द्वारा अनुमोदित कोई भी कार्य करने की स्वाधीनता है। राजनीतिक स्वतन्त्रता में राज्य और प्रजा का सम्बन्ध स्पष्ट होता है। जहाँ मनुष्य विधियों के अनुकूल आचरण नहीं करते वहाँ किसी की भी, चाहे वह व्यक्ति हो या संस्थान, स्वतन्त्रता सुरक्षित नहीं रहती। राजनीतिक स्वतन्त्रता अनियन्त्रित स्वाधीनता कभी नहीं हो सकती। मॉण्टेस्क्यू के ही शब्दों में “राज्य में, अर्थात् कानून द्वारा निर्देशित समाज में स्वतन्त्रता का अर्थ है कि एक व्यक्ति को उन कामों के करने की स्वाधीनता हो जो करने योग्य हैं और जो काम नहीं करने चाहिए, उनको करने के लिए उसे विवश न किया जाए।” व्यक्ति को यथा इच्छा करनी चाहिए इसके सर्वश्रेष्ठ सूचक राजकीय कानून है, और इसीलिए “स्वतन्त्रता वह कार्य करने का अधिकार है जिसकी कानून इजाजत देते हैं और यदि नागरिक ऐसे कार्य कर सकता है जिनका कानून विरोध करते हैं तो उसके पास स्वतन्त्रता नहीं रह पाएगी, क्योंकि अन्य सब नागरिकों को भी वैसे ही शक्ति प्राप्त होगी।” स्पष्टतः मॉण्टेस्क्यू के सिद्धान्त का केन्द्र-बिन्दु यह है कि स्वतन्त्रता कानूनों के प्रति अधीनता में है मनुष्य के प्रति अधीनता में नहीं। स्वतन्त्रता का अर्थ कानून की मर्यादा में रहते हुए कोई भी काम कर सकने की आजादी है। जहाँ कोई व्यक्ति या व्यक्ति-समूह कानून से ऊपर उठकर मनमानी करने का अधिकार रखता है वहाँ स्वतन्त्रता नहीं हो सकती। यही कारण है कि निरंकुशवाद में व्यक्ति की राजनीतिक स्वतन्त्रता नहीं रह पाती।

मॉण्टेस्क्यू के इस विचार में कि जब मनुष्य को अपनी इच्छा के विरुद्ध कार्य करना पड़ता है तो वह स्वतन्त्र नहीं रहता, एक कठिन समस्या तब खड़ी हो जाती है जब राज्य के कानून और व्यक्ति के नैतिक विश्वास में सघर्ष उठ जाता है। मॉण्टेस्क्यू इस कठिनाई से परिचित था। अतः उसने स्पष्ट कर दिया कि स्वतन्त्रता प्राप्त करने के लिए यह आवश्यक नहीं है कि राजकीय कानून, जो हमारे आचरण को विनियमित करते हैं, ‘मद’ के मौलिक सिद्धान्तों पर आधारित रहने वाले और जनता के

1 “In its broadest sense, Liberty consists in the belief that one has that he is acting according to his own will”

नैतिक विश्वासों से सामंजस्य किए जा सकने वाले हों, प्रत्युत आवश्यक यह है कि नागरिक कानूनों से परिचित हों और कानून का उल्लंघन करने पर दण्डनीय हों। नागरिकों द्वारा उपभोग की हुई स्वतन्त्रता की मात्रा और स्वरूप कानून के स्वरूप के अनुसार विभिन्न हों सकते हैं किन्तु कानून के अभाव में तो किसी भी प्रकार की कोई सुरक्षा और स्वतन्त्रता नहीं रह जायेगी, व्यक्ति अपने को एक अथाह सागर में पाएगा।

मॉण्टेस्क्यू द्वारा प्रतिपादित राजनीतिक स्वतन्त्रता के विशेषण से उसकी निम्नलिखित विशेषताएँ स्पष्ट हैं—

- (1) राजनीतिक स्वतन्त्रता में शासक एवं शासितों के सम्बन्धों का स्थायित्व अभिहित है।
- (2) राजनीतिक स्वतन्त्रता की सुरक्षा विधि-सम्मत-शासन में निहित है।
- (3) इस स्वतन्त्रता में विधि का उल्लंघन नहीं किया जा सकता।
- (4) राजनीतिक स्वतन्त्रता विधि द्वारा अनुमोदित व्यवहार का ही नाम है।

मॉण्टेस्क्यू ने नागरिक स्वतन्त्रता को ठीक प्रकार से परिभाषित नहीं किया है। डॉन के अनुसार, "मॉण्टेस्क्यू ने नागरिक स्वतन्त्रता की परिभाषा स्पष्ट रूप से नहीं की है, किन्तु उसके विचारों से यह स्पष्ट है कि शासनतन्त्र ऐसा होना चाहिए जिसमें व्यक्तिगत तथा राजनीतिक स्वतन्त्रता व्यक्तियों को पूर्णरूपेण प्राप्त हो सके। पूर्ण स्वतन्त्रता व्यक्तियों को तभी मिल सकती है जब शासनतन्त्र असीमित शक्ति-सम्पन्न या निरकुश न हो।" मॉण्टेस्क्यू के मत में नागरिक स्वतन्त्रता एक व्यक्ति के दूसरे व्यक्ति के साथ सम्बन्ध का परिणाम है। दासता के साथ इसका वही सम्बन्ध है जो निरकुशवाद का राजनीतिक स्वतन्त्रता के साथ। एक व्यक्ति जब दूसरे व्यक्ति को दास बना लेता है तो उसकी नागरिक स्वतन्त्रता समाप्त हो जाती है। नागरिक स्वतन्त्रता के सिद्धान्त द्वारा मॉण्टेस्क्यू ने दास-प्रथा पर कठोर प्रहार किया है और इसे नितान्त अमाननीय, अप्राकृतिक एवं ईसाई धर्म विरोधी माना है।

मॉण्टेस्क्यू का शक्ति-विभाजन का सिद्धान्त (Montesquieu's Theory of Separation of Powers)

सेवाइन ने लिखा है, "मॉण्टेस्क्यू के समसामयिकों विचार से उसके महत्त्व का कारण यह था कि उसने ब्रिटिश संस्थाओं को राजनीतिक स्वतन्त्रता प्राप्त करने का एक साधन बतलाया और इस रूप में इसका प्रचार किया। मॉण्टेस्क्यू कुछ समय इंग्लैण्ड रहा था। वहाँ रहने से उसकी यह पूर्वधारणा दूर हो गई थी कि राजनीतिक स्वतन्त्रता एक उच्चतर सद्गुण के ऊपर आधारित है। यह सद्गुण केवल रोमनों को ही ज्ञात था और इसे केवल नगर-राज्य में ही सिद्ध किया गया था। उस निरकुशता के प्रति उसकी बढ़ भ्रष्टि को सार प्रदान किया और एक ऐसे उपाय का निर्देश किया जिसके द्वारा फ्रांस के निरकुशतावाद से दुष्परिणामों को दूर किया जा सकता है। यह कहना सही नहीं है कि मॉण्टेस्क्यू फ्रांस में इंग्लैण्ड के शासन का अनुकरण सम्भव मानता था। तथापि इसमें कोई सन्देह नहीं है कि 'स्प्रीट ऑफ़ दी लॉज' की सुप्रसिद्ध ग्यारहवीं पुस्तक ने उदात्त सविधान निर्माण के सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया। इन सिद्धान्तों ने आगे चलकर रूढ़ियों का रूप धारण किया। इस पुस्तक में शासन की विधायी, कार्यकारी और न्यायिक शक्तियों का पृथक्करण का और एक दूसरे के विरोध में इन शक्तियों के सन्तुलन का निरूपण किया गया था।"¹

शक्ति-पृथक्करण के सिद्धान्त की प्रथम सुन्दर और वैज्ञानिक व्याख्या मॉण्टेस्क्यू द्वारा की गई। इस फ्रांसीसी विचारक ने कहा कि सत्ता का मदपतन का निश्चित मार्ग है अतः इसके लिए रोक और समतोलन आवश्यक है। स्वतन्त्रता तभी बनी रह सकती है जब कार्यपालिका, न्यायपालिका और व्यवस्थापिका अलग-अलग अपना कार्य सम्पादन करें तथा एक दूसरे के क्षेत्र पर हावी न हों।

शक्ति का एक अंग यदि दूसरे अंग के कार्य में हस्तक्षेप न करे तो शक्ति का समतोलन रह सकता है। मॉण्टेस्क्यू ने यह मत प्रकट किया कि जहाँ विधि-निर्माण और कार्यकारी शक्तियाँ एक ही व्यक्ति में केन्द्रित होंगी वहाँ किसी भी प्रकार की स्वतन्त्रता नहीं रह सकती क्योंकि एक ही व्यक्ति कानून-निर्माता भी होगा और कानून की निराखरि करने वाला भी। इसी प्रकार यदि विधायी और न्यायिक शक्तियों का संघ भी एक ही व्यक्ति के हाथों में कर दिया जाएगा तो प्रजा अपने जीवन और स्वतन्त्रता को सुरक्षित नहीं रख सकेगी क्योंकि विधियों का निर्माण करने वाला ही विधियों की व्याख्या करके न्याय का निर्णायक बन जाएगा। इसी तरह यदि कार्यपालिका और न्यायपालिका सम्बन्धी शक्तियों का भी एक ही व्यक्ति स्वामी रहेगा तो स्वतन्त्रता की रक्षा असम्भव है, क्योंकि एक ही संस्था अभियोक्ता भी होगी और न्यायाधीश भी। पुनरुच, यदि विधायी, कार्यकारी और न्यायिक सभी कार्यों का समर्पण एक व्यक्ति के हाथों में होगा तो विनाश अवश्यम्भावी है। सलेन में, मॉण्टेस्क्यू का मूल यह था कि कानून-निर्माण, प्रबन्धकारी तथा न्याय विभागीय कृत्यों का एकमान व्यक्ति अथवा व्यक्तियों के समूह में केन्द्रीकरण का अधिकार दुरुपयोग करने वाला होता है और सरकार का इस प्रकार का संगठन घातकपूर्ण है। उस प्रकार मॉण्टेस्क्यू के अनुसार यह परम आवश्यक है कि सरकार के विभिन्न अंग पृथक्-पृथक् रहे और कोई किमी के दोष में हस्तक्षेप न करे।

मॉण्टेस्क्यू पूर्ण पृथक्करण का पक्षपाती या अथवा आंशिक पृथक्करण का, इस सम्बन्ध में यही कहना उचित होगा कि वह 'शक्ति-शक्ति का विरोध करती है' में विश्वास करता था। वह चाहता था कि सरकार के तीनों अंगों की शक्तियाँ इस प्रकार रखी जाएँ कि एक शक्ति दूसरी शक्ति के मुकाबले सन्तुलन और प्रतिरोध उत्पन्न करती रहे। फाइनर के अनुसार, "मॉण्टेस्क्यू की इच्छा थी कि कानून की शक्तियाँ सीमित रहे और संविधान ऐसा साधन बने जिसके माध्यम से शक्ति का स्रोत बहे। पर ये स्रोत अपनी सीमाएँ पार न कर पाएँ, अन्यथा लोगों में ग्राहि-ग्राहि मच सकती है। वस्तुतः मॉण्टेस्क्यू चाहता था कि ऐसे अन्तर्वर्ती निकाय बनें जो एक ओर तो स्वेच्छाचारी कार्यपालिका को संयमित रखें तथा दूसरी ओर न्यायपालिका एवं व्यवस्थापिका भी अपनी सीमाओं में रहे। परन्तु अपनी इन मान्यताओं के बावजूद भी मॉण्टेस्क्यू पूर्ण लोकतन्त्र की मान्यताओं से दूर न रहने का प्रयास कर रहा था।"

मॉण्टेस्क्यू चाहता था कि कार्यपालिका व्यवस्थापिका को आहत करे, उसका कार्यक्षाल निश्चित करे और व्यवस्थापन की व्यवस्था करे। वह इस पक्ष में भी था कि व्यवस्थापिका कार्यपालिका पर महाभियोग लगा सकती है। आगे चलकर उसने कहा कि चाहे व्यवस्थापिका कार्यपालिका-प्रधान पर दोषारोपण न कर सके, पर चूँकि समस्त कार्यपालिका-शक्ति का प्रयोग केवल कार्यपालिका का प्रधान ही बिना अपने सहयोगियों की-मदद के अकेला-नहीं कर सकता, अतः जिन सहयोगियों को विधिवत् मन्त्री कहा जाता है उन-पर व्यवस्थापिका द्वारा मुकदमा चलाया जा सकता है, चाहे विधियाँ उसकी प्रथा होने के नाते बचाने वाली ही-क्यों न हों।

शक्ति-विभाजन सिद्धान्त की आलोचना

(1) व्यावहारिक दृष्टि से शक्तियों का पूर्ण पृथक्करण सम्भव नहीं है। सरकार के तीनों अंग पृथक् रहने पर भी परस्पर एक-दूसरे के सहयोग पर आश्रित हैं। पूर्ण पृथक्करण का अर्थ होता है प्रत्येक अंग को निरकुश बना देना। शासन इस प्रकार के तीन सम्प्रभु शक्तियों के रहते हुए चल ही नहीं सकता। बार्कर के अनुसार "शासक के तीन विभाग यद्यपि तीन विभिन्न क्रियाओं के परिचायक हैं, किन्तु वे अपने कार्य करने में पूर्ण प्रशिक्षित नहीं होते। अतः स्वाभाविक है कि वे एक-दूसरे के अधिकार-क्षेत्र का छुलकर अतिक्रमण करने लगे।" सन् 1971 में फ्रांस में इस सिद्धान्त को उसके विशुद्ध रूप में लागू करने की चेष्टा को क्रियात्मक दृष्टि से 'आदर्श' माना जाता है तथापि वहाँ भी

नियन्त्रण और सन्तुलन की पद्धति सहित शक्ति-पृथक्करण के सिद्धान्त को व्यावहारिक रूप दिया गया है।

(2) शासन के तीनों अंगों में इतनी व्यापक घनिष्ठता पाई जाती है कि उनका पूर्ण विभाजन व्यावहारिक है। सरकार के विभिन्न अंगों द्वारा, शासन का चाहे जो भी स्वरूप हो, मिश्रित प्रकार के कार्यों का सम्पादन होता है। न्यायाधीश कानून की व्याख्या करते समय स्व-विवेक से कुछ ऐसे निर्णय लेते हैं और ऐसे नियमों का निष्पादन करते हैं जो आगे चलकर कानून बन जाते हैं। कार्यपालिकाध्यक्ष सकलकालीन परिस्थितियों का सामना करने के लिए चाहे जो अध्यादेश निकालते हैं वे भी व्यवहार में कानून के समान ही प्रभावी होते हैं। व्यवस्थापिका द्वारा कई प्रकार के कार्यपालिका और न्यायपालिका सम्बन्धी न्याय किए जाते हैं। ससदीय व्यवस्था में तो कार्यपालिका ही व्यवस्थापन के क्षेत्र में नेतृत्व ग्रहण किए रहती है। वस्तुतः राजनीति का कोई भी महत्त्वपूर्ण प्रश्न कार्यपालिका और व्यवस्थापिका के स्पर्श से अछूता नहीं होता। फाइनेर के अनुसार "पृथक्करण का सिद्धान्त शासन को कभी प्रलाप की ओर तथा कभी वेहोशी की ओर (Into alternating conditions of coma and convulsions) धकेलता रहता है।"

(3) मॉण्टेस्क्यू ने शक्ति-पृथक्करण के सिद्धान्त की व्याख्या आमक आधार पर प्रस्तुत की थी। स्ट्रांग के शब्दों में "शक्तियों के पृथक्करण के सिद्धान्त के प्रादुर्भाव के सम्बन्ध में सबसे विचित्र बात यह है कि प्रारम्भ में इसे ब्रिटिश संविधान की स्थिरता के विशेष आधार के रूप में प्रस्तुत किया गया था जो विलकुल ही असत्य है और जो उस पर विलकुल भी लागू नहीं होता।" ब्रिटिश ससदीय प्रणाली का अवलोकन करके मॉण्टेस्क्यू ने अनुभव किया था कि ब्रिटेन में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का मूल कारण शक्तियों का पृथक्करण है। पर आज इस मत से कोई असहमति प्रकट करना कठिन है कि मॉण्टेस्क्यू ब्रिटिश संविधान की आत्मा का पर्यवेक्षण करने में असफल रहा था।

(4) शक्ति-पृथक्करण का सिद्धान्त अपने विशुद्ध अथवा पूर्ण रूप में सरकार की कार्य-क्षमता को नष्ट करने वाला है। फाइनेर (Finer) ने लिखा है कि "यह शासन को निर्विघ्न एवं ऐंठने वाली अवस्था में डाल देता है।" सरकार के अंगों के पारस्परिक सन्देशों और आन्तरिक सघर्षों के कारण प्रशासकीय योग्यता कुण्ठित हो कर मर जाएगी और प्रत्येक विभाग में स्थानीय स्वार्थ का बोल-बाला हो जाएगा। जे. एस. मिल ने 'प्रतिनिधि सरकार' में इसी तथ्य की ओर संकेत किया है कि कठोरता से लागू किया गया शक्ति-पृथक्करण सघर्ष को प्रोत्साहित देगा और जनमानस पर विपरीत प्रभाव डालेगा।

(5) इस सिद्धान्त की अधिनायकवादी शक्तियों ने भी अपनी प्रवृत्तियों के अनुकूल नहीं माना है शक्तियों के पृथक्करण के माध्यम से उन्हें वांछित योग्यता और कार्यकुशलता उपलब्ध नहीं हो सकती। अधिनायकवादी शासन-व्यवस्थाएँ तो शक्तियों के केन्द्रीकरण को ही उपयुक्त समझती हैं। इसमें शक्ति-पृथक्करण के सिद्धान्त को पूंजीवादी धारणा कहकर ठुकरा दिया गया है। विशिस्की के कथनानुसार, "अखिल साम्यवादी दल का कार्यक्रम पूंजीपतियों के शक्ति पृथक्करण के सिद्धान्त को अस्वीकार करता है।"

(6) नागरिक स्वतन्त्रता के विचार से भी अधिकारों का पूर्ण विभाजन आवश्यक नहीं है क्योंकि व्यक्तिगत स्वतन्त्रता अधिकारों के विभाजन पर इतनी आश्रित नहीं रहती जितनी संविधान की आत्मा पर। इंग्लैण्ड में पृथक्करण का सिद्धान्त जन्म होते हुए भी अमेरिका से कम स्वतन्त्रता नहीं है।

(7) यह धारणा आमक है कि सरकार के सब अंग समान हैं और अपने क्षेत्र में स्वतन्त्र हैं। वास्तव में व्यवस्थापिका तीनों अंगों में अधिक शक्तिशाली और महत्त्वपूर्ण है क्योंकि यह जनता का प्रतिनिधित्व करती है तथा विधायी और वित्तीय शक्तियों द्वारा दूसरे अंगों पर नियन्त्रण करती है।

(8) राज के युग मे पृथक्करण के सिद्धान्त का कोई वास्तविक मूल्य नही रहता है क्योंकि दलबन्दी की भावना ने मन्त्रिमण्डल और व्यवस्थापिका को जोड़ दिया है ।

(9) मॉण्टेस्क्यू ने अपने सिद्धान्त को शक्तियों का विभाजन कहा है । किन्तु, वास्तव मे 'शक्ति' के स्थान पर कार्य का प्रयोग किया जाना चाहिए था क्योंकि प्रजातन्त्रीय राज्य मे शक्ति तो जनता के पास होती है । सरकार तो वही कार्य करती है जो जनता उसे करने के लिए कहती है ।

(10) यह सिद्धान्त असामयिक है जिन परिस्थितियों मे इसका जन्म हुआ है वे आज बदल गई हैं । आज राष्ट्र शक्ति के लिए शासन मे विभाजन की नही, एकता की आवश्यकता है । इसके अतिरिक्त आज के लोक-कल्याणकारी राज्य का विचार भी शक्ति-विभाजन सिद्धान्त के अनुरूप प्रतीत नही होता ।

(11) पूर्ण पृथक्करण के लिए न्यायाधीशों का चुनाव करना पड़ेगा, जो न्याय की दृष्टि से बड़ी खतरनाक पद्धति होगी । ऐसी स्थिति मे न्यायाधीश अपने मतदाताओं के इशारों की कठपुतली बन जाएंगे और न्याय की निष्पक्षता तथा गम्भीरता मिट जाएगी ।

मॉण्टेस्क्यू के शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त का व्यावहारिक प्रभाव और मूल्योंकन—मॉण्टेस्क्यू के शक्तियों के विभाजन के सिद्धान्त मे एक महान् जनतान्त्रिक आकर्षण था जिसने फ्रांसीसी क्रान्ति को प्रोत्साहन प्रदान किया और क्रान्तिकारी काल की प्रायः सभी सरकारें शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त पर आश्रित की गईं । नेपोलियन के शासन मे इस सिद्धान्त की अवज्ञा की गई, किन्तु सर्वसाधारण के हृदय मे यह सिद्धान्त अपना घर किए रहा और सांविधानिक सूत्र के रूप मे आज भी इसकी प्रशंसा की जाती है ।

अमेरिका मे मॉण्टेस्क्यू के इस सिद्धान्त का प्रभाव निर्णायक सिद्ध हुआ । डॉ फाइनर का ध्यान है कि "हम नही कह सकते कि अमेरिकन संविधान के निर्माताओं ने संविधान मे शक्तियों से पृथक्करण मॉण्टेस्क्यू के सिद्धान्त से प्रभावित होकर किया था, या उनका उद्देश्य यह था कि नागरिकों को सम्पत्ति एवं स्वतन्त्रता की रक्षा के लिए शक्तियों से पृथक्करण का आश्रय लेना ही चाहिए । फिर भी इसमे कोई संदेह नही कि अमेरिकावासी एवं अमेरिकन संविधान-निर्माता मॉण्टेस्क्यू द्वारा प्रतिपादित स्वतन्त्रता के पक्षपाती थे यद्यपि साथ ही वे 'स्वेच्छाचारिता' को भी सीमित करना चाहते थे । बाद के इतिहास ने भी अमेरिकन संविधान मे शक्तियों के विभाजन के सिद्धान्त को मान लेने मे हाथ बँटाया पर फिर भी इससे इन्कार नही किया जा सकता कि अमेरिकन संविधान पर मॉण्टेस्क्यू की स्पष्ट छाप पड़ी थी । इसी कारण मेडिसन बार-बार कहा करता था कि निरन्तर मॉण्टेस्क्यू की अदृश्य छाया से प्रेरणा ग्रहण कर रहे हैं ।"

व्यावहारिक दृष्टि से हम यह स्वीकार नही कर सकते कि विधान-निर्माण एक वस्तु है, प्रामुख्य दूसरी चीज है और न्याय करना तीसरी चीज है । शक्तियों का विभाजन कृत्यों को शासन के तीन विभिन्न विभागों को सौंप दें तो उससे शक्तियों का विभाजन प्राप्त हो जाएगा । इस सिद्धान्त की उद्देश्यता यह बल देने में है कि शासन के तीन अंगों के बीच अधिकार-विभाजन शासन की अच्छाई को बनाए रखने के लिए आवश्यक है । किन्तु यह विभाजन उन्नी मीमा तक करना चाहिए जहाँ तक इन अंगों मे सहयोग के लिए पूरा अवसर मिलता रहे । शक्तियों के विभाजन पर सी एफ स्ट्रॉंग (C F. Strong) का यह विचार उचित ही है कि आत्यंतिक व्याख्या के अनुसार इस सिद्धान्त का तात्पर्य तीनों विभागों का एक दूसरे मे पूर्ण पृथक्करण है, परन्तु व्यापक रूप मे इसका तात्पर्य केवल यही है कि ये तीनों शक्तियाँ पृथक्-पृथक् अधिकारियों के पाम होगी । आधुनिक दगाओं मे इसके नास्तिक धर्म को व्यावहारिक रूप देना असम्भव है क्योंकि सांविधानिक सरकार का ज़रूरी इतना जटिल होता है कि प्रत्येक विभाग के क्षेत्र का ऐसी रीति मे निरूपण नही हो सकता कि प्रत्येक विभाग

अपनी निर्दिष्ट सीमा में स्वतन्त्र तथा सर्वोच्च रह सके, क्योंकि जैसा कि एन्. जे. लास्की का कथन है, "शक्तियों के पृथक्करण का तात्पर्य शक्तियों का समान, सन्तुलन नहीं है। एक सच्चे सांविधानिक राज्य में अससदीय होते हुए भी कार्यपालिका विधानमण्डल को यह सुनिश्चित कर लेना चाहिए तथा वह ऐसा सुनिश्चित करता भी है कि कार्यपालिका के कार्य मोटे तौर पर उसकी इच्छा को कार्यान्वित करें।" इसके अतिरिक्त, सरकार की एक अच्छी प्रणाली में कार्यपालिका के पास क्षमा अथवा प्रविलम्बन के विशेषाधिकार होने चाहिए तथा होते हैं, जिससे कार्यपालिका न्यायपालिका के अत्यन्त कठोर निर्णयों को रोक सके अथवा निष्फल कर सके। इसके अलावा, अपनी क्षमता की सीमाओं के भीतर विधानमण्डल का यह सुनिश्चित करना हमेशा ही एक कार्य कर रहा है कि यदि न्यायपालिका की प्रवृत्ति अच्छी नीति के विरुद्ध मालूम हो तो वह विधान द्वारा उलट दी जाए। "अपने व्यापक अर्थ में कि, तीन शक्तियाँ पृथक् अधिकारियों के पास होगी, समस्त प्राधुनिक सांविधानिक राज्य-शक्तियों के पृथक्करण के अनुकूल हैं, क्योंकि आज कहीं भी इतने से एक कृत्य का सम्पादन करने वाला निकाय अन्य दो कृत्यों का सम्पादन करने वाले निकायों से अभिन्न नहीं है।"

स्मरणीय है कि मॉण्टेस्क्यू ने अपने सिद्धान्त का अधिकांश विचार लॉक की पुस्तक 'Treatise on Civil Government' से लिया था। लॉक ने अपनी पुस्तक में सरकार की शक्तियों को व्यवस्थापिका सचकारी और कार्यपालिका में विभाजित किया था, जबकि मॉण्टेस्क्यू ने इन नामों को बदलकर इन्हें व्यवस्थापिका, कार्यपालिका एवं न्यायपालिका कहकर पुकारा है, और ये नाम आज भी प्रचलित हैं। सेब्राइन का कथन है कि शक्ति-विभाजन का यह विचार राजनीतिक दर्शन में बहुत पुराना था। प्लेटो ने 'लॉज' में मिश्रित राज्य के विचार का प्रतिपादन किया था। पॉलिवियस ने रोमन-शासन की कथित स्थिरता का यही कारण बतलाया था। मर्यादित अथवा मिश्रित राजतन्त्र मध्ययुग की एक सुपरिचित् सकल्पना थी। मध्ययुग का सविधान शक्तियों के विभाजन पर आधारित था। शक्ति-विभाजन के प्राचीन सिद्धान्त को मॉण्टेस्क्यू की देन यह थी कि उसने इस सविधान के विभिन्न भागों के बीच वैधानिक प्रतिबन्धों और सन्तुलनों की व्यवस्था का रूप दिया।¹

मॉण्टेस्क्यू के कुछ अन्य विचार (Some Other Thoughts of Montesquieu)

मॉण्टेस्क्यू के अत्यन्त महत्त्वपूर्ण सिद्धान्तों पर विचार कर लेने के बाद प्रसंगवश उसके कुछ अन्य कम महत्त्वपूर्ण विचारों को भी संक्षिप्त रूप में जान लेना उपयोगी है।

सबसे पहले हम भौतिक परिस्थितियों के प्रभाव के बारे में मॉण्टेस्क्यू के विचारों को लेते हैं। उसका विश्वास था कि किसी देश की राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक एवं धार्मिक संस्थाओं पर भौतिक परिस्थितियों का बड़ा प्रभाव पड़ता है। जिस देश की जलवायु गर्म होती है उस देश के निवासियों में आलस्य-वृत्ति अधिक होती है। शीत-प्रधान देशों के निवासियों में क्रियाशीलता, स्फूर्ति और मद्यपान की प्रवृत्ति अधिक रहती है। जिस देश की जैसी जलवायु होती है वैसी ही वहाँ के मनुष्यों की आवश्यकताएँ और जीवन-पद्धतियाँ होती हैं। स्वतन्त्रता और जलवायु में घनिष्ठ सम्बन्ध है। उदाहरणार्थ गर्म जलवायु एशियायी देशों में निरकुश शासन संस्थाओं को पुष्ट करती है जबकि यूरोप की ठण्डी जलवायु निरकुश शासन को सहन नहीं कर सकती और इसी कारण वहाँ स्वतन्त्रता एवं आत्मनिर्भरता की भावनाएँ अधिक विकसित होती हैं। मॉण्टेस्क्यू का मत था कि ब्रिटेन का सविधान वहाँ की जलवायु और लन्दन के कुदरे का परिणाम है। मॉण्टेस्क्यू के अनुसार भूतल की रचना भी राष्ट्रीय संस्थाओं को प्रभावित करती है। पर्वतीय प्रदेश स्वतन्त्र सरकार के लिए तथा समतल मैदान निरकुश शासन के लिए अच्छा आधार प्रस्तुत करते हैं। गहरी नदियों और ऊँची पर्वत श्रेणियों से रहित प्रदेशों में निरकुश शासन इसलिए पनपते हैं क्योंकि ऐसे प्रदेशों को अथवा मैदानों को विजय करना आसान होता है। पर्वतीय प्रदेशों को

विजय करना अपेक्षाकृत कठिन होता है, इसलिए वहाँ स्वतन्त्र राजनीतिक जीवन विकास पाता है। चूँकि पर्वतीय प्रदेशों में लेती करना कठिन होता है अतः लोग पुरुषार्थी होते हैं। मॉण्टेस्क्यू के अनुसार महाद्वीपों के निवासियों की अपेक्षा द्वीपवासियों में लोकतन्त्रात्मक भावनाएँ अधिक होती हैं। महाद्वीपों में आक्रमणों का भय सदैव विद्यमान रहता है। वैधानिक शासन और प्रजातन्त्र छोटे राज्यों में उपयुक्त एवं सम्भव है जबकि विशाल राज्यों का शासन निरकुश नरेश ही अच्छी तरह कर सकते हैं।

इस बात से इन्कार नहीं किया जा सकता कि मानव-स्वभाव एवं प्रवृत्ति के निर्माण में भौतिक परिस्थितियों का विशेष प्रभाव होता है, लेकिन इन्हें इतना महत्व नहीं दिया जा सकता जितना मॉण्टेस्क्यू ने दिया है। यदि मॉण्टेस्क्यू की जनवायु और भू-रचना सम्बन्धी धारणा को सही मान लिया जाए तो फिर क्या कारण है कि भारत और अन्य गर्म जलवायु वाले मैदानी देशों में स्वतन्त्र सस्थाएँ सफलतापूर्वक कार्य कर रही हैं। अमेरिका और आस्ट्रेलिया जैसे विशाल देशों में लोकतन्त्रीय सरकारों की सफलता भी मॉण्टेस्क्यू की धारणाओं का खण्डन करती है। जो भी हो मॉण्टेस्क्यू के भौतिक परिस्थितियों के प्रभाव के विचारों से हमें उसके मस्तिष्क की क्रियाशीलता और विचारों की प्रौढ़ उड़ान की सुन्दर झलक मिलती है।

मॉण्टेस्क्यू ने सामाजिक परिवेश के प्रभाव की भी चर्चा की है। सामाजिक रीतियाँ, व्यवहार, आचार, विश्वास आदि मिलकर सामाजिक परिवेश का निर्माण करते हैं और एक देश के कानूनों तथा राजनीतिक स्थानों पर इसका बड़ा प्रभाव पड़ता है। जन-रीतियों और जन-आचरण (Folkways and Mores) के विपरीत जाने वाले राजकीय कानूनों का न तो सम्मान ही हो सकता है और न प्रजा उनका स्वेच्छा से पालन ही करती है। अतः विधि-निर्माताओं को चाहिए कि वे सामाजिक परिवेश को ध्यान में रखते हुए विधियों का निर्माण करें। यदि विधियाँ राष्ट्रीय जन-रीतियों पर प्रहार करने वाली होंगी तो यह अनाचार होगा। जन-रीतियों को बदलना यदि आवश्यक ही हो तो सर्वोत्तम उपाय यह है कि पहले से अधिक श्रेष्ठ और व्यावहारिक रीति-रिवाजों का प्रचलन कर दिया जाए।

मॉण्टेस्क्यू ने धर्म को व्यक्तिगत विश्वास की वस्तु माना है। राज्य को धर्म के क्षेत्र में कोई हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए, तभी व्यक्ति की स्वतन्त्रता सुरक्षित रहेगी और राज्य के स्थायित्व में भी वृद्धि हो सकेगी। किसी समाज में कौनसा धर्म प्रचलित हो, इसका निर्धारण उस समाज की विशिष्ट स्थितियों द्वारा ही होना चाहिए। मॉण्टेस्क्यू ने धर्म पर विचार करते समय अपना यह रोचक विश्वास व्यक्त किया है कि सीमित सरकार वाले देश में ईसाई धर्म, निरकुशवादी राज्य में इस्लाम धर्म, राजतन्त्र में कैथोलिक धर्म और गणतन्त्र में प्रोटेस्टेंट धर्म सर्वाधिक उपयुक्त है। मॉण्टेस्क्यू रोमन कैथोलिक सम्प्रदाय की भिक्षु-प्रणाली तथा पादरियों द्वारा विवाह न करने सम्बन्धी नियम का भी कठोर आलोचक था।

मॉण्टेस्क्यू का मूल्यांकन एवं प्रभाव (Estimate and Influence of Montesquieu)

मॉण्टेस्क्यू के सभी प्रमुख सिद्धान्तों की आलोचना यथा-स्थान पूर्व पृष्ठों में की जा चुकी है। प्रायः कहा जाता है कि उसका राजनीतिक दर्शन अस्पष्ट और उलझा हुआ है। यद्यपि उसने व्यक्तिमूलक एवं ऐतिहासिक पद्धति का अनुसरण किया है तथा व्यावहारिक राजनीतिक प्रश्नों की समीक्षा की है तथापि राज्य की उत्पत्ति और स्वभाव के सम्बन्ध में उसकी व्याख्या सन्तोपजनक नहीं है। उसके निष्कर्ष अप्रमाणित और सदिग्ध सूचनाओं पर आधारित हैं। विचार-व्यवस्था की जैली भी खिलरी और उलझी हुई है। ये दोष सम्भवतः इसीलिए रह गए हैं क्योंकि मॉण्टेस्क्यू का प्रतिपाद्य विषय बड़ा व्यापक था। जिसे स्पष्ट करने में वह समुचित सन्तुलन और अनुशासन नहीं निभा पाया। इस कारण मॉण्टेस्क्यू की प्रतिभा को 'Genious of hasty generalisation' कहा गया है।

मॉण्टेस्क्यू के दर्शन में मौलिक प्रतिभा की कमी भी खटकती है। अपनी स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा में उसने विवेक, परम्परा, धर्म, मानव-प्रवृत्ति आदि का इस तरह एकीकरण कर दिया है कि स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार स्थिर हो गया है। सरकारों के वर्गीकरण में भी मौलिकता का प्रभाव है। मॉण्टेस्क्यू यह भी नहीं बतलाता कि भ्रष्ट शासन द्वारा उत्पन्न अराजकता से बचने के क्या उपाय हैं। उसने राज्य-श्रान्तियों के किसी सिद्धान्त का प्रतिपादन नहीं किया है और न ही निरंकुशतन्त्र को सुधारने के उपाय बतलाए हैं।

किन्तु इन सब कमियों के बावजूद मॉण्टेस्क्यू के महान् अनुदान और प्रभाव की उपेक्षा नहीं की जा सकती। उसके ग्रन्थ 'The Spirit of Laws' ने चाहे अठारहवीं और प्रारम्भिक उन्नीसवीं शताब्दी के राजदर्शन पर विशेष प्रभाव नहीं डाला, किन्तु बाद के राजनीतिक विचारकों ने उसके महत्त्व को समझा। मॉण्टेस्क्यू के दर्शन को उसके समकालीन समय में सम्भवतः इसलिए नहीं समझा जा सका कि वह राजनीति-शास्त्र के अध्ययन को न्यायशास्त्र, अर्थशास्त्र, भूगोल आदि सामान्य सामाजिक शास्त्रों से मिलाना चाहता था जबकि उसके समकालीन और कुछ परवर्ती विचारक राजनीति शास्त्र को अन्य शास्त्रों से सर्वथा पृथक् रखना चाहते थे। समकालीन चिन्तन से मॉण्टेस्क्यू का एक अन्तर यह था कि वह फ्रेंच राजतन्त्र को सुधारने का आकांक्षी था, बाल्टेयर तथा लूना की भांति उन पर आक्षेप करने वाला नहीं। जहाँ उसके समकालीन विद्वानों ने नागरिक-अधिकारों तथा राजा के विशेषाधिकारों पर बल दिया वहीं मॉण्टेस्क्यू ने न्याय, स्वतन्त्रता, राज्य की कार्यक्षमता आदि व्यावहारिक प्रश्नों पर अधिक विचार किया।

मॉण्टेस्क्यू ने राजदर्शन के क्षेत्र में अनेक प्रकार से प्रभुत्व योग दिया। उसका सबसे महान् अनुवाद 'स्वतन्त्रता का सिद्धान्त' है। स्वतन्त्रता की सुरक्षा के लिए ही उसने शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया जिसका विश्व की अनेक शासन-व्यवस्थाओं पर प्रभाव पड़ा। मॉण्टेस्क्यू ने व्यक्ति की स्वतन्त्रता का रहस्य शक्ति-पृथक्करण में पाया, प्राकृतिक अधिकारों में नहीं। पर हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि स्वतन्त्रता का महान् समर्थक होते हुए भी मॉण्टेस्क्यू लोकतन्त्रवादी नहीं था। अपने स्वभाव और विचार से वह सविधानवादी था। जनता की भी भावना को उत्तेजना देना उसे एकदम अस्वीकार था। स्वतन्त्रता का समर्थन करते हुए भी वह सम्पूर्ण जनता को राजनीतिक और साम्प्रतिक समानता देने की उदारता प्रदर्शित न कर सका।

मॉण्टेस्क्यू ने अरस्तू और मैकियावेली से बढकर अधिक व्यवस्थित और विकसित रूप में ऐतिहासिक पद्धति का अनुसरण किया, यद्यपि साथ ही वैज्ञानिक और पर्यवेक्षणरूप प्रणाली का सहारा लिया। उसने भौगोलिक वातावरण को राजनीति का अग्र मानकर मानसिक व्यक्तित्व का गौरव प्रदान किया। उसने केवल उन्हीं विचारों को अपनाया जो उसकी दृष्टि में व्यावहारिक उपयोगिता की कसौटी पर खरे उतरे। मॉण्टेस्क्यू ने कानून की महत्ता स्थापित करते हुए स्पष्ट रूप से कहा कि कानून द्वारा ही शासन सुचारु रूप से चलाया जा सकता है। उसने विधियों के आन्तरिक तत्त्व की विवेचना की तथा कहा कि विधि-निर्माण प्राकृतिक और सामाजिक वातावरण तथा ऐतिहासिक रीति-रिवाजों और धार्मिक मान्यताओं को ध्यान में रखकर किया जाना चाहिए। विधियों को यह समाजशास्त्रीय मीमांसा निश्चय ही महत्त्वपूर्ण है। मॉण्टेस्क्यू का महत्त्व इस बात में भी है कि निरंकुशता का खण्डन करके उनसे प्रतिनिधिक सदीय शासन का अनुमोदन किया तथा राजा पर सांविधानिक रोकथाम का समर्थन किया। उसके प्रभाव का मूल्यांकन करते हुए मैक्सी ने ठीक ही लिखा है कि राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में मॉण्टेस्क्यू प्लेटो, अरस्तू, मैकियावेली और बोदा के समान विशिष्ट महत्त्व रखता है। वह यद्यपि 18वीं शताब्दी का फ्रांसीसी था किन्तु उसके सिद्धान्तों और अध्ययन पद्धति का सार्वभौमिक महत्त्व है। उपयोगितावादियों ने उसके विचारों को बहुत हद तक ग्रहण किया। वेन्थम तो उसकी अनुभूतिमूलक पद्धति से बड़ा प्रभावित था।

18वीं सदी में, जो ज्ञान का युग कहा जाता है, पश्चिमी यूरोप में अनेक महान् विचारक पैदा हुए जिनके उपदेशों से सामाजिक एवं राजनीतिक संस्थाओं में कोई शुभ परिवर्तन होने की वजाए क्रान्ति के लिए मार्ग प्रशस्त हुआ। फलस्वरूप इस आन्दोलन के विरुद्ध एक प्रतिक्रिया उत्पन्न हुई जिसकी चरम सीमा डेविड ह्यूम में देखने को मिली। उसके प्रबल सन्देहवादी दर्शनों ने 18वीं सदी में प्रचलित अनेक निरपेक्ष विश्वासों को समाप्त कर दिया। ह्यूम और रूसो समसामयिक थे और मित्र भी। रूसो भावनावादी और उत्साहवादी था किन्तु ह्यूम विलक्षण तीक्ष्ण बुद्धि का दार्शनिक था जिसने अपनी विचारधारा से उपयोगितावाद को पुष्ट किया। कहा जा सकता है कि 17वीं शताब्दी के हॉब्स और लॉक की व्यक्तिवादी विचारधारा तथा 19वीं सदी के रिकार्डों एवं जॉन स्टुअर्ट मिल की विचारधारा के दर्शनशास्त्र ने एक प्रकार का अन्तर्वर्ती सक्रमणकाल उपस्थित किया।

डेविड ह्यूम की जीवनी और कृतियाँ

(David Hume : Life and Works)

डेविड ह्यूम का जन्म 1711 ई. में, अर्थात् रूसो से एक वर्ष पूर्व स्कॉटलैण्ड में हुआ। 1776 ई. में, अर्थात् रूसो से दो वर्ष पूर्व, वह संसार से विदा हो गया। कानून और तत्पश्चात् व्यापार में असफल होने पर उसने साहित्य की ओर ध्यान दिया जिसका वह वचन से ही प्रेमी था। कुछ समय घर पर व्यतीत करने के बाद उसने फ्रॉम की यात्रा की जहाँ वह कुछ वर्ष तक रहा और उसने 'Treatise of Human Understanding' नामक विरघात ग्रन्थ की रचना की। इस ग्रन्थ का प्रकाशन 1737 ई. में, जब वह केवल 26 वर्ष का था, हुआ। आज तो यह ह्यूम का सर्वश्रेष्ठ युग-निर्माता ग्रन्थ समझा जाता है, किन्तु प्रकाशन के समय इसे बहुत कम व्यक्तियों ने खरीदा, उनसे भी कम व्यक्तियों ने इसे पढ़ा और सम्भव तो कोई भी न सका। इस असफलता से ह्यूम का उत्साह-कर्म नहीं हुआ। सन् 1771 में दूसरा ग्रन्थ 'Essays Moral and Political' प्रकाशित हुआ। ह्यूम के इन निबन्धों का उसकी पूर्व पुस्तक की अपेक्षा कुछ अधिक स्वागत हुआ और उसे धन तथा सम्मान भी मिला। कुछ समय बाद ह्यूम ने अपने विफल पूर्व-ग्रन्थ को 'Enquiry Concerning Human Understanding' शीर्षक से प्रकाशित करवाया। इस पुस्तक के अव्ययन ने काण्ट (Kant) के उस समय के प्रचलित विश्वास को आघात पहुँचाया और उसके आलोचनात्मक दर्शनों के विकास में निर्णायक योग दिया। ह्यूम ने-कुछ और भी ग्रन्थ लिखे जैसे—

History of England, Enquiry Concerning the Principles of Morals, Political Discourses, Original Contract, and A Natural History of Religion.

ह्यूम के लेख आलोचनात्मक हैं, रचनात्मक नहीं। उसके सभी ग्रन्थों में, विशेषकर धर्म और नीति सम्बन्धी ग्रन्थों में, वह एक विध्वंसक आलोचक के रूप में प्रकट हुआ है। लोकप्रिय सिद्धान्तों पर

कुठाराघात करने के फलस्वरूप ही उने राजनीतिक कलावाज, धर्म-विरोधी आदि निन्दासूचक उपाधियों से अलंकृत किया गया है। अपने विरोध को देखकर ही उसने अपनी स्थिति एडम् स्मिथ के सामने इन शब्दों में रखी थी, "मैं ही एक ऐसा व्यक्ति हूँ जिसने सब विषयों पर, जिन पर समाज में कुछ विवाद उठ सकता है, लिखा है। मेरे, सारे दोरियों, हिन्दों, और ईसाइयों के अतिरिक्त और कोई शत्रु नहीं है।"¹

ह्यूम का संशयवाद (Hume's Scepticism)

ह्यूम संशयवादी (Sceptic) था अर्थात् वह प्रत्येक कल्पनीय-वात के बारे में संशयपूर्ण प्रश्न पूछता था।² उनकी प्रवृत्ति खण्डनत्मक और आलोचनात्मक थी। उसने आध्यात्म, धर्म, राजनीति आदि सभी क्षेत्रों में जनता के दोषकालीन विश्वासों और विचारों पर प्रहार किया, अतः चारा और उत्तकी कटु आलोचना हुई। उसने तत्कालीन आध्यात्मवादी दर्शन और धर्म-शास्त्र में कोई आस्था प्रकट नहीं की, अतः धर्म-विरोधी कहकर उसकी भर्त्सना की गई। उसने खण्डन किया तथा अति प्राकृतिक घटनाओं, स्वर्ग, नरक आदि से सम्बन्धित विचारों का उपहास उड़ाया।

"प्राकृतिक विधि की आलोचना और कर्मिक पतन की परिणति ह्यूम की 'ट्रिटाइन ऑफ ह्यूमन नेचर' ग्रन्थ में दर्शित होती है। यह ग्रन्थ 1739-40 ई. में प्रकाशित हुआ था। आधुनिक दर्शन ने इस ग्रन्थ का अत्यधिक महत्त्व है। ह्यूम के दर्शन का एक विशेष-लक्षण प्रचुर दार्शनिक विश्लेषण था। यदि इस विश्लेषण को स्वीकार किया जाए, तो वह प्राकृतिक विधि की वैज्ञानिकता के समस्त दावों का खण्डन कर देता है। नीतिशास्त्र, धर्म और राजनीति में प्राकृतिक विधि का जिस प्रकार प्रयोग होता था, ह्यूम ने उत्तकी भी आलोचना की।³ इस पुस्तक का आधुनिक दर्शन के इतिहास में महत्त्वपूर्ण स्थान है; किन्तु राजनीतिक सिद्धान्त से उसका अधिक सम्बन्ध नहीं है। इस पुस्तक में बुद्धि के स्वरूप के सम्बन्ध में जो धारणाएँ विकसित की हैं उनका सभी सामाजिक शास्त्रों से घनिष्ठ सम्बन्ध है।

ह्यूम ने बुद्धि के स्वरूप सम्बन्धी जिस नवीन सिद्धान्त में आस्था रखी उसी के फलस्वरूप उसमें आध्यात्मवाद और धर्मशास्त्र के प्रति अनास्था पैदा हो गई। ईश्वर और ईश्वर प्रदत्त धर्म में उसका विश्वास जाता रहा तथा धर्म को भी उसने उपयोगितावाद पर आधारित कर दिया। इतना ही नहीं, उसने आचार-शास्त्र के क्षेत्र से उस वस्तु-प्रधान तथा मार्वाभौमिक नैतिक कानून की धारणा को भी निरस्त किया जो अनुभव से स्वतन्त्र है तथा हमारे नैतिक अनुभव की आवश्यकता को निर्धारण करती है। ह्यूम का तर्क था कि नैतिक अनुभव के स्वरूप को दार्ष्टिक नहीं बल्कि भावात्मक और इच्छा-प्रधान मानना चाहिए। ह्यूम का तर्क था कि नैतिक निर्णयों को ब्रह्म न्यायों पर नहीं बल्कि भावनाओं पर आधारित करना चाहिए। मानव स्वभाव के मुख्य भाग दो हैं—भावनाएँ एवं बुद्धि। बुद्धि द्वारा गति प्राप्त होती है और भावनाओं में माना गया वेग है। भावनाओं अथवा इच्छाओं से ही मानव का उद्देश्य निश्चित होता है और तब विचारात्मक बुद्धि उन उद्देश्यों की प्राप्ति के साधनों पर ध्यान देती है। अतः भावनाओं या वासनाओं का ही मानव जीवन में प्राधान्य है। ह्यूम की विशेषता इस बात में है कि जहाँ मनुष्यों और अनासुक्तों के अन्तर में विचारकगण तर्क और बुद्धि की अतिशयता प्रकट कर रहे थे वहाँ ह्यूम ने भावनाओं और इच्छाओं का भी मानव-स्वभाव की यथार्थवादी नीति का समुचित स्थान स्वीकार किया। इस दृष्टि से ह्यूम और होब्स में समानता थी। ह्यूम ने कहा कि कोई भी कार्य अथवा भाव पापमय या धर्ममय इसलिए होता है क्योंकि उसके देखने से हमारे हृदय में

1 Maxey: Political Philosophies, p. 327.

2 "Hume was a sceptic, which meant that he asked doubting questions about every thing imaginable."

—McDonald: Western Political Theory, p. 401.

3 उद्वाहण: पूर्वोक्त, पृष्ठ 561.

एक विशेष प्रकार के सुख या दुःख की उत्पत्ति होती है। ह्यूम के इस विचार का राजनीति-शास्त्र के क्षेत्र में यह अर्थ था कि सामाजिक सविदा और दैविक मूल के सिद्धान्तों को अमान्य ठहरा कर राजनीतिक कर्तव्य को उपयोगिता पर आधारित किया जाए।

ह्यूम ने मानव-बुद्धि के स्वरूप का जो विश्लेषण किया उसके मुख्य परिणामों पर विचार करने से हम यह पाने हैं कि उनके 'विचारों के सम्बन्धों' (Relations of Ideas) तथा 'तथ्यों के विषयों' (Matters of Fact) में अन्तर था है। विचारों के सम्बन्धों का सर्वोत्तम उदाहरण गणित शास्त्र में मिलता है और 'तथ्यों के विषयों' के उदाहरण भौतिक शास्त्रों में। जब हम यह कहते हैं कि एक वृत्त के सभी अर्द्ध-व्यास बराबर होते हैं तो हम केवल एक 'सम्बन्ध' ही स्थापित करते हैं जो बुद्धि द्वारा दो विचारों—वृत्त तथा अर्द्ध-व्यास—में बतलाया गया है। इसी तरह जब हम यह कहते हैं कि दो और दो चार होते हैं तो हम दो निश्चित इकाइयों में 'समानता का सम्बन्ध' सिद्ध करते हैं। स्पष्ट है कि इन सभी उदाहरणों में 'सम्बन्ध' सम्बन्धित विचारों में उत्पन्न होता है और प्रतिस्थापित तथ्य एक अनिवार्य तथा अपरिवर्तनीय मूल्य को प्रकट करता है जिसके विपरीत कल्पना ही नहीं की जा सकती। हम यह सोच ही नहीं सकते कि किसी वृत्त के अर्द्ध-व्यास बराबर नहीं होंगे अथवा दो और दो चार नहीं होंगे। यहाँ जो भी प्रतिस्थापनाएँ हों वे तथ्यों पर निर्भर नहीं हैं और न ही उनका स्वरूप अनुभव-प्रधान है। ह्यूम की मान्यता है कि अनुभव-सिद्ध सामग्री से हम 'विचारों का सम्बन्ध' कभी प्रमाणित नहीं कर सकते। इसी तरह विचारों की तुलना से कोई 'तथ्य' सिद्ध नहीं किया जा सकता। ह्यूम का यह भी तर्क है कि "विचारों के मध्य तार्किक सम्बन्ध जितना अपरिवर्तनीय और आवश्यक होता है उतना 'तथ्यों' का मध्य 'सम्बन्ध' नहीं हो सकता।"

ह्यूम का विश्वास है कि चूँकि गणितशास्त्रों में ही 'विचार सम्बन्ध' (Relations of Ideas) पाए जाते हैं, अतः आवश्यक एवं सार्वभौमिक सत्य इसी क्षेत्र तक सीमित हैं। हम भौतिक पदार्थों के सम्बन्ध में सार्वभौमिक अथवा विश्व-व्यापक सत्य नहीं पा सकते। भौतिक विज्ञान, आचार-शास्त्र, राजनीतिक शास्त्र, धर्म एवं आध्यात्म शास्त्र, अर्थशास्त्र आदि जो भी सामाजिक विज्ञान हैं उनमें हम केवल सम्भावनाओं अर्थात् अनुभव सिद्ध सत्य को ही ढूँढ सकते हैं।

ह्यूम के राजनीतिक विचार (Hume's Political Ideas)

1. अनुभववादी और सगुणवादी होने के बावजूद ह्यूम का दृढ़ मत था कि राजनीतिशास्त्र को एक गणितशास्त्रात्मक विज्ञान का रूप दिया जा सकता है तथा उसके ऐसे व्यापक स्वयंसिद्ध सिद्धान्त ही सकते हैं जिनकी तुलना गणितशास्त्रीय सिद्धान्तों से की जा सके। ह्यूम ने राजनीति को वैज्ञानिक रूप देने का समर्थन करते हुए भी प्राकृतिक नियमों के उस सिद्धान्त का कट्टर विरोध किया जो सत्रहवीं शताब्दी में मान्य था।

2. 17वीं और 18वीं शताब्दी के बुद्धिवादियों का विश्वास था कि 'प्रजा' मानव-चरित्र तथा साध्य और उसके साधनों का निर्धारण करती है। इसके विपरीत ह्यूम की मान्यता थी कि प्रजा साध्य को निर्धारित नहीं करती, वह भावनाओं का आज्ञा पालन मात्र करती है, उसका निर्धारण भावनाओं और प्रवृत्तियों द्वारा होता है; फलस्वरूप बौद्धिक मूल्य सापेक्ष होते हैं। अतः एकवीनास, ग्रेशियम, बाइको आदि द्वारा कल्पित प्राकृतिक कानून और प्रजा की धारणा निरर्थक है। मानव-चरित्र का निर्धारण अभिसमयों द्वारा होता है। अपनी इस धारणा को राजनीति शास्त्र के क्षेत्र में प्रयोग करते हुए ह्यूम ने कहा कि 'समाज का कोई बौद्धिक आधार नहीं होता'। हमें समाज में इसलिए रहते हैं क्योंकि समाज में रहना हमारे लिए सुविधाजनक और हितकारी है। हमारी शक्ति और सहज प्रवृत्ति हमें ऐसा करने के लिए प्रेरित करती है। इसके मूल में किसी दैविक स्वीकृति अथवा सविदात्मक आधार की कल्पना करना व्यर्थ है।

3. ह्युम अनुभववादी था, अतः उसके चिन्तन में अनुभव, ऐतिहासिक परम्परा, ग्रन्थास या आदत, सहज प्रवृत्ति, रीति-रिवाज आदि को अग्र्य मिला। 18वीं शताब्दी के अतिग्रन्थवाद और बुद्धिवाद के विरोध में उसने ऐतिहासिकवाद का अनुमोदन किया। उसने कहा कि सरकार का आधार मत अथवा अभिप्राय (Opinion) है। सरकार तीन प्रकार के मत पर आधारित होती है—(i) जन-हित सम्बन्धी मत, (ii) सत्ता का अधिकार सम्बन्धी मत, एवं (iii) साम्प्रतिक अधिकार सम्बन्धी मत। भय, प्रेम आदि दूसरे तत्वों से इन तीन आधारभूत मतों को दृढ़ता प्राप्त होती है। मनुष्य परिवार में जन्म लेता है और इन तत्वों के कारण समाज का बनाए रखने की बाध्य होता है। आवश्यकता, सहज प्रवृत्ति और आदत—इन तत्वों द्वारा समाज व्यवस्थित और संचालित होता है। मानव-स्वभाव के अन्य तत्वों के आधार पर जिस व्यवस्था में कसावट रहती है अथवा कमजोरी रहती है उसे आदत मजबूत बनाती है। आदत ही के कारण व्यक्ति में आज्ञा-पालन की भावना आती है और फलस्वरूप वह अपने पूर्वजों की लीक-से—प्रत्यक्ष नहीं—हटना चाहता। सामाजिक प्रक्रिया के अध्ययन में ग्रन्थास अथवा आदत को आधारभूत और प्रबल समर्थन देने के कारण ह्युम की दैविक मूल तथा सामाजिक सविदा के सिद्धान्तों में आस्था नहीं हुई। उसे सामाजिक सविदा की अस्तित्व अनेकविधमय और कुत्रिम लगी।

4. सशयवादी प्रवृत्ति के कारण ह्युम ने सदैव आलोचना और व्यञ्जना का सहारा लिया। उसने राजदर्शन को कोई विशिष्ट देन प्रदान नहीं की, किन्तु एक नवीन दिशा अवश्य दी। राज्य के प्रारम्भ के विषय में उसने दैवी सिद्धान्त (Divine Theory) और सविदा सिद्धान्त (Contract Theory) की कटु आलोचना की। दैवी सिद्धान्त का उसने निम्नलिखित तर्कों के आधार पर खण्डन किया—

- (क) ईश्वर के अस्तित्व को बौद्धिक आधारों से प्रमाणित किया जा सकता है।
- (ख) ईश्वर राज्य के अपहर्ता, वशानुगत शासक, एक सामान्य सिपाही और गौरवपूर्ण नरेश को—अर्थात् सबको ईश्वरीय कार्य सौंपता है एवं उनकी रक्षा करता है।
- (ग) दैवी सिद्धान्त शासक को इतना पवित्र बना देता है कि वह आलोचना और आपत्ति से परे हो जाता है। चाहे वह अनाचारी और अत्याचारी ही क्यों न हो ?

सविदा सिद्धान्त पर ह्युम ने ऐतिहासिक और दार्शनिक दोनों ही दृष्टिकोणों से आक्रमण किया। ऐतिहासिक रूप से प्राचीन मनुष्य में सविदा सम्भव नहीं थी क्योंकि उनमें इतनी योग्यता नहीं थी कि वे सविदा के महत्त्व पर विचार कर सकते और एक बार समझौता करने के बाद उस पर स्थिर रहते। ऐसे किसी भी समझौते का इतिहास में प्रमाण नहीं मिलता। इसके अतिरिक्त यदि यह स्वीकार भी कर लिया जाए कि कुछ मनुष्यों ने समझौता किया तो उनके उत्तराधिकारी उस समझौते को मानने के लिए बाध्य नहीं हो सकते। इस विषय में ह्युम के ये शब्द निश्चय ही बड़े तर्कपूर्ण हैं कि—“विश्व के अधिकांश भागों में यदि आप यह उपदेश दें कि राजनीतिक सम्बन्धों का आधार पूर्णतया स्वेच्छाचारी सम्मति या पारस्परिक-समझौता है तो न्यायकर्ता तुरन्त ही आपको राजाज्ञा के आधार को हिलाने वाले राजद्रोह के अपराध में बन्दी बना लेगा, यदि आपके मित्रों ने उसके पूर्व ही असंगत बातों पर या ऐसी ऊटपटांग बातें करने पर दीवाना समझकर आपको बन्द न कर लिया हो।” ह्युम ने सविदा-सिद्धान्त का अन्य आधार पर भी खण्डन किया। उसने कहा कि यह सिद्धान्त राजनीतिक कर्तव्य-पालन की कोई समुचित व्यंशम प्रस्तुत नहीं करता। उसी के शब्दों में—“सरकार की आज्ञाओं का हमें जो पालन करना पड़ता है, उसका यदि मुझ से कारण पूछा जाए तो मैं यह उत्तर दूंगा कि ‘क्योंकि समाज इसके बिना जीवित नहीं रह सकता’ और मेरा यह उत्तर इतना स्पष्ट है कि सम्पूर्ण मानव-जाति इसे समझ सकती है। तुम्हारा उत्तर यह है कि हमने अपने बचन का पालन करना चाहिए। लेकिन इस उत्तर को केवल दार्शनिक शिक्षा प्राप्त व्यक्ति को छोड़कर अन्य कोई न तो समझ सकता है और न ही

पसन्द कर सकता है। इसके अतिरिक्त मेरा तो यह भी कहना है कि आप उस समय चाकर में पड़ जायेंगे जब आपसे यह प्रश्न किया जाएगा कि हम अपने वचन का पालन करने के लिए विवश क्यों हैं? वास्तव में कोई भी व्यक्ति ऐसा उत्तर नहीं दे सकता जो सीधे तौर से हमारे राजभक्ति के कर्तव्य की व्याख्या कर दे।" राजनीतिक कर्तव्य-पालन और राज्य के स्वरूप के सिद्धान्त के रूप में सविदा-निर्दान्त की अपूर्णता बतलाने हुए ह्यूम ने निष्ठा है—“यह कहना व्यर्थ है कि समस्त सरकार जन-अनुमति के ऊपर आधारित होती है—अथवा—होनी चाहिए।” उनका यह स्पष्ट और वास्तव में सही विश्वास है कि यथार्थ जीवन में इस जन-अनुमति का कोई महत्वपूर्ण स्थान नहीं है। ह्यूम का कहना है कि यदि राज्य सविदा पर आधारित होता तो मनुष्य कभी भी उस सविदा को भंग कर सकते थे। परन्तु ऐसा सम्भव नहीं है। “प्रत्येक वर्तमान सरकार, वह सरकार जिसका इतिहास में कोई चिह्न शेष रह गया है, मूल रूप में शक्ति-अपहरण अथवा विजय या दोनों का परिणाम है जिसमें शासन की स्वेच्छापूर्ण अनुमति का वहाना तक नहीं किया गया।” मनुष्य राजा का मान्य-इसलिए करते हैं कि ऐसा करने में वे अपनी भलाई देखते हैं। नृप तथा शान्ति की व्यवस्था बनाए रखने के लिए मनुष्य राज्य की आज्ञा मानना आवश्यक समझते हैं। सरकार अथवा राज्य के लिए मनुष्य भवित रखते हैं। यह उनके अभ्यास की बात है। राजा मनुष्यों की उन आवश्यकताओं की पूर्ति करता है जिनकी वह भूतकाल में अनुभूति करता रहा है। स्पष्ट है कि राजनीति में ह्यूम ने अभ्यास एवं उपयोगिता के महत्त्व को स्वीकार करके राज्य की समाजवादी व्याख्या प्रस्तुत की है।

6. ह्यूम जनतन्त्र शासन-प्रणाली के विरुद्ध या क्योंकि उसके विचार में स्वतन्त्र शासन बहुत अधिक मात्रा में प्रान्तों को नष्ट करने वाला होता है। गणतन्त्र-शासन में विज्ञान को प्रोत्साहन मिलता है तथा राजतन्त्र-शासन में कला को। ह्यूम व्यापारियों की स्वतन्त्रता तथा धार्मिक सहनशीलता के पक्ष में था। वह नागरिक स्वतन्त्रता का पोषक था। किन्तु समाज की पूर्णता के लिए स्वतन्त्रता अभिवाञ्छित है, यह मानते हुए अधिकार के साथ राजभक्ति को भी समाज की रक्षा के लिए आवश्यक समझता था। उनका यह भी विश्वास था कि शासन यन्त्र को व्यवस्थित रखने के लिए राज्य को मितव्ययी होना चाहिए। जनता के धन का अपव्यय करने से अन्ततः जनता पर गुलामी लादनी पड़ती है। उल्लेखनीय है कि स्वतन्त्रता का समर्थक होते हुए भी ह्यूम अनुदारवादी परम्परा का हिमायती था। सामाजिक व्यवस्था और स्थायित्व का बीज ऐतिहासिक परम्परा और अभ्यास में होना मानकर उसने उस प्राकृतिक नीतिशास्त्र की कल्पना का उपहाम उड़ाया जो मानती थी कि मानवता के लिए सनातन शाश्वत आचारशास्त्र के नियम बनाए गए हैं। सनातन नीति-शास्त्र के बदले समाज-विशेष के लिए उपयुक्त नीति-शास्त्र सिद्धान्त का उसने समर्थन किया।

7. ह्यूम ने आर्थिक निदानों पर भी कुछ महत्वपूर्ण निबन्ध लिखे। उसने व्यापार, वाणिज्य, प्रव्य, सूद-खोरी आदि पर अपने मौलिक विचार प्रस्तुत किए। उसने कहा कि मुद्रा की मात्रा से बाहर बाजार-दर का निर्धारण होता है। विनिमय के लिए जितनी मुद्रा बाजार में उपलब्ध है, उसकी मात्रा में परिवर्तन होने पर वस्तुओं की दर पर प्रभाव अवश्य पड़ता है। ह्यूम ने बतलाया कि मुनाफा और सूद अन्योन्याश्रित हैं। उसने राज्य द्वारा सूदवृत्ति के नियन्त्रण का विरोध किया और व्यापार-स्वातन्त्र्य का पक्ष लिया। उसने व्यापारियों और वाणिज्यकारों की प्रशंसा की क्योंकि वे प्रचुर मात्रा में पूँजी उत्पन्न करते हैं और सूद की दर भी घटाते हैं। पूँजीवाद की हिमायत करते हुए ह्यूम ने कहा कि इससे आर्थिक और नैतिक गुण उत्पन्न होते हैं। व्यापार-वाणिज्य से धन आता है, फलस्वरूप पूँजी-संचय सुगमतापूर्वक हो पाता है। बणिक्-समाज में मितव्ययिता का गुण-पाया जाता है जबकि भू-स्वामियों में आलस्य और अपव्यय के अवगुण होते हैं। ह्यूम ने न्याय और सम्पत्ति में गहरी सम्बन्ध माना है। न्याय उपयोगिता पर आधारित है और इसीलिए वह जनता को प्रिय होता है।

है। सम्पत्ति के आधार के प्रति अवमानना से न्याय की प्राप्ति नहीं हो सकती। यह तो अन्याय है।
लॉक के विपरीत ह्यूम न्याय की शब्दावली में सम्पत्ति को परिभाषित करता है।

प्राकृतिक विधि का विनाश

(The Destruction of Natural Law)

ह्यूम ने अपनी आलोचना को प्राकृतिक विधि अथवा कानून (Natural Law) की विविध शाखाओं के ऊपर लागू किया। उसने प्रतिपाद्य विषय पर पूरी तरह से विवेचन नहीं किया। उसके तर्कों के पूरे निष्कर्ष बाद में सामने आए। लेकिन, उसने इस प्रणाली की कम से कम तीन शाखाओं पर आक्षेप किया—

- (1) प्राकृतिक अथवा विवेकपूर्ण धर्म,
- (2) विवेकपूर्ण नीतिशास्त्र,
- (3) राजनीति का सविदागत अथवा सम्मतिगत सिद्धान्त।

सेवाइन ने उपरोक्त शाखाओं पर ह्यूम के आक्षेपों का बड़ा तर्क-संगत विश्लेषण किया जिसे उन्हीं के शब्दों में प्रस्तुत करना उपयुक्त होगा।

‘जैक कन तर्क था कि विवेकपूर्ण धर्म का विचार ही झूठा होता है क्योंकि तथ्य के किसी मामले का निगमनात्मक प्रमाण असम्भव होता है। इसी आधार पर उसका कथन था कि ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध नहीं किया जा सकता। वस्तुतः इसका निष्कर्ष अधिक सामान्य है। किसी भी वस्तु के आवश्यक अस्तित्व को सिद्ध करने वाली सविवेक तत्त्व भीमांसा सम्भव है। धर्म के तथाकथित सत्यों में वैज्ञानिक सामान्यीकरण की व्यावहारिक निभंरता भी नहीं होती। वे शुद्ध रूप से भावना के क्षेत्र से सम्बन्ध रखते हैं। इसलिए, धर्म का एक प्राकृतिक इतिहास हो सकता है। इस कथन का आशय यह है कि धर्म के बहुत से विश्वासों और प्रथाओं की मनोवैज्ञानिक अथवा मानवशास्त्रीय व्याख्याएँ की जा सकती हैं। लेकिन, उसकी सच्चाई का कोई प्रश्न ही नहीं उठता। इसी प्रकार आचारों और राजनीति के क्षेत्र में मूल्य मनुष्य की कार्य-विषयक प्रवृत्तियों पर निर्भर रहते हैं। अतः यह असम्भव है कि विवेक खुद ही किसी दायित्व का निर्माण करे। फलतः सद्गुण केवल मस्तिष्क की एक विशेषता अथवा कार्य है और वह भी ऐसा जो कि सामान्य रूप से अनुमोदित हो। धर्म की भाँति ही उसका भी एक प्राकृतिक इतिहास हो सकता है। लेकिन, नैतिक दायित्व का बल प्रवृत्तियों, आवश्यकताओं तथा कार्य की प्रेरणाओं की स्वीकृति पर निर्भर है। इसका सिक्त यही औचित्य है और कुछ नहीं।’

ह्यूम की नैतिक आलोचना का बहुत-सा अंश तत्कालीन उपयोगितावाद के विरुद्ध था। उपयोगितावाद के अनुसार मनुष्य के समस्त कार्यों का प्रेरक तत्त्व सुख को प्राप्त करने और दुःख के निवारण की चेष्टा थी। ह्यूम ने उपयोगितावाद का व्यावहारिक आधार पर विरोध किया है। ह्यूम का कहना है कि उपयोगितावाद मानवीय-प्रेरणाओं की बहुत सरल व्याख्या करता है, इतनी सरल कि वह व्याख्या झूठी मालूम पड़ने लगती है। ह्यूम के विचार से मानव प्रकृति इतनी सरल नहीं है कि वह केवल एक प्रवृत्ति से ही अनुशासित हो। मनुष्य की बहुत सी आदिम प्रवृत्तियाँ ऐसी हैं जो सुख से सीधा सम्बन्ध नहीं रखती। हो सकता है कि वे उदार हो। उदाहरण के लिए हम एक सीमित क्षेत्र में माता-पिता का प्रेम ले सकते हैं। यह भी सम्भव है कि वे प्रवृत्तियाँ न स्वार्थपूर्ण हो और न उदार। मनुष्य की प्रकृति जैसी है हमें वह उसी ही रूप में ग्रहण करनी चाहिए। यह प्रचलित धारणा है कि स्वार्थपूर्ण प्रेरणाएँ कुछ विवेकपूर्ण होती हैं, इस कल्पना का ही एक भाग है जिसके आधार पर विवेकवादी यह सोचने लगे थे कि न्याय विवेकपूर्ण होता है। उस समय के सभी श्रेणियों के नीतिवादी मनुष्य की प्रकृति को अन्तर्दृष्टि और बुद्धिमत्ता से परिपूर्ण मानते थे लेकिन ह्यूम का ऐसा कोई विचार नहीं था। उसने कहा है कि मनुष्य अपने स्वार्थ की सिद्धि में या अन्य किसी में बहुत अधिक सोच-विचार नहीं करते। वे उसी समय दूरदृष्टि से काम लेते हैं जबकि उनकी भावनाएँ और प्रेरणाएँ सीधे प्रभावित नहीं होती।

लेकिन मनुष्य की प्रवृत्ति स्वार्थ में भी उतना ही हस्तक्षेप करती है जितना कि उदारता में। ह्यूम के उपयोगितावाद ने अहंकारिता को विशेष महत्त्व नहीं दिया था। उसने मानवीय बुद्धि को भी बहुत ऊँचा दर्जा नहीं दिया। इस दृष्टि से वह वेन्थम की अपेक्षा जॉन स्टुअर्ट मिल के अधिक नजदीक था। जॉन स्टुअर्ट मिल ने मानव प्रकृति को अधिक सरल माना था। फ्रांस के उपयोगितावादियों का भी बहुत-कुछ ऐसा ही विचार था।

ह्यूम ने महमति के सिद्धान्त की भी बड़ी आलोचना की और कहा कि राजनीतिक दायित्व केवल इसलिए बन्धनकारी होता है कि वह ऐच्छिक रूप से स्वीकृत हो जाता है। यद्यपि ह्यूम बर्क की भाँति यह स्वीकार करने को तैयार था कि सम्भवतः सुदूरभूत-काल में पहला आदिम-कालीन समाज समझौते द्वारा बना हो, पर उसका तर्क था कि वर्तमान समाजों में ऐसे समझौते का कोई सम्बन्ध नहीं होता। ह्यूम का कहना था कि कोई भी सरकार अपने प्रजाजनों से यह नहीं कहती कि वे सहमति दें। सरकार राजनीतिक अधीनता और सविदा की अधीनता में भी कोई भेद स्थापित नहीं करती। मनुष्य की प्रेरणाओं में शासन के प्रति निष्ठा अथवा भक्ति भावना उतनी ही पाई जाती है जितनी कि यह प्रवृत्ति की समझौते का पालन होना चाहिए। सम्पूर्ण राजनीतिक ससार में वे निरकुश सरकारें जो सहमति के सिद्धान्त को रच मात्र भी नहीं मानती, स्वतन्त्र सरकारों की अपेक्षा अधिक पाई जाती हैं। उनके प्रजाजन अपनी सरकारों के अधिकार की आलोचना भी नहीं करते। यदि वे आलोचना करते हैं तो केवल उसी समय जबकि अत्याचारी शासन बहुत दमन करने लगता है। अन्ततः इन दोनों चीजों का उद्देश्य भिन्न-भिन्न है। राजनीतिक निष्ठा व्यवस्था कायम रखती है और शान्ति तथा सुरक्षा को बनाए रखती है। सविदाओं की पवित्रता प्राईवेट व्यक्तियों के बीच पारस्परिक विश्वास को जन्म देती है। ह्यूम का निष्कर्ष था कि नागरिक आदेश पालन का कर्तव्य और समझौते को कायम रखने का कर्तव्य ये दो भिन्न चीजें हैं। एक को दूसरे पर आधारित नहीं किया जा सकता। यदि ऐसा किया भी जाए, तो एक दूसरे की अपेक्षा अधिक बन्धनकारी नहीं है। तब फिर कोई भी क्यों बन्धनकारी हो? वह इसलिए बन्धनकारी होना चाहिए क्योंकि उसके बिना एक ऐसे शान्तिपूर्ण तथा व्यवस्थापूर्ण समाज का निर्माण नहीं हो सकता जिसमें अमन-चैन रहे, सम्पत्ति की रक्षा हो और पदार्थों का विनिमय किया जा सके। दोनों प्रकार के दायित्व इस एक मूल से आगे बढ़ते हैं। यदि प्रश्न पूछा जाए कि मनुष्य व्यवस्था कायम रखने और सम्पत्ति की रक्षा करने के लिए क्यों तैयार होते हैं तो इसके दो उत्तर हैं—कुछ तो वे इसलिए होते हैं क्योंकि इससे मनुष्य की स्वार्थ-पूर्ति में सहायता मिलती है और कुछ इसलिए कि निष्ठा एक ऐसी आदत है जो शिक्षा के द्वारा लागू की जाती है और इसलिए वह अन्य किसी प्रेरक उद्देश्य की भाँति ही मनुष्य की प्रकृति का एक अंग बन जाती है।

ह्यूम का प्रभाव (Influence of Hume)

राजनीतिक चिन्तन को ह्यूम का कोई विशिष्ट अनुदायि नहीं है—तथापि राजनीतिक कर्तव्य की विशुद्ध रूप से मानवीय एवं सापेक्षिक व्याख्या करके उसने राज-दर्शन को एक नवीन दिशा अवश्य प्रदान की है। राजभक्ति की भावना के पोषण में अम्यास और उपयोगिता पर बल देकर उसने राजनीतिक समस्याओं के प्रति समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण की नींव रखी। इस प्रकार वह उपयोगितावादी विचारधारा का पूर्व-सूचक बन गया। सेवार्डन के शब्दों में “यदि ह्यूम के तर्कों की बुद्धिवादी बातों को स्वीकार किया जाए तो इस बात को मुश्किल से ही अस्वीकार किया जा सकता है कि उसने प्राकृतिक अधिकार, स्वतः स्पष्ट शक्तियों और शाश्वत तथा अविनाशी नैतिकता के नियमों के सम्पूर्ण विवेकवादी दर्शन को नष्ट कर दिया। अविचल अधिकारों अथवा प्राकृतिक न्याय और स्वतन्त्रता के स्थान पर अब केवल उपयोगिता रह जाती है। यह उपयोगिता या तो स्वार्थ के रूप में अथवा सामाजिक स्थिरता के रूप में ग्रहण की जा सकती है और आचरण के कुछ ऐसे रुढ़िगत मानकों के रूप में व्यक्त होती है

जो मानवीय प्रयोजनों को सिद्ध करते हैं।" सामाजिक अनुबन्ध और नैतिक अधिभारवाद का खण्डन करके ह्यूम ने तत्कालीन राजनीतिक विचारधारा के सम्पूर्ण घरातन को ही हिला दिया और विचारकों को नए सिरे से सोचने के लिए मजबूर कर दिया।

यद्यपि राज-दर्शन में ह्यूम का योगदान विधेयात्मक न होकर खण्डनात्मक है और हाँस, लोँक तथा रूतों के समान उसने कोई स्वतन्त्र मौलिक ग्रन्थ नहीं दिया है, तथापि उसके कुछ निबन्ध निःसन्देह बड़े उच्चकोटि के और मौलिक सिद्ध हुए हैं। ब्रिटिश अनुभववादी दार्शनिकों में उसका स्थान शीर्षस्थ है। लॉक तथा बर्कले ने जिस अनुभववाद की पुष्टि की थी, उसकी परिणति ह्यूम में देखने को मिलती है। ह्यूम के तीव्र अनुभववाद और सहाय्यत्मक परिणामों ने यद्यपि आध्यात्मवाद, आत्मवाद और वाइविलवाद को खतरे में डाल दिया, तथापि एक शुभ परिणाम यह निकला कि विचारक इन समस्याओं पर अधिक गहराई से सोचने को विवश हो गए। स्वयं काण्ट ने यह स्वीकार किया था कि ह्यूम के चिन्तन ने उसे (काण्ट को) अन्वविश्वास की निद्रा में जगाया। यदि ह्यूम धर्म पर आक्रमण न करता तो उसका तात्कालिक प्रभाव कम नहीं होता। पर तत्कालीन लोकप्रिय धार्मिक विश्वासों और ईसाईयत के सिद्धान्तों में उसने इतनी घनास्था प्रकट की कि बुद्धिजीवी वर्ग उसके विचारों से सहमति व्यक्त करने में धवराता रहा।

एडमण्ड बर्क (1729-1797)
(Edmund Burke)

एडमण्ड बर्क अपने समय की ब्रिटिश राजनीति में भाग लेने वाला महान विचारक था। उसके महत्त्व को इंगित करते हुए सेबाइन ने लिखा है, "दर्शन की भारी भरकम किन्तु भव्य अदृष्टालिका जो होगल के आदर्शवाद में परिणति को पहुँची और जिसने 18वीं शताब्दी में प्राकृतिक विधि का स्थान ग्रहण किया, बर्क की महत्त्वपूर्ण देन है। 18वीं शताब्दी का वही एकमात्र ऐसा विचारक था जिसने राजनीतिक परम्पराओं को धर्म की आस्था में ग्रहण किया तथा उसे (राजनीतिक परम्परा को) एक ऐसी देव-वाणी माना जिससे राजमर्मज्ञों को अवश्य ही परामर्श करना चाहिए।"²

बर्क की जीवनी और कृतियाँ

बर्क का जन्म, यह विवादास्पद है। पर अधिकांशतः उसका जन्म आयरलैंड में 12 जनवरी, सन् 1729 को डबलिन में हुआ माना जाता है। बर्क का पिता प्रोटेस्टेंट था और माँ कैथोलिक। उस पर माँ का ही स्पष्ट प्रभाव पड़ा। पारिवारिक सहिष्णुता और सुधारवादी गुण बर्क को अपने माता-पिता से विरासत में मिले। ट्रिनिटी कॉलेज से स्नातक होने के बाद उसे वकालत की शिक्षा पाने के लिए 1750 ई. में लन्दन भेजा गया किन्तु बर्क की रुचि साहित्य में थी। अतः नाराज होकर पिता ने उसे आर्थिक सहायता बन्द कर दी और बर्क लेखन तथा पत्रकारिता से अपनी आजीविका चलाने लगा। सन् 1756 में उसके दो निबन्ध 'A Vindication of Natural Society' तथा 'Philosophical Inquiry into the origin of our Ideas on the Sublime and Beautiful' गुप्तनाम प्रकाशित हुए। उसने राजनीतिक और आर्थिक घटनाओं का संक्षिप्त वार्षिक विवरण देने वाले 'Annual Register' नामक शब्दकोष का प्रकाशन आरम्भ किया। इससे बर्क को आजीविका तथा साहित्यिक ख्याति प्राप्त हुई और साथ ही राजनीतिक क्षेत्र में उसका सम्पर्क बढ़ा।

सन् 1759 के आस-पास वह आयरलैंड के मन्त्री विलियम हेमिलटन का और सन् 1765 में प्रधानमन्त्री लॉर्ड राकिथम का निजी सचिव बना। 1765 ई. में ही वह ब्रिटिश लोकसभा का सदस्य चुन लिया गया और अगले 30 वर्षों तक व्हिग पार्टी का नेतृत्व करता रहा। जबरदस्त भाषण-कला

1 डॉ. वर्मा : पूर्वोक्त, पृष्ठ 301-302

2. सेबाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृष्ठ 569.

और अपने दल के 'मस्तिष्क' के रूप में उसने भारी ख्याति अर्जित की। पुत्र की मृत्यु और-पारिवारिक अगान्ति के कारण 1794 ई. में उसने संसद की सदस्यता से त्यागपत्र दे दिया। जीवन के शेष तीन वर्ष उसने गान्तिपूर्वक व्यतीत किए, किन्तु फ्रेंच राज्य-क्रान्ति की घटनाओं से वह अप्रभावित न रह सका और 8 जुलाई सन् 1797 को मृत्यु तक उसकी लेखनी क्रान्ति के विरुद्ध लिखती रही।

वर्क एक लेखक के रूप में उतना सफल नहीं हुआ जितना व्याख्यान-दाता के रूप में। उसने, जो कुछ भी लिखा, उनमें अधिकांश उनके भाषण ही हैं। इन्हीं से हमें उसके राजनीतिक विचारों का आभास होता है। उसके भाषणों और कृतियों में निम्नलिखित उल्लेखनीय हैं—

(1) Speech on Conciliation with America, 1775.

(2) Speech on American Taxation.

(3) Vindication on Natural Society, 1756.

(4) Causes of our Present Discontents, 1770.

(5) Reflections on the Revolution in France, 1790.

(6) Appeal from Old to New Whigs, 1791.

(7) Thoughts on French Affairs, 1791

वर्क ने ऐतिहासिक एवं आगमनात्मक अध्ययन पद्धतियों का आश्रय लिया। अनेक समस्याओं के समाधान के लिए उसने इतिहास के पृष्ठों का निरीक्षण किया। उसका विश्वास था कि ऐतिहासिक अध्ययन द्वारा सम्पूर्ण समस्याओं को सुलझाया जा सकता है। वर्क अनुभूतिवाद में भी विश्वास करता था और इस तरह वह उपयोगितावादी भी था।

वर्क की समकालीन परिस्थितियाँ और उनका प्रभाव (Burke's Contemporary Conditions & Their Influence)

वर्क पर अपनी समकालीन परिस्थितियों का बड़ा प्रभाव पड़ा। विशेष रूप से निम्नलिखित बातों ने उसके राजनीतिक चिन्तन को प्रभावित किया—

① प्रथम, जिस समय वर्क ब्रिटिश लोकसभा का सदस्य बना, संसद और राजा के सम्बन्ध मुघुर नहीं थे। राजा संसद को प्रभावशून्य बनाना चाहता था और विरोधी संसद सदस्य राजा की इस प्रवृत्ति में झुझते थे। उनकी माँग थी कि गताधिकार विस्तृत किया जाए और राजा अपने समर्थकों को पद-लाभ पहुँचाने के अधिकार का दुरुपयोग न करे। दुभाग्यवश इस समय ह्विग दल की नई पीढ़ी के युवकों में पुरानी पीढ़ी की-सी नैतिकता नहीं रही थी। राजा ने धूस और लालच देकर संसद में अपने समर्थकों का बहुमत स्थापित कर लिया था। वर्क इस सम्पूर्ण वातावरण से बहुत ही दुःखी हुआ। एक ओर उसके लिए राजा का आचरण आपत्तिजनक था तो दूसरी ओर उसे यह भी विश्वास था कि संसद सदस्य देश और जनता के प्रति हृदय से अपना कर्तव्य नहीं निभा रहे हैं। वर्क का विचार था कि विरोधी पक्ष की माँगें भी बहुत-कुछ उतनी ही धातक थी जितनी राजा की इच्छाएँ। वह राजतन्त्र और लोकतन्त्र दोनों के अतिवादी विचार के खिलाफ था और मध्यम मार्ग का समर्थक था।

② द्वितीय, तत्कालीन ब्रिटिश नीति अमेरिकन उपनिवेशों के प्रति बड़ी अन्यायपूर्ण थी। ब्रिटिश अनाचार के कारण ही उपनिवेशों में विद्रोह भड़क उठा था। वर्क को अन्याय और अत्याचार से घृणा थी, अतः उसने उपनिवेशों का पक्ष लिया तथा ब्रिटिश सरकार की नीति की आलोचना की।

③ तृतीय, भारत में ईस्ट इण्डिया कम्पनी निरंकुश आचरण पर चल रही थी। वर्क की अन्तरात्मा कम्पनी के काले कारखानों के विरुद्ध विद्रोह कर बैठी। उसने ब्रिटिश संसद में कम्पनी की कठोर आलोचना की और भारत के तत्कालीन गवर्नर जनरल वारेन हेस्टिंग्स के ब्रिटेन लौटने पर उसके विरुद्ध संसद में चलाए गए अभियोग में प्रमुख भाग लिया।

अन्त में, फ्रांसास कान्ति के आतंक और हत्याकाण्ड ने वर्क के धर्म-प्राण हृदय को जबरदस्त ठेस पहुँचाई। उसे इस बात से और भी अधिक आघात पहुँचा कि ब्रिटिश व्हिग पार्टी के कुछ सदस्य कान्तिकारियों से सहानुभूति रखने लगे थे। वर्क ने बड़े प्रभावपूर्ण शब्दों में फ्रांस की हिंसक कान्ति का विरोध किया और घोषणा की कि फ्रांसीसी जिस स्वतन्त्रता प्राप्ति के लिए पागल हैं, वह स्वतन्त्रता नहीं बल्कि स्वच्छन्दता और अराजकता है। वर्क का स्पष्ट मत था कि सामाजिक समस्याएँ सुदीर्घ ऐतिहासिक विकास का परिणाम होती हैं जिनका व्यवहार-शून्य आदर्शवादियों का कल्पनामूलक योजनाओं द्वारा सहसा विच्छेद या विध्वंस नहीं किया जा सकता।

वर्क के राज्य अथवा समाज और सामाजिक संविदा सम्बन्धी विचार (Burke's Ideas about the State or the Society and Social Contract)

वर्क के राजनीतिक चिन्तन पर टिप्पणी करते हुए सेबाइन ने लिखा है कि "वस्तुतः वर्क का अपना कोई राजनीतिक दर्शन नहीं था। उसके अपने विचार विभिन्न भाषणों और पैम्फलेटों में बिखरे मिलते हैं। इन विचारों को उसने कुछ विशिष्ट घटनाओं के प्रसंग में व्यक्त किया था। तथापि, इन विचारों में एक सगति है। यह सगति इस बात का परिचय देती है कि वर्क की निष्ठा बड़ी प्रबल थी और उसके कुछ निश्चित नैतिक विश्वास थे। वर्क के दर्शन का आधार सिर्फ यह था कि उसने अपने समय की कुछ प्रमुख घटनाओं में भाग लिया था और इनके बारे में उसके अपने कुछ विचार थे।"

वर्क के राज्य सम्बन्धी विचारों का अध्ययन करते समय हमें यह ध्यान रखना चाहिए कि "उसने राज्य और समाज के बीच कोई विभाजन-रेखा नहीं खींची है।" दूसरे शब्दों में इसका अभिप्राय यह है कि वर्क ने 'राज्य' और 'समाज' शब्दों का प्रयोग सामान्यतः एक ही अर्थ में किया है। राज्य का उदय, उसका सांख्यिक स्वरूप, संविदा-सिद्धान्त का खण्डन—

अपने ऐतिहासिक अध्ययन से वर्क ने यह निष्कर्ष निकाला कि 'राज्य की उत्पत्ति किसी आकस्मिक घटनावश अथवा समझौते द्वारा नहीं हुई बल्कि उसका क्रमिक विकास हुआ है। राज्य सांख्यिक रूप से विकास करते हुए अपने वर्तमान स्तर को पहुँचा है। इसकी जड़ें सुदूर भूत में पाई जाती हैं और शाखाएँ असीम भविष्य में फैली हुई हैं। चूंकि राज्य की उत्पत्ति क्रमिक विकास द्वारा ठीक उसी प्रकार हुई है—जिस प्रकार मानव-शरीर का विकास होता है, अतः राज्य का संवर्धन भूत वर्तमान और भविष्य तीनों कालों से है। मनुष्य स्वभाव से सामाजिक और राजनीतिक प्राणी है। अति प्राचीन काल में भी वह समाज और राज्य में संगठित रहा। हम राज्य अथवा समाज के बाहर उसके अस्तित्व की सम्भावना स्वीकार नहीं कर सकते। वर्क ने राज्य और समाज के बीच कोई विभाजक रेखा नहीं खींची। व्यक्ति समाज में रहकर ही अपने उत्तरदायित्वों का निर्वाह करता है। वर्क के ही शब्दों में, "समाज अथवा राज्य एक साझेदारी है जो सभी विज्ञानों में, सभी कलाओं में, प्रत्येक सदगुण में और समस्त पूर्णत्व में होती है। इस प्रकार की साझेदारी के लक्ष्यों की प्राप्ति एक तो क्या अनेक पीढ़ियों में भी नहीं की जा सकती, अतः राज्य केवल जीवित व्यक्तियों के बीच की ही नहीं, बल्कि मृतकों और आगे आने वालों के बीच की भी एक साझेदारी हो जाती है।"

वर्क राज्य और व्यक्ति अथवा समाज और व्यक्ति के सम्बन्ध को अति प्राचीन काल से चलता आ रहा मानता है। समाज अथवा राज्य एक शाश्वत सत्ता है तथा व्यक्ति की समस्त आध्यात्मिक सम्पदाएँ संगठित समाज की सदस्यता से ही प्राप्त होती हैं। जाति ने अवतक जो कुछ अर्जित किया है, चाहे वह नैतिक आदर्श हो या कला हो या ज्ञान-विज्ञान हो, उस सबका रक्षण समाज और सामाजिक परम्परा द्वारा होता है। समाज की सदस्यता का आशय है कि "मनुष्य संस्कृति के समस्त कोषों तक पहुँच जाए। यही सम्यता और वर्चस्व के बीच का अन्तर है। यह कोई भार-यो-बोझ नहीं है बरन् मानव-मुक्ति का खुला द्वार है।"¹

कं के राज्य के सावयविक विकास की धारणा उस सविदा सिद्धान्त से मेल नहीं खाती थी जिसे ह्यूम देल राजा के दैविक अधिकार की टोरी-धारणा के उत्तर में प्रस्तुत करते थे। ह्यूम होने के नाते वर्क ने यद्यपि सविदा सिद्धान्त को पूरी तरह नहीं ठुकराया तथापि अपने विचार इस ढंग से प्रस्तुत किए कि वह सिद्धान्त निरर्थक और महत्वहीन हो गया। इस सम्बन्ध में स्वयं वर्क के ही शब्द उल्लेखनीय हैं—

“समाज वास्तव में एक समझौता है। सामाजिक स्वार्थ की पूर्ति के लिए किए जाने वाले छोटे मोटे समझौतों को इच्छानुसार भग किया जा सकता है। लेकिन, राज्य को काली भिचू और कहरवा, वस्त्र या तम्बाकू अथवा ऐसे ही अन्य घटिया कारोबार के हिस्सेदारी को समझौते के समान नहीं समझना चाहिए जिसे लोग अस्वास्थ्य के लिए कर लेते हैं और जब दोनों पक्षों में से कोई चाहता है तो मंग कर देते हैं। इसे पवित्रता की दृष्टि से देखना चाहिए। इसका कारण यह है कि यह अस्वास्थ्य और अस्थिर पशु जीवन के लिए अवीन रहने वाली वस्तुओं में हिस्सेदारी नहीं है। यह हिस्सेदारी पूर्ण वैज्ञानिक है। यह हिस्सेदारी पूर्ण कलात्मक है। यह हर प्रकार से और हर उपाय से पूर्ण हिस्सेदारी है। चूंकि इस प्रकार की हिस्सेदारी का लक्ष्य कई पीढ़ियों में भी प्राप्त नहीं किया जा सकता इसलिए यह हिस्सेदारी न केवल उन लोगों में ही की जाती है जो जी रहे हों बल्कि उनमें भी की जाती है जो मर चुके हैं अथवा जिन्हें जन्म लेना है। प्रत्येक विशिष्ट राज्य का प्रत्येक समझौता शाश्वत समाज के महान् आदिकालीन समझौते में एक धारा-मात्र है। एक स्थिर समझौते के अनुसार यह निम्न प्रकृति को उच्च प्रकृति से, दृश्यमान जगत् को अदृश्यमान जगत् से जोड़ देता है। यह स्थिर समझौता एक ऐसी अलक्ष्य अपथ द्वारा स्वीकृत होता है जो समस्त भौतिक तथा समस्त नैतिक प्रकृति को अपने-अपने नियत स्थान पर रखती है।”¹

स्पष्ट है कि इस अवतरण में वर्क सविदा के विचार को नाममात्र के लिए ही और वह भी ऊपरी तौर पर मानता है अन्यथा वास्तव में तो वह उसका खण्डन ही करता है और सावयविक धारणा को स्वीकार करता है। यह कथन कि राज्य की हिस्सेदारी न केवल उन लोगों में की जाती है जो जी रहे हों बल्कि उनमें भी की जाती है जो मर चुके हैं अथवा जिन्हें जन्म लेना है और यह स्वीकार करना कि मनुष्य ज्ञान और सदाचार की प्राप्ति हेतु, न कि क्षणिक भौतिक हित-सम्पन्न की दृष्टि से राजनीतिक साक्षदारी करते हैं, सविदा (Contract) शब्द को पूर्णतः निरर्थक कर देता है। इससे तो राज्य के सावयविक स्वरूप का प्रतिष्ठापन होता है।

हमें देखा है कि वर्क राज्य को एक अवयव की भाँति मानता है। उसके अनुसार राज्य का विकास भी अवयव की भाँति ही होता है और उसमें एक प्रकार का जीवन होता है जो समयानुसार एवं परिस्थितियों के अनुरूप विकसित एवं परिवर्तित होता रहता है। प्राचीनकाल की समस्याएँ प्राचीनकालीन परिस्थितियों के अनुकूल थीं। वर्तमान काल की समस्याओं को वर्तमानकालीन परिस्थितियों के अनुकूल होना चाहिए। उनमें नवीन वातावरण, नवीन समस्याओं एवं नवीन परिस्थितियों के अनुसार सुधार और परिवर्तन हो जाना आवश्यक है। सभी समस्याओं, कानूनों और मनुष्यों के अधिकारों में वर्तमान काल की परिस्थितियों के ही अनुरूप परिवर्तन किए जाने चाहिए। किन्तु ये परिवर्तन अवस्थापकान्तिकारी ढंग से न होकर धीरे-धीरे होने चाहिए। वर्क आमूल परिवर्तन से सहमति प्रकट नहीं करता। वह आवश्यकतानुसार थोड़े बहुत हेर-फेर का पक्षपाती है क्योंकि पूर्ववर्ती विचारों में कुछ न कुछ तथ्य अवश्य हुआ करता है, चाहे वे विकृत भले ही हो जाएँ। इसी दृष्टि से उनमें आमूल एवं क्रान्तिकारी परिवर्तन करना देवी आचरणों के विरोध में जाना है। पुरातन सूर्याशुओं एवं प्रथाओं को एकदम तिरस्कृत कर देना किसी प्रकार भी उचित नहीं है। उनमें तो आवश्यकतानुसार धीरे-धीरे

सुधार करने का प्रयत्न करना चाहिए। वर्क के इन विचारों से हम उसे अनुदारवादी सुधारकों की श्रेणी में रख सकते हैं। इन विचारों के कारण ही अपने जाँजे तत्वों द्वारा की गई सत्वीय शासन के स्वाभाविक विकास की रद्द करने की नीति का विरोध किया और फ्रांसीसी क्रान्तिकारियों के उन प्रयत्नों को पाननपन बतलाया जिनके द्वारा वे प्राचीन व्यवस्था को नष्ट करके एक सर्वज्ञ नवीन सरकार और समाज का निर्माण करना चाहते थे। वर्क के अनुसार राजनीतिक कला तो इस बात में है कि एक संस्था में परिवर्तन करके उसे काम रखा जाए और जो लोग परिवर्तनों की योजना बनाते हैं तथा उनका निर्देशन करते हैं, वे अपने सिद्धम भूतकाल के अनुभव से हैं।

वर्क ने समाज अथवा शासन को एक दिव्य नैतिक व्यवस्था का भाग माना और इस प्रकार 'इतिहास की दैवी योजना' (The Divine Tactics of History) प्रस्तुत की। इस सन्दर्भ में वर्क के विचारों का स्पष्टीकरण मानते हुए सेबाइन ने लिखा है कि—

“वर्क राज्य के प्रति अद्वितीय दृष्टिकोण के कारण धूम तथा उपयोगितावादियों से विलुप्त अलग श्रेणी में श्री। उसके होठों पर कार्य-साधकता शब्द अवश्य रहता था लेकिन इसका अर्थ उपयोगिता नहीं था। वर्क ने व्यवहारगत राजनीति का धर्म के साथ समन्वय कर दिया था। यह बात केवल इसी अर्थ में सही नहीं थी कि वह खुद एक धार्मिक व्यक्ति था, उसका विश्वास था कि श्रेष्ठ नागरिकता धार्मिक पवित्रता से अभिन्न है। उसने अंग्रेजी चर्च की स्थापना को राष्ट्र के लिए अत्यन्त हितकारी माना था। यह बात इन अर्थों में ज्यादा सही थी कि वह सामाजिक संगठन, उसके इतिहास, उसकी संस्थाओं, उसके बहुमुखी कर्तव्यों और निष्ठाओं को धार्मिक अद्वा के भाव से देखता था। उसने बहु भावना केवल ईगो-इड के प्रति ही नहीं थी, प्रत्युत किसी भी प्राचीन सभ्यता के प्रति थी। उसने इसी विश्वास के कारण ईस्ट इण्डिया कम्पनी और वारेन हैस्टिंग्स की कठोर आलोचना की। वर्क के मन में भारत की प्राचीन सभ्यता के प्रति आदर का भाव था और वह चाहता था कि भारतीयों ने शासन उनके अपने सिद्धान्तों के अनुसार होना चाहिए, अंग्रेजों के सिद्धान्तों के अनुसार नहीं। वर्क का यह भी विश्वास था कि ईस्ट इण्डिया कम्पनी ने केवल जोरपा किया है और प्राचीन संस्थाओं को नष्ट किया है। फ्रांस की संस्कृति के प्रति भी वर्क में यही अत्यन्त भाव था। यद्यपि फ्रांस नैपोलिक घनविनशील था और वर्क ने यह कभी नहीं माना कि कोई भी समाज-अथवा शासन केवल मानवीय चिन्ता ही हो सकता है। वह उसे एक ऐसी दिव्य नैतिक व्यवस्था का भाग मानता था जिसका अधिष्ठाता ईश्वर है। वह भी नहीं समझता था कि प्रत्येक राष्ट्र पूरी तरह स्वतन्त्र है। जिस प्रकार प्रत्येक नृपत्य का अपने राष्ट्र की स्थायी और अवश्य अवस्था में स्थान होना चाहिए, उसी प्रकार प्रत्येक राष्ट्र को उन विश्व-व्यापी सभ्यता में एक स्थान होना चाहिए जो 'दैवी योजना' के अनुसार अपना उद्घाटन करती है। इतिहास की इस दैवी योजना में वर्क की यह भावना बड़ी गहरी थी। जब वह फ्रांसीसी क्रान्ति की आलोचना करते-करते थक गया, तब एक स्थल पर इतिहास की दैवी योजना में उनकी यह भावना शान्ति के प्रति उसके अद्वय-धृष्ट-भाव से भी अगे बढ़ गई और उसने बड़ी विरक्ति के साथ लिखा, “यदि कोई नष्ट परिवर्तन आने को ही है—तो लोग-मानव-कार्य व्यापारों की इस सत्ति-जाली बारा को रोकने की चेष्टा करते हैं, वे केवल ननुष्य की-योजनाओं का ही नहीं... प्रत्युत अपने ही भावस्थियों का भी विरोध करते हैं।” सामाजिक व्यवस्था और उसके विकास में दैवी भूमिका के बारे में वर्क के विचार हीगल के विचारों से बहुत जितने जुड़ते थे।”

वास्तव में वर्क ऐसा उदार रुढ़िवादी विचारक था जिसके हृदय में भूतकाल के प्रति अद्वा के भाव थे और जो उस विद्विष्ट प्रणाली का सन्तर्क था जिसमें सत्ति अभिवात्त कुलों के वृद्धिमान व्यक्तियों के हाथों में निहित थी जिनकी ही अन्त की स्वतन्त्रता का विमानती था और यह...

अनाचार तथा भ्रष्टाचार का शत्रु था। वर्क ने हिंसक और विनाशक फ्रेंच क्रान्तिकारियों की जिन कठोर शब्दों में भस्ती की, उनमें हमें उसके रुढ़वाद के सुन्दरतम दर्शन होते हैं और ब्रिटिश अनाचारी नीति के प्रतिक्रियास्वरूप उत्पन्न हुए अमेरिकन प्रोपिनियोनल रिद्राह का जो उसने समर्थन किया तथा भारत में ईस्ट इण्डिया कम्पनी के काले कारनामों पर जो उसने करार प्रहार किए, उनमें हम उसके उदारवाद का साकार कर पाते हैं।

संविधान, संसदीय प्रतिनिधित्व और राजनीतिक दल

(2) (Constitution, Parliamentary Representation and Political Parties)

वर्क ने संविधान के स्वरूप, संसदीय प्रतिनिधित्व और राजनीतिक दलों के महत्त्व के बारे में भी विचार प्रकट किए हैं। उसका कहना था कि संविधान तथा समाज की परम्परा को धर्म-भावना से देखना चाहिए क्योंकि उनमें सामुदायिक बुद्धि और सम्पत्ता निहित है। ब्रिटिश संविधान के विषय में वह लोक से सहमत था कि यह संविधान क्राउन, लॉर्ड सभा और लोकसभा का सन्तुलन है। उसी के शब्दों में "हमारा संविधान प्रयोग-सिद्ध (Prescriptive) है। यह ऐसा संविधान है जिसका एकमात्र प्रमाण यह है कि यह चिरकाल से हमारे मस्तिष्क में रहा है। आपके नरेश, लॉर्ड, न्यायाधीश, ज्यूरी-छोटे और बड़े ये सब परम्परा पर आधारित हैं। चिर-भोगाधिकार समस्त अधिकारों में महत्त्वपूर्ण है। यह बात केवल सम्पत्ति के सम्बन्ध में ही नहीं है बल्कि शासन के सम्बन्ध में भी सही है। यदि कोई शासन-प्रणाली स्थिर है तो उसके सम्बन्ध में यह धारणा की जा सकती है कि उसके अधीन राष्ट्र काफी दीर्घकाल में, रहा है और उसने उन्नति की है। यह जान उस शासन-प्रणाली के विरोध में विशेष रूप से लागू होती है जिसको आजमाइश न की गई हो। आकस्मिक निर्वाचनों द्वारा केवल स्थायी ज्ञानों का निर्माण होता है। अतः राष्ट्र भी प्रयोग-सिद्ध संविधान को ही पसन्द करता है। इसका कारण यह है कि राष्ट्र केवल स्वार्थीय महत्त्व का ही विचार नहीं है। उसमें व्यक्तियों के अल्पकालिक समुच्चय का भाव नहीं है। राष्ट्र में निरन्तरता का भाव होता है। राष्ट्र समय, स्थान और स्थान इन तीनों में फैला होता है। वह एक दिन अथवा एक तरह के लोगों की पसन्द नहीं है। वह किसी अनुशासनहीन और चंचल पसन्द के परिणामस्वरूप नहीं बनता। संविधान ऐसी चीजों से मिलकर बनता है जो पसन्द से 10 हजार गुनी बेहतर होती हैं। वह कुछ विशिष्ट परिस्थितियों, श्रवसरो, स्वभावों, प्रवृत्तियों और जनता की नैतिक, नागरिक तथा सामाजिक आदतों के फलस्वरूप बनता है। ये सारी चीजें दीर्घकालावधि में ही अपने विचार व्यक्त कर पाती हैं। जब व्यक्ति और समुदाय दोनों ही बिना सोच-विचार के कार्य करते हैं तो भूख होते हैं। लेकिन जाति सदैव बुद्धिमान होती है। जब उसे समय मिल जाता है और वह जाति के रूप में कार्य करती है तो सदैव ही सही होती है।" वर्क के संविधान सम्बन्धी विचार, उस परम्परा में थे जो लोक ने हुकर से ग्रहण की थी।

वर्क सांविधानिक विकास की स्वाभाविक प्रक्रिया को अवरोध करने का पक्षपाती नहीं था। इसलिए उसने जॉर्ज तृतीय के ऐसा करने के प्रयासों का विरोध किया। अपने प्रतिरोध में वर्क ने जो शब्द कहे वे निश्चय ही महत्त्वपूर्ण हैं—“हमारा संविधान एक ऐसे सूक्ष्म सन्तुलन पर खड़ा हुआ है जिसके चारों ओर ढालू चट्टानें हैं और अगाध सागर है। यदि हम इसे एक ओर-कुछ अधिक झुकने के खतरे से बचाते हैं तो इसके दूसरी ओर झुक जाने का खतरा पैदा हो जाता है। हमारी-जैसी जटिल शासन-व्यवस्था में कोई आधारभूत परिवर्तन करना ऐसी कठिनाईयों से परिपूर्ण है-जिनसे कोई विचारशील व्यक्ति उसका निर्णय करने को और कोई दूरदर्शी व्यक्ति उसे क्रियावित करने को और कोई ईमानदार व्यक्ति उसका वचन देने को एकदम तैयार नहीं हो सकता।” मुरे (Murray) का

कहना है कि "इन शब्दों में वर्क ने अपने इस मौलिक विश्वास को प्रस्तुत किया है कि राज्य में कोई मानव-कृत यन्त्र न होकर एक अस्ति-जड़िल ऐसा सावयव है जिसके स्वरूप को निर्धारित करने में व्यक्तियों के प्रयत्नों ने निष्पत्ति ही सम्मुख पहुँचाई है किन्तु जिसके विकास एवं लक्ष्य को कोई व्यक्ति पूर्णतः ज्ञात नहीं कर सकता। वर्क का विश्वास था कि राज्य के विकास का ढंग एक बड़ी सीमा तक ऐसी शक्तियों द्वारा निर्धारित होता है जिसे कोई भी व्यक्ति पूर्णरूपेण नहीं समझ सकता और जब व्यक्ति किसी परिवर्तन के इच्छुक होते हैं तो उन्हें चाहिए कि वे ऐसा कार्य बड़े सोच-विचार कइ तथा समय के साथ करें क्योंकि यह कोई नहीं कह सकता कि उनके कार्यों के क्या परिणाम होंगे—हो सकता है कि उनके परिणाम सम्पूर्ण समाज के अत्यन्त आधारभूत हितों के विरुद्ध हों।"¹

(9) जनहित का अनुमोदन करने के बावजूद भी वर्क मानता था कि निर्वाचक-मण्डल का विस्तार नहीं होना चाहिए। विरोधियों को मखौल का मसाला देते हुए भी उसका विचार था कि संसद में मौलिक सुधारों की आवश्यकता नहीं है। उसने ब्रिटिश संविधान में मौलिक परिवर्तन करने वाले ऐसे सभी प्रस्तावों का विरोध किया जिनमें मतधिकार को व्यापक बनाने, ग्रामीण क्षेत्रों का प्रतिनिधित्व बढ़ाने और उजड़ी वस्तुओं (Rotten Boroughs) में संसद में दो प्रतिनिधित्व भेजने की व्यवस्था की सम्मान-पत्रों पर बल दिया गया था। संसद में एक भाषण देते हुए उसने ये शब्द कहे थे—“न तो इस समय और न किसी समय में यह बात दूरदृष्टतापूर्ण होगी कि हम अपने संविधान के मौलिक सिद्धान्तों और प्राचीनकाल से सुपरीक्षित परम्पराओं में कोई हस्तक्षेप करें। हमारे प्रतिनिधित्व की व्यवस्था लगभग उतनी ही पूर्ण है जितनी मानवीय मामलों में आवश्यक अपूर्णता के साथ सम्भव है।”² वर्क के अनुसार प्रतिनिधित्व का अर्थ यह कभी नहीं होता कि जनता के अधिकांश भाग को प्रतिनिधियों का निर्वाचन करने के लिए मतदान का अधिकार प्राप्त हो। “व्यक्तिगत नागरिकों का प्रतिनिधित्व नहीं हो सकता और देश के परिपक्व लोकमत में संख्या सम्बन्धी बहुमत का कोई स्थान नहीं होता। उसका कहना था कि वास्तविक प्रतिनिधित्व वह है जिसमें हितों की एकता हो और भावनाओं तथा इच्छाओं की सहानुभूति हो।.....संक्षेप में वर्क ने एक ऐसी संसदीय शासन की कल्पना की थी जो एक सुसंगठित लेकिन मार्केजिनिक भावना से अनुप्राणित अल्पसंख्यक वर्ग के नेतृत्व में संचालित हो।.....वर्क ने ब्रिटिश के निर्वाचकों के सामने जो भाषण दिया था उसमें उसने बतलाया कि निर्वाचित सदस्य अपने निर्णय तथा कार्य में आजाद होता है। जब प्रतिनिधि एक बार निर्वाचित हो जाता है तो वह सम्पूर्ण राष्ट्र और साम्राज्य के हितों के प्रति उत्तरदायी होता है। उसका यह अधिकार होता है कि वह अपनी बुद्धि का स्वतन्त्रतापूर्ण प्रयोग करे, चाहे यह उसके निर्वाचकों की इच्छा के अनुकूल हो या न हो। सदस्य अपने निर्वाचकों के पास विधि तथा शासन के सिद्धान्तों को सीखने के लिए नहीं जाता। सदस्य का निर्वाचन-क्षेत्र उसके लिए पाठशाला नहीं है।”³

राजनीतिक दलों के बारे में वर्क के विचारों का इतना ही उल्लेख कर देना पर्याप्त है कि उसने संसदीय शासन-प्रणाली में राजनीतिक दलों के महत्त्व को पहचाना और जॉर्ज तृतीय की उन योजनाओं का डट कर विरोध किया जिनसे वह दल-प्रणाली पर घातक चोट करना चाहता था। वह दल का भीरु-सैन्य नेता था जिसने दल को समुचित रूप से संगठित किया। वर्क ने दलों सरकार का ज्येष्ठ सम्पूर्ण राष्ट्र का कल्याण बतलाया। उसने राजनीतिक दलों की यह सुविधायता परिभाषा दी—“दल उन व्यक्तियों का एक समुदाय है जो अपने समुक्त प्रयत्नों से किसी विशिष्ट सिद्धान्त पर एकमत होकर राष्ट्रीय हित की अभिवृद्धि का प्रयास करते हैं।”

1 Murray : Introduction of Political Philosophy, p. 143.

2 Murray : The History of Political Science from Plato to the Present, p. 295.

3 सेवाशन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृष्ठ 573

वर्क ने दलीय प्रणाली के इस आधारभूत सिद्धान्त को प्रस्थापित किया कि दल के सभी सदस्यों को एक इकाई के रूप में कार्य करना चाहिए तथा ऐसे किसी गठबन्धन एवं नेतृत्व को स्वीकार नहीं करना चाहिए जो दलीय सिद्धान्तों के विपरीत हो। दल के प्रति अपनी निष्ठा के मार्ग में व्यक्तिगत विचारों को समझ नहीं बनने देना चाहिए। राजनीतिक दलों की आवश्यकता पर बल देते हुए वर्क ने कहा कि व्यवस्थापिका के सदस्य अपने संगठित प्रयासों से ही राष्ट्रीय हितों की अभिवृद्धि कर सकते हैं। यदि समान विचार वाले व्यक्ति परस्पर मिल जाते हैं तो वे राष्ट्रीय समस्याओं पर प्रभावपूर्ण ढंग से विचार व्यक्त कर सकते हैं। अपने को समान विचार वालों से पृथक् रखकर तो व्यक्ति अपनी प्रतिभा और अवसर का व्यर्थ विनाश ही करते हैं। वर्क ने चेतावनी दी कि दलों का निर्माण स्वार्थ-सिद्धि के लिए किया जाना घातक होगा। सदैव यही वांछित है कि सामान्य सिद्धान्तों के आधार पर और उन सिद्धान्तों को क्रियात्मक रूप देने के लिए ही दल संगठित किए जाएं। वर्क ने गुटों का विरोध किया क्योंकि उनका आधार सिद्धान्त प्रेम नहीं बल्कि व्यक्ति-भक्ति होता है। वर्क को सिद्धान्तहीनता से चिढ़ थी। अतः उसने समुक्त सरकारों का भी विरोध किया। उसने कहा कि "संयोजन (Coalition) में प्रायः सिद्धान्तों का परित्याग कर दिया जाता है। सिद्धान्त छोड़ बैठने पर संयोजन प्रभावशून्य और शक्तिहीन हो जाता है। दुर्भाग्यवश यदि उनका ध्येय शोषण करना हो जाए तो वह राष्ट्र और समाज के लिए खतरनाक बन जाता है।"

अधिकार, सम्पत्ति, क्रांति आदि पर वर्क के विचार

(Burke on Rights, Property, Revolution etc)

अधिकार

वर्क के अनुसार मानव स्वभाव से राजनीतिक होता है और राज्य से बाहर रहकर अपना जीवन व्यतीत नहीं कर सकता। इस स्थिति में उसके सभी अधिकार राज्य द्वारा सीमित हैं। हम ऐसे किन्हीं प्राकृतिक अधिकारों की कल्पना नहीं कर सकते हैं जो राज्य की परिधि से बाहर हों। अधिकार वे ही वस्तु हैं जो राज्य की ओर से प्राप्त होते हैं। केवल अतः यह है कि राजकीय नियम ईश्वरीय नियमों के विरुद्ध नहीं होने चाहिए। ईश्वरीय नियम सर्वश्रेष्ठ और सर्वोच्च होते हैं।

वर्क ने कहा कि व्यक्ति को प्राकृतिक अधिकार और सम्यक् राज्य के अधिकार दोनों प्राप्त नहीं हो सकते क्योंकि प्राकृतिक अधिकारों का आधार तो राज्य का अभाव था। वह राज्य की स्थापना से पूर्व मनुष्य के प्राकृतिक अधिकारों की चर्चा आधारहीन समझता है। मनुष्य के जो कोई भी प्राकृतिक अधिकार हैं वे राज्य में ही निहित हैं। वह इस विचार को भी स्वीकार नहीं करता कि राज्य के निर्माण से पूर्व मनुष्य को जो प्राकृतिक अधिकार प्राप्त थे उन्हें राज्य की रचना द्वारा आगे बनाए रखने की स्वीकृति प्रदान की गई। राज्य प्राकृतिक अधिकार जैसे किसी भी अधिकार का व्यक्ति को आश्रय नहीं देता और समाज के बाहर व्यक्ति के अधिकारों का कोई अस्तित्व नहीं होता। प्राकृतिक अधिकार राज्य-विरोधी हैं जिन्हें मूल स्वीकृति देने का अभिप्राय अराजकता व क्रांति और अव्यवस्था को निमन्त्रण देना है। फ्रांस की राज्य-क्रान्ति के नेता प्राकृतिक अधिकारों के कपोल कल्पित सिद्धान्तों को प्राकृतिक मूल रूप देने के प्रयत्नों में ही सम्पूर्ण देश को आतंक और हत्याकाण्ड की ज्वाला में भस्म कर रहे थे।

वर्क व्यक्ति के अधिकारों का सम्बन्ध परिस्थितियों से मानता है। परिस्थितियों के अनुकूल ही व्यक्ति को अधिकार प्रदान किए जाते हैं। राजकीय विधियों पर निर्भर रहने वाले अधिकार ही सही हैं। राजकीय विधियाँ, दैवी विधियों के अनुरूप हैं।

वर्क ने दो प्रकार के अधिकारों की चर्चा की है—(1) नागरिक अधिकार (Civil Rights) तथा (2) राजनीतिक अधिकार (Political Rights)। नागरिक अधिकार सभी व्यक्तियों को समान रूप से मिलने चाहिए। राज्य को ऐसी व्यवस्था करनी चाहिए जिसमें प्रत्येक व्यक्ति इन अधिकारों का

उपभोग कर सके। राज्य को यह भी देखना चाहिए कि व्यक्ति इन अधिकारों के उपभोग के प्रति उदासीन तो नहीं है। राजनीतिक अधिकार बहुत ही प्रभावशाली और महत्वपूर्ण होते हैं अतः ये कुछ ही व्यक्तियों को दिए जाने चाहिए। अयोग्य व्यक्तियों के हाथों में इन अधिकारों के चले जाने से समाज और राज्य को हानि पहुँचने का डर है। वर्क ने अधिकारों के स्थायित्व का भी विरोध किया है। अधिकार-समय और परिस्थिति के अनुसार परिवर्तित तथा सशोधित होते रहने चाहिए।

धर्म

वर्क धर्म-प्राण व्यक्ति था जिसका इंग्लैण्ड के चर्च में पूर्ण, विश्वास था। वर्क प्रत्येक क्षेत्र में धार्मिक भावना का महत्त्व स्वीकार करता था। राजनीति को भी वह धर्म से मिलाता था। उसकी मान्यता थी कि धार्मिक भावना से ही कोई व्यक्ति अच्छा नागरिक नहीं बन सकता। धर्म-भावना समाज के लिए उसी प्रकार आवश्यक है जिस प्रकार न्याय और व्यवहार-कुशलता। धर्म का भावनात्मक अनुराग मानवीय व्यापारों को सौम्यता और अस्थिरता प्रदान करता है। समाज, सामाजिक सस्थाओं, सामाजिक क्रियाकलापों आदि के प्रति हमें धार्मिक श्रद्धा रखनी चाहिए। दीर्घकाल से चलती आ रही सामाजिक सस्थाओं और परम्पराओं का उन्मूलन करने की चेष्टा धार्मिक वृत्ति है। वर्क ने कहा कि प्रत्येक सरकार और समाज विश्व की दैविक नैतिक व्यवस्था का अंग है। अपने धार्मिक दृष्टिकोणों के कारण ही वर्क उपयोगितावादियों से बहुत भिन्न हो गया।

क्रान्ति

वर्क के क्रान्ति सर्व्वेधी विचार 1790 में प्रकाशित उसके ग्रन्थ 'Reflections on the Revolution in France' में मिलते हैं। इसमें उसने फ्रेंच क्रान्ति का विरोध किया है। धार्मिक भावनाओं से ओत-प्रोत वर्क शक्तिवाद का विरोधी था और सत्ता की तृष्णा का दमन चाहता था। जहाँ उसके अनेक दलीय साथियों ने फ्रेंच राज्य और समाज दोनों को सड़क में डाल दिया था तथा सम्पूर्ण राष्ट्र के जीवन को शोचनीय बना दिया था। इन क्रान्ति-विरोधी विचारों के कारण ही वर्क को उसके साथी प्रतिक्रियावादी समझने लगे थे।

वर्क का विश्वास था कि प्रभुत्व-प्राप्ति की उद्दाम लालसा और अनियन्त्रित प्रयोग पर रोक लगायाना अनिवार्य है। फ्रांस की राज्य-क्रान्ति उसे एक विनाशकारी दानव के समान प्रतीत हुई जो चारों ओर अराजकता तथा अमानवीयता का प्रसार कर रही थी। यह क्रान्ति राजतन्त्र और अभिजाततन्त्र के नाश पर तुली हुई थी और इस प्रकार समस्त भूतकालीन संस्कृति से संघर्ष कर रही थी। ध्वंस, न कि निर्माण ही, इसका मूल उद्देश्य हो गया था। चर्च के साथ ही क्रान्ति ने छेड़-छाड़ की थी। इस प्रकार क्रान्ति प्रतीत्यवाद की ओर बढ़ रही थी। वर्क को क्रान्तिकारियों के सभी कार्य बड़े कष्टकर लगे। उसका, कोमल हृदय फ्रांसीसी आतंकवादियों के कारनामों से काँप उठा। उसने फ्रेंच क्रान्तिकारियों को आक्रमणकारी, हिंसक, दस्यु दुष्ट और आचरणहीन तक कहा, डाला। उसने कहा कि ये क्रान्तिकारी अपने कुकृत्यों को छिपाने के लिए नीति और आचार का गीत गा रहे थे। तर्क, विभुद बुद्धि और रेखा-गणित का आश्रय लेकर वे नए सिरे से फ्रेंच समाज का निर्माण करने में लगे थे, जो विनाशकारी कंदम था। वर्क ने यह दृढ़मत प्रकट किया कि एक सदन में बैठकर पूर्व-निर्दिष्ट बौद्धिक ढाँचे पर नूतन समाज का निर्माण नहीं किया जा सकता। कोरे गणनचुम्बी सैद्धान्तिक आदर्शों पर समाज की रचना का प्रयास दुस्साहस है जो कभी सफल नहीं हो सकता।

यदि हम गहराई से वर्क के विचारों का अध्ययन करें तो स्पष्ट है कि उसे क्रान्तिकारी विचारों से छूणा नहीं था। बल्कि हिसात्मक अस्व-शस्त्रों के प्रयोग से घृणा थी। वह आसूल परिवर्तन का विरोधी था। वह नहीं चाहता था कि किसी भी परिस्थिति अथवा अवस्था का समूल नाश करके नए सिरे से प्रारम्भ किया जाए। पुरातन को एकदम उखाड़ फेंकने के प्रयत्न न्यायोचित नहीं कहे जा सकते। अमेरिकन क्रान्ति का समर्थन उसने केवल इसलिए किया था कि उपनिवेशवासियों की मार्ग न्यायोचित और आवश्यक थी तथा उस क्रान्ति में वैसा निर्मम हत्याकाण्ड नहीं हुआ था जैसा फ्रेंच क्रान्ति में।

वर्क का मूल्यांकन एव प्रभाव (Estimate and Influence of Burke)

लोकों के अनुसार वर्क के राजनीतिक विचार. यह बताते हैं कि उनमें राजदर्शन की सुव्यवस्थित रूप से प्रस्तुत करने की कमी थी। सेवाने ने लिखा है कि "वर्क के राजनीतिक दर्शन की सुसम्बद्धता के बारे में काफी वाद-विवाद हुआ है। वर्क विभिन्न सिद्धान्तों को मानने वाला था लेकिन इसके साथ ही उसने फ्रांस की क्रान्ति का विरोध किया था। उसकी इन दो प्रवृत्तियों में क्या संगति थी, इस प्रश्न को लेकर भी काफी वाद-विवाद हुआ है। वर्क के फ्रांसीसी क्रान्ति के सम्बन्ध में इस प्रतिक्रिया ने उसके जिवन्मगी भर के सम्बन्धों और मित्रताओं को समाप्त कर दिया। उनके समसामयिक यह न समझ सके कि जिस व्यक्ति ने अमेरिकन स्वतन्त्रता का समर्थन किया था, उसने उसके बाद राजा के नियन्त्रण की आलोचना की थी और ईस्ट इण्डिया कंपनी के विहित अधिकारों को समाप्त करने की कोशिश की थी, वही व्यक्ति अब फ्रांसीसी क्रान्ति के कंटे विरुद्ध हो गया। किन्तु वास्तव में यह गलत चारणा है। वर्क का दर्शन कोई क्रमबद्ध दर्शन न था। उसके कुछ रुढ़िवादी सिद्धान्त थे। उसने जिन सिद्धान्तों से प्रेरित होकर क्रान्ति पर आक्षेप किया था, उन्हीं सिद्धान्तों से प्रेरित होकर उसने फ्रांस की क्रान्ति से पहले सारे कार्य किए थे। यह सही है कि फ्रांस की घटनाओं ने उसे डरा दिया था, उसकी बुद्धि को असंतुलित कर दिया था, ऐसी घृणा को प्रकट किया था जो अब तक बड़ी सुन्दरता से छिपी हुई थी और इसके कारण उसकी लेखनी में ऐसा अनावश्यक अलंकार आ गया था जिसने निष्पक्षता, इतिहास-बोध और तथ्यों पर अधिकार को नष्टप्राय कर दिया था लेकिन क्रान्ति ने उसे न तो कुछ नए विचार दिए और न उसके पुराने विचारों को बदला। उसके मुख्य राजनीतिक विचार हमेशा एक रहे।"¹

वर्क के विरुद्ध एक गम्भीर आरोप यह लगाया जाता है कि वह परम्पराओं का पुजारी था और ऐसे परिवर्तनों का समर्थन न था जिनमें पुरातन परम्पराओं एवं मान्यताओं को ठेस पहुँचे। किन्तु इस सम्बन्ध में हमें उसके ये शब्द नहीं भूलने चाहिए कि "मेरे मापदण्ड से पूरे उतरने वाले राजनीतिज्ञ में प्राचीन को सुरक्षित रखने की प्रवृत्ति तथा साथ ही सुधार करने की योग्यता होनी चाहिए।" पुनश्च, उसने यह भी कहा था कि यदि किसी प्राचीन सत्ता का विवेक नष्ट हो जाता है तो उसके शवमात्र को बनाए रखना भूल्यता है। वास्तव में वर्क ठेठ रुढ़िवादी नहीं था बल्कि उदार रुढ़िवादी था।

वर्क ने राजनीतिक और सम्पत्तिक अधिकारों का जो विभाजन किया वह न्यासगत नहीं कहा जा सकता पर साथ ही यह भी है कि सम्पत्ति सम्बन्धी उसके विचार यथार्थ की भूमि पर टिके थे। सम्पत्ति के क्षेत्र में समानता का इतिहास मनुष्य ने अभी तक दुर्भाग्यवश साकार रूप में नहीं देखा है। वर्क ने प्रजातन्त्रीय शासन को अस्वीकार करके अपने सम्प्राप्त को ठेस पहुँचाई है। अपने इन विचारों से उसने वर्तमान जनतन्त्रीय युग के लोगों को अपना विरोधी बना लिया है। वर्क ने अपने विचारों से यह प्रकट कर दिया कि उसने इस बात को कभी नहीं समझा कि वह किस युग में रहता है। वर्क के युग में प्रजातन्त्रीय-विचार दिन-प्रतिदिन तीव्र होते जा रहे थे किन्तु वह फिर भी राजतन्त्र और अभिजात्यतन्त्र के गीत गा रहा था।

अदि वर्क में ये कमियाँ न होती तौ निसदेह उसका स्थान अत्यन्त ही श्रेष्ठ होता। वर्क में यद्यपि दोषों की कमी न थी किन्तु राजदर्शन के क्षेत्र में उसका अनुदाय और प्रभाव कम महत्त्वपूर्ण नहीं है। उसकी कृतियों और उसके विचारों से प्रभावित होकर ही केनिंग ने इंग्लैण्ड के शासन में व्यवस्था लाने का प्रयास किया और डिजरेली ने उसके अनुदारवादी विचारों से प्रेरणा ग्रहण की। वर्क ने ऐतिहासिक पद्धति को अपने उचित स्थान पर पुनः प्रतिष्ठित करके राजनीतिक इतिहास और आधुनिक काल की महान् सेवा की। उसने सामाजिक समझौते के सिद्धान्त का खण्डन करके राज्य के स्वरूप की

साव्यविक विवेचना की। उसने विकासवादी और उपयोगितावादी विचारधारा का मार्ग प्रशस्त किया। उसने मध्यम मार्ग और सहिष्णुता व संयम का प्रतिपादन किया और बताया कि सुधार करते समय कटुता की तथा उदारता की दोनों अतियों (Extremes) से बचते हुए मध्यवर्ती मार्ग का अवलम्बन करना चाहिए। वर्क का अन्य प्रशसनीय कार्य प्राकृतिक तथा जटिल अधिकारों के सिद्धान्त का खण्डन करना था। उसने कहा कि उन्हीं अधिकारों का महत्त्व है जो ठोस हों और जो समाज के अभिसमयों से उत्पन्न हों। सेबाइन ने वर्क की एक अन्य देन की ओर संकेत करते हुए लिखा है कि "फ्रांस की क्रान्ति के विरुद्ध उसने जिस प्रतिक्रिया का झण्डा खड़ा किया उससे एक नवीन परिवर्तन का सूत्रपात हुआ जिसके कारण तत्कालीन प्रचलित सामाजिक दर्शन को आक्रमण छोड़कर अपना अभाव करने के लिए विवश होना पड़ा और इसीलिए स्थिरता के मूल्य तथा परम्परा की शक्ति पर, जिसके ऊपर स्थिरता निर्भर करती है, एक नया बल दिया गया।"

वर्क के सुधारवादी विचारों से जिस नवीन सुधारवादी भावना का श्रीगणेश हुआ, उसका प्रभाव जॉनसन पर भी पड़ा। वर्डस्वर्थ और कॉलरिज जैसे साहित्यकार वर्क से प्रभावित हुए। फलस्वरूप साहित्य में 'Romantic Reaction' की धारा का शिलान्यास हुआ। जॉनसन ने तो यहाँ तक कह दिया है कि, "उसकी मानसिक धारा शाश्वत है।" वर्क से प्रभावित होकर लाई सेबाले ने कहा था— "मिल्टन के बाद वही हमारे देश का महानतम पुरुष है और लॉट मोर्ले के पश्चात् वही हमारे देश का प्रथम श्रेणी का निर्माता है।" मैक्सी ने लिखा है— "यह उन्नीसवीं और बीसवीं शताब्दी के अनुदारवादी तथा ऐतिहासिक सम्प्रदाय का मुख्य प्रेरणा-स्रोत है। मेन, फ्रीमैन, सीले, सिजविक, नील्से जैसे अनुदारवादी विचारकों की कृतियों पर उसका गहरा प्रभाव पड़ा।" लाईकी ने वर्क के महत्त्व को इन शब्दों में व्यक्त किया है— "वर्क की प्रशंसा करना सरल है और उसके प्रयत्न के महत्त्व को समझ पाना और भी सरल है। उसके पूर्ण मूल्यांकन को छोड़ भी दिया जाए तो भी इतना निश्चिन है कि एक विचार-पद्धति के जनक की अपेक्षा उसे कुछ ऐसी लोकशक्तियों के रचयिता के रूप में अधिक याद किया जाएगा जिन्हें भुला देने का साहस बहुत कम राजनीतिज्ञों को होगा। उसकी विचार-पद्धति अपनी अपूर्ण अभिव्यजनाओं में भी हॉव्स एव बेन्थम की प्रणालियों से कुछ कम महाकाव्य नहीं है।" लाईकी ने ही आगे लिखा है— "वर्क के दोष भी हमें सबक सिखाते हैं। उसका यह न देख पाना कि सम्पत्ति का कुछ हाथों में केन्द्रीकरण इतना खतरनाक होता है, इस बात का स्पष्ट प्रमाण है कि वह मनुष्य ससद् का निर्णय अपनी निजी इच्छाओं के मापदण्ड के करने के लिए कितना उत्सुक रहता है। ... जन-इच्छा का जो उसने निरादर किया है वह उस घातक उपेक्षा की ओर संकेत करता है जिसके साथ हम उन लोगों की इच्छा की अवहेलना कर देते हैं जो राजनीतिक सघर्ष के सक्रिय केन्द्र से बाहर खड़े हैं।" लाईकी की मान्यता है कि इन सब कमियों के बावजूद इंग्लैंड के राजदर्शन के इतिहास में वर्क से महान व्यक्ति और कोई नहीं दिखाई पड़ता। अपने समकालीन राजदर्शन को उसने ऐसी दिशा, भक्ती तथा श्रोज्ज्वलता प्रदान की जैसी किसी भी राजनीतिज्ञ ने नहीं की।² शक्तिवाद पर नैतिक प्रतिबन्ध लगाने का आजीवन समर्थन करते रह कर वर्क ने उदारवाद के नैतिक अधिकार को बहुत संबल प्रदान किया। यह अनुदारवादी वर्क की बहुत बड़ी देन है।

1. Maxey : Political Philosophies, page 384.

2. Laski : Political Thought from Locke to Bentham, page 213-14

अपने मौलिक रूप में उपयोगितावाद ब्रिटिश राजनीतिक दार्शनिकता की उपज है। इसके सभी मूल लेखक इंग्लैण्ड के निवासी थे। 19वीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में इस दर्शन की इतनी महत्त्वपूर्ण भूमिका रही कि इस युग को उपयोगितावादी युग (The Utilitarian Age) कहा जाता है। इंग्लैण्ड में 19वीं शताब्दी के अधिकांश भाग में उपयोगितावादी चिन्तन की प्रधानता रहने से मनोवैज्ञानिक अनुसन्धान और नैतिक तर्क-वितर्क में लोगों की रुचि बढ़ी तथा व्यावहारिक राजनीति के क्षेत्र में सामाजिक सुधार-कार्य और कल्याणकारी विधायन इतने बड़े पैमाने पर हुआ जितना पहले कभी सोचा भी नहीं गया था। डॉ. वेपर के अनुसार, 'उपयोगितावाद के प्रवर्तक डेविड ह्यूम, प्रीस्टले और हुचिंसन थे। पेले ने इसका प्रतिपादन किया तथा हैलविटियस और बकेरिया के विदेशी विचार-स्रोतों से इसका पोषण हुआ।' किन्तु इसका शास्त्रीय और व्यवस्थित रूप देने तथा राजनीति के क्षेत्र में इसे लागू करने का श्रेय जर्मी बन्थम को ही था। उपयोगितावादियों में सर्वाधिक विलक्षण और प्रतिभा-सम्पन्न बन्थम ने ही राज्य द्वारा 'अधिकतम सख्या के अधिकतम हित' के पुराने सिद्धान्त को लोकप्रिय और शक्तिशाली बनाया। यही कारण है कि इसे कई बार बन्थम के नाम से 'बन्थमवाद' की भी सजा दी जाती है।

उपयोगितावाद का विकास

(Development of Utilitarianism)

उपयोगितावाद अपने नूतन रूप में 19वीं शताब्दी का ही दर्शन है तथापि आचारशास्त्र के एक सिद्धान्त के रूप में इसका सम्बन्ध प्राचीन यूनान के ऐपिक्यूरियन सम्प्रदाय (Epicurian-School) से माना जा सकता है। ऐपिक्यूरियन चिन्तन के अनुसार मनुष्य पूर्णतया सुखवादी है, वह सुख की ओर दौड़ता है तथा दुःख से बचना चाहता है। यूनानियों ने राज्य को एक नैतिक सस्था मान कर भी उसके उपयोगी रूप को अस्वीकार नहीं किया तथा उसे मानव-आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए आवश्यक माना। 17वीं शताब्दी में सामाजिक-अनुबन्धवादियों ने उपयोगितावादी परम्परा का कुछ विकास किया। हांसे ने मनोवैज्ञानिक भौतिकवाद के आधार पर मनुष्य को पशुवत् आचरण करने वाला एक सुखवादी प्राणी (Hedonistic Being) बताया जिसमें नैतिक भावनाओं का अभाव पाया जाता है। बॉक ने भी राज्य के अस्तित्व को आवश्यक बताया, क्योंकि उसके बिना प्राकृतिक अवस्था के कष्ट नहीं मिट सकते। रोश्चाल्थ-दर्शन के सिरेनायक वर्ग के प्रचारकों (Cyrenaics School) ने भी उपयोगितावाद का प्रचार किया। 18वीं शताब्दी के एक प्रमुख विचारक कम्बरलैण्ड (Comberland) ने राज्य की उपयोगिता की तुलना में उसके नैतिक अस्तित्व (Moral Existence) और विवेकपूर्ण चेतना (Rational Consciousness) के सिद्धान्तों को गौण बतलाया। लेस्ली

स्टीफेन के अनुसार, उपयोगितावाद का जैसा युक्तिसंगत रूप डेविड ह्यूम ने प्रस्तुत किया वैसा 19वीं शताब्दी का अन्य कोई विचारक नहीं कर सका। उसके द्वारा प्रस्तुत सिद्धान्तों में स्टुप्रेंट मिल तक कोई आधारभूत परिवर्तन नहीं हुए। 19वीं शताब्दी के इंग्लैंड की आर्थिक और सामाजिक परिस्थितियों ने इस सिद्धान्त को बहुत कुछ निश्चित स्वरूप प्रदान किया तथा मिल, वेन्सम, ऑस्टिन आदि के हाथों यह 19वीं शताब्दी का एक महत्त्वपूर्ण दर्शन बन गया। वर्तमानकाल में बुद्धिवादी विकास के साथ-साथ भौतिक सुखवाद का दर्शन राजनीति के क्षेत्र में पुनः प्रवेश करने लगा है।

उपयोगितावाद के सिद्धान्त

(Principles of Utilitarianism)

उपयोगितावाद में सार्वजनिक कल्याण की भावना निहित है। यह कोई दार्शनिक सिद्धान्त न होकर अपने समय का एक प्रकार का व्यावहारिक आन्दोलन था जिसमें समाज और राज्य की परिस्थितियों के अनुसार समय-समय पर सशोधन होते रहे। यही कारण है कि इसकी कोई एक सुनिश्चित परिभाषा करना कठिन है, तथापि सुख-दुःख की मूल विचारधारा वही है। उपयोगितावाद अधिकाधिक व्यक्तियों को सुख पहुँचाने में रुचि रखता है तथा व्यावहारिक कार्यों द्वारा बौद्धिक आधार पर लोगों की दशा सुधारने एवं सक्रिय राजकीय कानूनों द्वारा जन-समूह के स्तर को ऊँचा उठाने में विश्वास करता है।¹ 'एनसाइक्लोपेडिया अमेरिकाना' (Encyclopaedia Americana) के अनुसार, "उपयोगितावाद आचारशास्त्र का एक सिद्धान्त है, जो यह प्रतिपादित करता है कि जो कुछ उपयोगी है, वही श्रेष्ठ है और उपयोगिता विवेकपूर्वक निर्धारित की जा सकती है। सामाजिक, आर्थिक एवं राजनीतिक सिद्धान्त और नीतियाँ उपयोगिता के सिद्धान्त पर ही आधारित होनी चाहिए।"² उपयोगितावाद दार्शनिक जगत् अथवा कल्पनालोक में विचरण करने की अपेक्षा इसी सधर्ममय जीवन में व्यावहारिक बनने की आकांक्षा रखता है। हैलोवेल (Hallowell) ने इसे "नीति-शास्त्र और राजनीति-शास्त्र को एक व्यापक वैज्ञानिक अनुभववाद के आधार पर प्रतिष्ठित करने का एक प्रयास"³ कहा है जो भावनाओं से आकर्षित नहीं होता अपितु ऐसे ठोस सुधारों का समर्थक है जिससे मानव-कल्याण की अभिवृद्धि हो, मानव के भाग्य-निर्माण में सहायता मिले।

उपयोगितावाद के आधारभूत सिद्धान्त बहुत सरल और स्पष्ट हैं।

1. उपयोगितावाद एक ऐसा दर्शन है, जो किसी वस्तु के नैतिक और भावात्मक पक्ष पर ध्यान न देकर उसके यथार्थवादी पक्ष को ही देखता है। इसने सुखवाद (Hedonism) से प्रेरणा ली है जिसका आशय है—प्रत्येक व्यक्ति अधिकाधिक सुख प्राप्त करने का प्रयत्न करता है और दुःख से सदैव बचना चाहता है। उपयोगिता को सुख-दुःख की मात्रा से आँका जाता है। किसी कार्य के अच्छे या बुरे होने की परीक्षा उससे प्राप्त होने वाले सुख या दुःख की मात्रा से की जाती है। बुरा काम वह है जिसके करने से दुःख होता है और अच्छा काम वह है जिसके करने से सुख मिलता है। यद्यपि जीवन में दूसरी वस्तु का भी अपना महत्त्व है तथापि मुख्य सधर्म सुख और दुःख में ही है। उपयोगितावादी सिद्धान्त 'व्यक्ति के आनन्द' के आधार-बिन्दु पर ही आगे बढ़ता है। व्यवस्थापकों और राजनीतिज्ञों का कर्तव्य ऐसे नियमों का निर्माण करना है जिनसे अधिकाधिक व्यक्तियों को सुख पहुँचे और उनके दुःख कम हो। स्पष्ट है कि उपयोगितावाद 'आत्मानुभूतिवाद' (Intuitionism) से भिन्न है, जिसके अनुसार कुछ कार्य अपने परिणामों से अलग भी स्वभावतः अच्छे अथवा बुरे होते हैं।

1 Davidson Political Thought in England, p 2.

2 Encyclopaedia Americana, Vol 27, p 620.

3 Hallowell : Main Currents in Modern Political Thought, p. 215.

उपयोगितावाद, प्रयोगात्मक और व्यवहार-प्रधान (Pragmatic) है। इसकी पद्धति कल्पनावादियों की निगमनात्मक पद्धति (Deductive Method) न होकर (Inductive) और अनुभूतिमूलक (Empirical) है। अनुभव ही इसका मुख्य आधार है। उपयोगितावाद का सम्बन्ध जीते-जागते व्यक्तियों और जीवन की ठोस वास्तविकताओं से है, काल्पनिक व्यक्तियों तथा अमूर्त सिद्धान्तों से नहीं। यह जीवन-सघर्ष और कर्मशीलता का प्रतीक है, जो प्रत्येक वस्तु को वास्तविक उपयोगिता की कसौटी पर कसता है और प्रत्येक विचार अथवा सिद्धान्त को व्यावहारिकता की तराजू में तोलता है। इसका व्यावहारिक नीति-ज्ञान और राजनीति से घनिष्ठ सम्बन्ध है।

3 उपयोगितावादी सिद्धान्त को मानने वाले सभी लोग व्यक्तिवादी हैं जो यह मानते हैं कि 'राज्य व्यक्ति के लिए है, न कि व्यक्ति राज्य के लिए।' उनके मतानुसार राज्य का औचित्य इसी में है कि वह अपने नागरिकों को शान्ति और सुरक्षा प्रदान करता है तथा इच्छाओं की तुष्टि में उनका सहायक होता है। मानव की आकांक्षाओं और उसके अन्तिम लक्ष्य 'आनन्द' का राज्य के क्रिया-कलापों से घनिष्ठ सम्बन्ध है। किसी राजनीतिक कार्य का महत्त्व तभी है जब उससे जन-कल्याण होता हो। उपयोगितावाद के व्यक्तिवादी दृष्टिकोण के अनुसार सामाजिक कल्याण लोगों के वैयक्तिक सुखों का सङ्ग-मात्र है। उपयोगितावादी दर्शन में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता पर केवल सार्वजनिक व्यवस्था और शान्ति की सीमा है।

4 उपयोगितावाद की मानि है कि राज्य नागरिकों के विकास के मार्ग में आने वाली बाधाओं के निराकरण के लिए विधि-निर्माण करे। उस विधि का श्रु कोई मूल्य नहीं है जिससे राज्य के अधिकतम लोगों का कल्याण न होता हो। उपयोगितावादियों के अनुसार विधियों के दो पक्ष हैं—निषेधात्मक और विधेयात्मक। 'जिन' विधियों से बुरी परिस्थितियों और विपन्न वानावरण का अन्त हो वे निषेधात्मक (Negative) हैं और 'जिनसे' निर्माण-कार्य सम्पन्न होते हो, वे विधेयात्मक अथवा रचनात्मक (Positive) हैं।

5 उपयोगितावाद की मान्यता है कि व्यक्ति दूसरों से सर्वथा स्वतन्त्र रहकर सुखी नहीं रह सकता। यह आवश्यक है कि प्रत्येक व्यक्ति दूसरों के साथ मानव-प्रेम और सह-अस्तित्व के बन्धनों से बंधा रहे। व्यक्ति के विकास के लिए समाज का अस्तित्व आवश्यक है। स्पष्ट है कि उपयोगितावाद का सघवाद (Associationism) पर बल है। मानव के सर्वांगीण विकास के लिए सघवाद की धारणा बहुत महत्त्वपूर्ण है।

6 उपयोगितावाद एक मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त है जो मनोवैज्ञानिक विधि से मानव मस्तिष्क के तत्त्वों का विश्लेषण करता है। इसके अनुसार मनुष्य को बाहरी वस्तुओं का ज्ञान मस्तिष्क में उत्पन्न अनेक प्रकार की संवेदनाओं (Sensations) द्वारा होता है। ये संवेदनाएँ या तो सुखदायक होती हैं या दुःखदायक और स्वाभावतः मनुष्य सुखदायक वस्तुओं को पसन्द करता है तथा दुःखदायक वस्तुओं से घृणा। चूँकि कोई भी व्यक्ति पूर्ण रूप से दुःख-मुक्त नहीं हो सकता, अतः हमें सदैव यही प्रयत्न करना चाहिए कि अधिकाधिक मात्रा में सुख और कम से कम दुःख मिले।

सामान्यतः सभी उपयोगितावादी यह मानते हैं कि लोग सुख की आकांक्षा रखते हैं तथा सुख अपने में ही एकमात्र वांछनीय वस्तु है। दुष्टि जीवन के साध्य का निर्धारण न कर उन साधनों का निरूपण करती है जिन्हें अपनाकर हम साध्य की प्राप्ति कर सकते हैं। वह कार्य सदैव है जो दुःख की अपेक्षा अधिक सुख देने वाला है और वह असर् है जो दुःख की दृष्टि करता है। सार्वजनिक नीतियों एवं प्रशासकीय विधियों के औचित्य की कसौटी उपयोगिता अथवा 'अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख' (Greatest good of the greatest number) का सिद्धान्त है। राज्य स्वयं साध्य (End) न होकर नागरिकों के कल्याण में सहायक होने वाला साधन (Means) है।

वेपर (Wayper) के अनुसार, "उपयोगितावादी सदैव अल्पमत में रहते थे और वे कभी भी लोकप्रिय नहीं हुए। वे बहुत ही भाग्यहीन, बुद्धिवादी, अत्यन्त कठोर और विद्वतावादी थे तथा मानव-स्वभाव सम्बन्धी उनकी धारणा लोगों को आकर्षित करने वाली नहीं थी, पर काफी समय तक उनका कोई गम्भीर प्रतिद्वन्द्वी पैदा नहीं हुआ। उनके समकालीन महान् विचारको—हूंसो, काण्ट, सन्त साइमन, मार्क्स को इंग्लैण्ड में कोई आदर नहीं मिला। इंग्लैण्ड में ही इसके आलोचक अपनी किसी बात को अपने विश्वास में न ले सके। इसके परिणामस्वरूप उनका प्रभाव उनकी सख्या के अनुपात में कहीं अधिक रहा।"¹

उपयोगितावाद के प्रतिपादन और विकास में जिन प्रमुख विचारको का योगदान रहा और जिनका इस पुस्तक में अध्ययन किया गया है, वे हैं—

- (1) जर्मी बेन्थम (Jeremy Bentham, 1748-1832)
- (2) जेम्स मिल (James Mill, 1773-1836)
- (3) जॉन ऑस्टिन (John Austin, 1790-1859)
- (4) जॉर्ज ग्रोटे (George Grote, 1794-1871)
- (5) जॉन स्टुअर्ट मिल (John Stuart Mill, 1806-1873)
- (6) एलेक्जेंडर बेन (Alexander Bain, 1818-1903)

action to the जर्मी बेन्थम
of Jeremy Bentham

जावन-पारचय

जर्मी बेन्थम का जन्म 15 फरवरी, 1748 को लन्दन के एक प्रतिष्ठित वकील परिवार में हुआ था। परिवार की परम्परा के अनुसार बेन्थम ने उच्च शिक्षा प्राप्त की। 15 वर्ष की अवस्था में ही सन् 1763 में उसने स्नातक की उपाधि प्राप्त कर ली और तत्पश्चात् 'लिनकंस इन' (Lincoln's Inn) में कानून का अध्ययन करने के लिए प्रवेश लिया। बैरिस्ट्री पास करने के उपरान्त उसने सन् 1772 में वकालत शुरू कर दी। परीक्षाओं में आश्चर्यजनक सफलता प्राप्त करने पर भी उसने लैकरी करने का स्वीकार नहीं किया।

बेन्थम अपने युग का एक बौद्धिक-आश्चर्य था जो वकालत करने के कुछ ही समय बाद इस निष्कर्ष पर पहुँच गया कि प्रचलित कानूनों में भारी त्रुटियाँ हैं और उनके रहते तत्कालीन न्याय-व्यवस्था निरर्थक है। सन् 1776 में प्रकाशित उसकी पुस्तक 'Fragments on Government' ने, जिसे ब्लैकस्टोन की इंगलिश कानून की 'टीकाओं' (Commentaries) में प्रतिपादित सिद्धान्तों की वृत्ति उड़ाई गई थी, तत्कालीन कानूनी-क्षेत्र में हलचल मचा दी। विधि-शास्त्र के इस प्रकाण्ड पण्डित ने विध-सुधार के महत्त्वपूर्ण आन्दोलन का संचालन किया जिसमें उसे सफलता भी मिली। वह एक ऐसा सुधार-वादी सिद्ध हुआ जिसने इंग्लैण्ड के सामाजिक, आर्थिक एवं राजनीतिक क्षेत्र को अत्यधिक प्रभावित किया। उसकी रचि आरम्भ से ही सामाजिक समस्याओं के हल खोजने में रही थी अतः वह एक श्रेष्ठ समाज-सुधारक बन गया। उसने अपने विचारों को नियमित रूप से लेखबद्ध किया। उसका लगभग सम्पूर्ण जीवन ही-ग्रन्थ-रचना, ससार भर से पत्र-व्यवहार तथा कानूनी-सुधार के लिए सामग्री के एकत्रीकरण में व्यतीत हो गया। मेरी पी. मैक के अनुसार सन् 1770 से 1832 तक अर्थात् अपने मृत्यु-पर्यन्त वह प्रतिदिन लगभग 15 बड़े पृष्ठ लिखता रहा।² अनुमानित उसने अपने जीवन-काल में एक लाख से भी अधिक पृष्ठ लिखे। उसके लेखों की पाण्डुलिपियाँ, जो 148 बक्सों में बन्द हैं, आज भी लन्दन विश्वविद्यालय और ब्रिटिश म्यूजियम में सुरक्षित हैं। बेन्थम ने नियमित रूप से लिखा, कि तु

1 Wayper : Political Thought, p. 83.

2 Mary P. Mack : Jeremy Bentham, p 5.

अपने लेखों के लिपिबद्ध संकलन और उनकी उपयोगिता के प्रति वह उदासीन रहा। प्रतिदिन लिखे जाने वाले पृष्ठों का स्थान वह अपनी योजना में इंगित कर देता था और फिर उन्हें उठा कर एक ओर रख देता था। उसके लेखों के चयन, पुनरावलोकन, प्रकाशन आदि का कार्य उसके कुछ घनिष्ठ मेधाव्यक्तियों, शिष्यों आदि द्वारा किया गया।

बेन्थम ने यूरोप का भ्रमण तथा फ्रांस के उपयोगितावादियों से प्रभावित होकर अपने विचारों में सुधार किया। जातीय और वर्गीय विभेदों में अविश्वास रखने वाले इस विद्वान् ने इंग्लैंड, फ्रांस, भारत, मैक्सिको, चिली आदि के लिए एक विधि-संहिता (Legal Code) निर्माण करने का अथवा संकलित करने का प्रयास किया। बेन्थम के विचारों का सर्वत्र सम्मान किया गया और प्रत्येक क्षेत्र में उर्ध्व समर्थन तथा सहयोग प्राप्त हुआ। सन् 1792 में फ्रांस की राष्ट्रीय सदन ने उसे 'फ्रांसीसी नागरिक' की उपाधि से विभूषित किया। विधि (कानून) और कारागारों के सुधार सम्बन्धी अनेक ग्रन्थ लिखने के कारण वह यूरोप में ही नहीं, अन्य देशों में भी प्रसिद्ध हो गया। सन् 1820-21 में पुतंगाल के विधायक दल ने वैधानिक समस्याओं पर उसके सुझाव आमन्त्रित किए। सन् 1828 में उसने मिस्र की स्वेज नहर के निर्माण का सुझाव दिया। उसने जार द्वारा रूस के लिए विधि-नियमावली बनाने की इच्छा व्यक्त की।

अपने 84 वर्ष के दीर्घकालीन जीवन में बेन्थम ने उपयोगितावाद के साथ ही सुधारवाद की नींव सुद्ध की। उपयोगितावाद की परम्परा उसकी मृत्यु के बाद भी सफलतापूर्वक चालू रहो। उपयोगितावादी सिद्धान्त का आदि-प्रवर्तक न होते हुए भी वह उसका सस्थापक माना गया क्योंकि उसने उसके महत्त्व को समझकर उसे अपने चिन्तन का मूल सिद्धान्त बनाया और उस पर एक सुनिश्चित एवं सुव्यवस्थित विचार-प्रणाली का भवन खड़ा किया। बेन्थम से पहले उपयोगितावादी सिद्धान्त का प्रतिपादन इंग्लैंड में ह्यूम एवं प्रीस्टले द्वारा हो चुका था। बेन्थम ने ह्यूम के ग्रन्थ 'Treatise of Human Nature' का अध्ययन किया और मानव-व्यवहार के लिए उपयोगितावादी धारणा के महान् मूल्य को समझा। प्रीस्टले के ग्रन्थ 'Essay on Government' में 'अधिकतम सहाय का अधिकतम सुख' वाक्यांश पढ़कर उसका हृदय भाव-विभोर हो उठा। प्रो सोरले (Sorley) ने इस विचार से असहमति प्रकट की है कि बेन्थम ने यह वाक्यांश प्रीस्टले से लिया था पर यदि इस विवाद को छोड़ दिया जाए तो भी इसमें कोई संशय नहीं कि बेन्थम ने 'उपयोगिता' एवं 'अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख' की पूर्व-स्थित धारणा को विकसित किया और उसके आधार पर उपयोगितावादी राजदर्शन का विशाल वट-वृक्ष खड़ा कर दिया।

बेन्थम स्वयं अपने लेखों के प्रति बेपरवाह था, किन्तु उसके योग्य सहकारियों और शिष्यों ने उसकी शिक्षाओं का पूर्ण अध्ययन और प्रचार किया। उनमें प्रमुखतम शिष्य जेम्स मिल (James Mill) था। प्रसिद्ध वकील सर जेम्स एन रोमिले ने भी बेन्थम की सेवा की। महान् अर्थशास्त्री रिकार्डो भी उनका अनुयायी था। रिकार्डो के बारे में बेन्थम ने लिखा है, "मै मिल का आध्यात्मिक पिता था और मिल रिकार्डो का आध्यात्मिक पिता था, इस प्रकार रिकार्डो मेरा आध्यात्मिक पोत्र था।" बेन्थम के उत्साही शिष्यों में क्रिस नागरिक ड्युमोंट (Dumont) का नाम भी उल्लेखनीय है जिसने बेन्थम की पुस्तकों का अनुवाद फ्रांसीसी भाषा में किया, उन्हें सज्जित रूप दिया और उनमें रह जाने वाली आवश्यक बातों की पूर्ति की। ड्युमोंट ने बेन्थम के यश को सम्पूर्ण यूरोप में फैलाया।

बेन्थम 18वीं शताब्दी के अपने जीवनकाल में उपयोगितावादी विचारधारा पर आधारित अपने नवीन दर्शन के प्रकाश में प्रचलित विचारों से जूझता रहा और रुढ़िवादी बना रहा, किन्तु 19वीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में वह नवीनतावादी बन गया। उसकी न्यायिक सुधार-योजनाओं और प्रादर्स कारागार की स्थापना के विचारों का विरोध किया गया जिससे उसके हृदय को बड़ी ठेस पहुँची और वह इस परिणाम पर पहुँचा कि ब्रिटेन का शासक-वर्ग शासितों के हितों का ध्यान न रखकर स्वहितों

का ध्यान रखता है। वेन्थम और जेम्स मिल के सहयोग से 'दार्शनिक नवीनतावादी' नामक एक नवीन संगठन का उद्घाटन हुआ जिसके माध्यम से वेन्थम ने उन सुधारों को, जिनका वह प्रचार कर रहा था, क्रियान्वित रूप देने का प्रयत्न किया। अपने जीवन के उत्तरार्द्ध में रुढ़िवादी वेन्थम जनतन्त्रवादी बन गया और देश के राजनीतिक जीवन में अधिकाधिक भाग लेने लगा। 6 जून, 1832 में जब इस महान् दार्शनिक विचारक की मृत्यु हुई तो डॉयल (Doyle) के शब्दों में, "इसके शिष्य-समूह ने एक पितामह और एक आध्यात्मिक नेता के रूप में उसका सम्मान किया। उसकी एक देवता के रूप में प्रतिष्ठा हुई।" वेन्थम की रचनाएँ (Works of Bentham)

वेन्थम एक महान् लेखक था, जिसने अपनी मृत्यु से पूर्व तक लेखन कार्य जारी रखा। उसने सबसे पहले सामयिक पत्र-पत्रिकाओं (यथा 'लन्दन रिव्यू', 'वेस्ट मिनस्टर रिव्यू' आदि) में निबन्ध लिखे जिनमें उसका ग्रन्थास्र बढ़ा और उसे स्याति प्राप्त हुई। 1776 ई. से 1824 ई. तक उसकी लगभग सभी महत्त्वपूर्ण रचनाएँ प्रकाशित हो गईं। उसके मूल ग्रन्थों के प्रचार के साथ ही उनका विभिन्न भाषाओं में अनुवाद भी हुआ और बहुत-सी प्रकाशनीय सामग्री उसकी मृत्यु के बाद प्राप्त हुई। लन्दन के यूनिवर्सिटी कॉलेज में बहुत-सी मजूषाएँ उसकी पाण्डुलिपियों से भरी हुई सुरक्षित हैं, जिनमें से अनेक अभी तक प्रकाशित नहीं हो पाई हैं। ब्रिटिश संग्रहालय में भी उसके अप्रकाशित ग्रन्थों की पाण्डुलिपियाँ सुरक्षित हैं। उसके ग्रन्थ विधि, अर्थशास्त्र, शिक्षाशास्त्र, धर्म, वैयक्तिक प्रशासन, जनगणना, समाजसेवा, आन्तरिक शासन आदि विभिन्न विषयों पर हैं। उसके प्रमुख ग्रन्थों में इनकी गणना की जाती है—

(1) Fragments on Government, 1776, (2) A Defence of Usury, 1787, (3) An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1789, (4) Discourses on Civil and Penal Legislation, 1802, (5) A Theory of Punishments and Rewards, 1801, (6) A Treatise on Judicial Evidence, 1813, (7) Papers Upon Codification of Public Instruction, 1817, (8) The Book of Fallacies, 1824, (9) Rationale of Evidence, 1827, (10) Constitutional Code, 1830, (11) Essay on Political Tactics, 1791, (12) Catechism of Parliamentary Reforms, 1809, (13) Radicalism not Dangerous, 1819, (14) A Table of Springs of Action, (15) Manual of Political Economy, (16) Principles of International Law

इनमें 'An Introduction to the Principles of Morals and Legislation' वेन्थम की सर्वोत्कृष्ट कृति मानी जाती है। वेन्थम ने अपनी कृतियों में कानून, सम्प्रभुता, न्यायिक प्रक्रिया, दण्ड, अधिकार, संसदीय सरकार आदि पर उपयोगितावाद पर आधारित विभिन्न रोचक सुझाव प्रस्तुत किए। वेपर के अनुसार 'वेन्थम की कृतियाँ महत्त्वपूर्ण, सरल तथा मनोरंजक हैं। उनकी लेखनी में लालित्य और प्रवाह है। आवश्यकतानुसार विस्तारप्रियता तथा व्याख्या के आधिक्य ने उसकी अन्तिम रचनाओं को नष्ट तथा मूल्यहीन बना दिया है। वैज्ञानिक आलोच्य की दृष्टि से उसने उसके विकास को आवश्यक समझा जिसे वह 'नवीन शब्द' (New Lingo) की संज्ञा देता है। उसके आलोचकों ने इसका "महान् कला की एक अभिनव, विचित्र शाखा के पुनरुत्थान" के रूप में उल्लेख किया है। उसकी रचनाओं में क्लिष्ट, अशिष्ट तथा भौंडे शब्दों की भरमार है। भाषा के सम्बन्ध में उसके आलोचकों द्वारा की गई आलोचनाएँ गलत नहीं हैं।"

वेन्थम का उपयोगितावाद एवं सुखवादी मापक-यन्त्र (Bentham's Utilitarianism and Hedonistic Calculus)

वेन्थम के उपयोगितावाद की नींव सुख-दुःख की मात्रा पर आधारित है। जिस कार्य से मानव-सुख में वृद्धि होती है वह उपयोगी और उचित है; जिस कार्य से मानव को दुःख प्राप्त होता है

वह अनुपयोगी और अनुचित है। मानव के सभी कार्यों की कुसौटी उपयोगिता है। वह व्यक्ति के सुख में वृद्धि या कमी, कार्य के भौतिक-अनौचित्य, आनन्ददायक या आनन्दरहित व्यक्तियों की स्थिति आदि का निर्णय करने का प्रभावशाली सिद्धान्त है। इसका सम्बन्ध व्यक्ति के जीवन से ही नहीं अपितु प्रशासनिक कार्यों से भी है। मनुष्य के कार्य सुख-दुःख पर आधारित हैं और यही सुख-दुःखवादी उपयोगिता है। सारे भौतिक कार्य उपयोगिता से ही निर्धारित होते हैं। उपयोगितावादी सिद्धान्त को समझते हुए वेन्थम का कथन है कि "उपयोगितावादी सिद्धान्त से हमारा आशय उस सिद्धान्त से है जिससे सम्बन्धित व्यक्ति की प्रसन्नता बढ़ती या घटती है और जिसके आधार पर वह प्रत्येक कार्य को उचित या अनुचित ठहराता है अथवा दूसरे शब्दों में जिससे सुख मिलता है या सुख नष्ट होता है। मैं यह बात प्रत्येक कार्य के लिए कहता हूँ और इसीलिए मेरी यह बात केवल किसी व्यक्ति पर ही नहीं, वरन् प्रत्येक सरकारी कार्य के सम्बन्ध में लागू होती है।" वेन्थम के अनुसार, "सुख और दुःख ही मानव-जीवन को गति प्रदान करते हैं। प्रकृति ने मानव-समाज को दो सर्वाधिक-सम्पन्न स्वामियों—सुख और दुःख के अधीन रख दिया है। इन स्वामियों का यही कर्तव्य है कि वे हमें निर्देश दें कि हमें क्या करना चाहिए तथा निर्णय करें कि हम क्या कर सकते हैं?"

प्रकट है कि वेन्थम के अनुसार किसी वस्तु की उपयोगिता का एकमात्र मापदण्ड यह है कि वह कहां तक सुख में वृद्धि करती है और दुःख को कम करती है। वेन्थम और उसके अनुयायियों ने उपयोगितावादी की एकदम सुखवादी (Hedonistic) व्याख्या की है। वेन्थम के अनुसार, "उपयोगिता का सिद्धान्त इस बात में है कि हम अपने तर्कों की प्रक्रिया में सुख और दुःख के तुलनात्मक अनुमान को अपना आरम्भ बिन्दु मानकर चलते हैं। जब मैं अपने किसी कार्य (व्यक्तिगत या सार्वजनिक) की अच्छाई अथवा बुराई का निर्णय इस बात से करता हूँ कि उसकी प्रवृत्ति सुख-वृद्धि की है या दुःख की, जब मैं न्यायपूर्ण, अन्यायपूर्ण, नैतिक, अनैतिक एवं अच्छे अथवा बुरे शब्दों को प्रयुक्त करता हूँ जिससे किसी निश्चित सुख के तुलनात्मक माप का ही बोध होता है और जिनका कोई दूसरा अर्थ नहीं होता तो मैं उपयोगितावादी सिद्धान्त का ही अनुसरण करता हूँ। इस मित्रादत्त का अनुयायी किसी कार्य-विशेष को केवल इसलिए अच्छा समझता है कि इसके फलस्वरूप सुख की वृद्धि होती है और इसी भाँति वह किसी कार्य-विशेष को बुरा भी इसलिए समझता है कि उसका परिणाम दुःख होता है।" स्पष्ट है कि उपयोगितावादियों के विचारों में सुख स्वयं ही जीवन का साध्य है, शेष सब भौतिक वस्तुएँ यहाँ तक कि सदाचार भी सुख-प्राप्ति के साधन-मात्र हैं।

वेन्थम के अनुसार सुख चार प्रकार से प्राप्त किया जा सकता है—

(2) राजनीति द्वारा (3) नीति द्वारा, एवं (4) भौतिक साधनों द्वारा। यदि किसी मनुष्य को धर्म में विश्वास करने में सुख मिलता है तो उसे 'धर्म प्रदत्त' सुख कहा जाएगा। यदि किसी व्यक्ति को राजनीति में सुख की उपलब्धि होती है तो उसे 'राजनीति-प्रदत्त' सुख की संज्ञा दी जाएगी। इसी प्रकार यदि किसी को नैतिक कार्य करने से सुख की अनुभूति होती है तो उसे 'नैतिक सुख' कहा जाएगा एवं यदि श्रौंषी, जल, वर्षा आदि से कोई लाभ होता हो तो वह 'प्राकृतिक सुख' कहलाएगा। वेन्थम की मान्यता है कि अपने-आप में कोई चीज भली-बुरी नहीं होती, उपयोगिता के आधार पर वह भली-बुरी हो जाती है। मनुष्य के कार्य करने-का प्रयोजन सुख की प्राप्ति है। मनुष्य सदैव सुख से प्रेरित होता है और दुःख से बचना चाहता है। वेन्थम की यह भी मान्यता है कि व्यक्ति के सुख की गुणात्मकता में कोई अन्तर नहीं होता, सुख-दुःख के भेद केवल मात्रात्मक हैं। उनका कथन है कि "सुख की मात्रा बराबर होने पर बच्चों का खेल और काव्य का अध्ययन एक ही कठिने है।"

तर्क प्रधान अथवा वैज्ञानिक पद्धति प्रदान करने के कारण वेन्सम की प्रशंसा है कि जिस प्रकार एक भौतिकशास्त्री भौतिक व्यापार की सुनिश्चित नाप-तोल करता है, उसी प्रकार प्रत्येक सामाजिक घटना की भी नाप-तोल की जानी चाहिए। वेन्सम की हादिक इच्छा थी कि सुख-प्राप्ति के लिए मानवीय कार्यों को अनुशासित करने वाले नियमों की खोज की जाए और उन्हें एक गणितीय सूत्र की तरह सुनिश्चित रूप प्रदान किया जाए। वेन्सम ने इसी दिशा में प्रयत्न किया जिसके फलस्वरूप उपयोगितावादी सिद्धान्त ने नैतिक एवं राजनीतिक घटना-व्यापार के माप-प्रदान निर्धारण को जन्म दिया। वेन्सम की यह प्रशंसा सभी उपयोगितावादियों के विश्वास का केन्द्र बन गई कि मानव-समाज के सम्पूर्ण कार्यकलापों का उन्नायन पूर्णतः तार्किक नाप-तोल द्वारा होना चाहिए। इसी कारण ने वेन्सम अपना सुखवादी मानक-यन्त्र (Hedonistic Calculus) विकसित करने की दिशा में प्रेरित हुआ।

सुख-दुःख का वर्गीकरण और उनका नाप-तोल

हेडोनिस्ट आचारशास्त्रियों की भाँति वेन्सम का भी यह मत था कि सुख और दुःख को नापा जा सकता है। एक की कुछ निश्चित मात्रा दूसरे की उसी तरह की मात्रा का विरुद्धाकारण कर सकती है। सुख और दुःख को जोड़ा भी जा सकता है। इस तरह से हम सुखों की गणना कर सकते हैं जिससे व्यक्ति के अधिकतम सुख की भी सन्निवृत्ति होगी और मानव समुदाय के अधिकतम सुख की भी। इस गणना में वेन्सम ने सुख अथवा दुःख के चार रूप माने हैं—गहनता, अवधि, निश्चिन्ता जिससे वह किसी कार्य को करेगा, तथा समय की दूरी जिसके अनुसार वह प्रतिष्ठित होगा। चूँकि एक का सुख या दुःख दूसरे को प्रभावित करेगा, अतः इसकी ओर भी ध्यान दिया जाना चाहिए। सामाजिक गणना में हमें यह ध्यान रखना चाहिए कि सुख अथवा दुःख का कितने व्यक्तियों पर प्रभाव पड़ता है। वेन्सम शायद इस तरह की बात किया करता या मानों उसको यह विश्वास हो कि मनुष्य सदैव ही सुख और दुःख की मानसिक गस्तियों से ग्रसित होकर कार्य करते हैं। लेकिन कभी-कभी वह यह भी कहता था कि सुखों को जोड़ने की बात और विशेषकर विभिन्न व्यक्तियों के सुखों को जोड़ने की बात कल्पनिक है तथापि यह निश्चित है कि वह इस कल्पना को "एक प्रकार की आवश्यकता समझता था जिसके बिना सन्तुष्ट-राजनीतिक विन्तन जड़ हो जाता है।" उसने मनोवैज्ञानिक निरीक्षण की वजह से कोई विशेष योग्यता ही थी और न विशेष रीति ही। लेकिन, वह "आचार-विज्ञानों का मूल्य बनाना चाहता था। वह अपनी मनोवैज्ञानिक कल्पनाओं को उन कल्पनाओं से अधिक उग्र नहीं मानता था जो यन्त्र-विज्ञान ने उपयोगी प्रमाणित हुई थी।"

वेन्सम ने सुख और दुःख को दो भागों में विभाजित किया है—

(1) सामान्य, एवं (2) उच्च।

वेन्सम ने सामान्य सुख के निम्नलिखित 14 भेद बताए हैं—(1) भ्रम से मुक्ति सम्बन्धी सुख, (2) संगति सम्बन्धी सुख, (3) शारीरिक सुख, (4) काल्पनिक सुख, (5) स्मरण सुख, (6) निर्दयता सम्बन्धी सुख, (7) दया सम्बन्धी सुख, (8) धर्म से उत्पन्न सुख, (9) शक्ति सुख, (10) धन का सुख, (11) निद्रता का सुख, (12) कुल्लता का सुख, (13) सम्पत्ति-रहित सुख, एवं (14) ऐन्द्रिक सुख।

वेन्सम के अनुसार सामान्य दुःख के निम्नलिखित 12 भेद हैं—(1) मन्द, (2) आशा, (3) कल्पना, (4) स्मरण, (5) निर्दयता, (6) दया, (7) शोक, (8) कुल्लता, (9) चिन्ता, (10) परेष्टानी, (11) दुर्भावना एवं (12) अज्ञेयता।

वेन्सम के अनुसार परिणाम अथवा मात्रा की व्यापकता में रखते हुए सुख या दुःख उसी अनुपात में कम या अधिक हो सकता है। सुख-दुःख की मात्रा निर्धारित करने के लिए वेन्सम ने एक सुत्र

मान्यता प्रदान किता है जिसके अनुसार मान्यता करके मरतार यह जात कर सकती है कि उनके विषयों को मान्यता प्रदान करने में सक्षम है। सुख का मापदण्ड स्थापित करने के लिए उचित निम्नलिखित बातों के ध्यान में रखा जाना चाहिए—

(1) तीव्रता (Intensity), (2) लम्बाई (Duration), (3) निश्चितता (Certainty), (4) समीप की निकटता (Propinquity) - तथा दूरी (Remoteness), (5) जनन-शक्ति (Fecundity), (6) शुद्धता (Purity), तथा (7) विस्तार (Extent)।

सुख-दुःख के इन मापदण्डों के आधारों में जनन-शक्ति (Fecundity) और शुद्धता (Purity) विशेष महत्वपूर्ण हैं। किसी भी जनन-शक्ति का आशय है उसके पीछे उनी प्रकार के अन्य सुख भी हैं। यौक्तिक सुखों में यह सुख एक ही सोमा तक होता है, ऐन्द्रिक सुखों में नहीं। किसी सुख की शुद्धता का अन्विष्टाव है उनके पीछे उनी विपरीत भावनाएँ उत्पन्न न हों। यौक्तिक सुख इसी प्रकार का शुद्ध सुख है क्योंकि उनमें दुःख उत्पन्न होने की सम्भावना नहीं होती। इसके विपरीत ऐन्द्रिक सुख अशुद्ध हैं क्योंकि उनका चरित भोग करने से स्वास्थ्य को हानि पहुँचती है। उनका अधिक रसास्वादन हमारी पाचन-शक्ति को दुर्बल बनाता है।

वेन्थम के अनुसार, पद्य 6 में तो व्यक्तिगत सुख-दुःख की मापदण्ड है, किन्तु समूह अथवा प्रत्येक व्यक्ति के सुख का अव परिणाम ज्ञात करना होता है तो उनमें हम 'विस्तार' (Extent) पर ध्यान देते हैं। व्यक्ति को कौन-सा कार्य करना उपयोगी होगा—इसके लिए उपयुक्त तात्वी आधारों पर यह देखें, चरित सत वाच आधार में कार्य करना होगा। वेन्थम के अनुसार उपयुक्त कारकों का प्रयोग करके हम न केवल सुख-दुःख माप सकते हैं, बल्कि इनके द्वारा धार्मिक, सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक एवं नैतिक विषयों तथा मूल्यों का निर्णय भी कर सकते हैं। सुख-दुःख की गणना करने के वेन्थम के उन निदान्त को राजदशन के इतिहास में 'Hedonistic Calculus' कहते हैं। वेन्थम की मान्यता है कि प्रत्येक का उद्देश्य अधिकतम सुख प्राप्त करना है, अतः उसे सदैव ऐसा आचरण करना चाहिए जिसमें निश्चित, विषुद्ध, लाभदायक, स्थिर और तीव्र सुख उत्पन्न हो।

वेन्थम ने सुख-दुःख का व्यापक अन्तर-वताने के लिए 32 लक्षणों के आधार पर उनका वर्गीकरण किया है। इनमें प्रमुख शारीरिक रचना, सवेदनशीलता, चरित्र-निर्माण, शिक्षा, जाति, लिंग आदि हैं जिनका सुख की मात्रा पर प्रभाव पड़ता है।

अपनी मान्यताओं को स्पष्ट करते हुए वेन्थम ने आगे कहा है कि सुख ऐसे होते हैं जिनमें तीव्रता होती है किन्तु स्थायित्व नहीं होता अतः उनसे कुछ दुःख उत्पन्न होता है इसके विपरीत कुछ सुख विषुद्ध होते हैं और उनका स्थायित्व भी अधिक होता है, उनमें तीव्रता अधिक नहीं होती। इन विषुद्ध सुखों का परिणाम प्रायः दुःख नहीं होता अतः हमें सुख को विशेष मूल्यवान् बनाने की ओर ही सदैव प्रयत्नशील होना चाहिए (सुख-दुःख की गणना करके किसी एक निश्चित परिणाम पर पहुँचने के लिए वेन्थम ने जो प्रक्रिया बताई है वह इस प्रकार है—समस्त सुखों के समस्त मूल्यों को एक ओर तथा समस्त दुःखों के समस्त मूल्यों को दूसरी ओर एकत्रित कर लेना चाहिए। यदि एक को दूसरे में से घटा कर सुख शेष रह जाए तो उसका अन्विष्टाव यह होगा कि अमुक कार्य ठीक है (अथवा सम्बन्धित कार्य की प्रवृत्ति सुख की ओर है) और यदि दुःख शेष रहे तो यह समझ लेना चाहिए कि अमुक कार्य ठीक नहीं है, क्योंकि उसका परिणाम दुःख होता है।¹¹ वेन्थम के अनुसार, यदि किसी कार्य का प्रभाव दूसरों पर भी पड़ता हो तो यह उचित है कि हम उपयुक्त प्रक्रिया को उनमें से प्रत्येक पर भी लागू करें और उनके हितों को भी ध्यान में रखें। यही 'सुख का विस्तार' (Extent of Happiness) है।

जब प्रत्येक सम्बन्धित और प्रभावित व्यक्ति पर इस प्रक्रिया का प्रयोग कर लिया जाए तो दु:खों के योग को सुखों में घटा लेने पर जो सुख शेष रहेगा, वह इस बात का समारोह होगा कि अमुक कार्य शुभ और कल्याणकारी है। इसके विपरीत यदि सुख की अपेक्षा दु:ख अधिक निकले तो इसका स्वाभाविक अर्थ होगा कि अमुक कार्य या घटना अशुभ और अव्ययनीय है। द्विषायक (Legislator) को कानून बनाते समय चाहिए कि वह सुखों के सम्पूर्ण महत्त्व को एक ओर तथा दु:खों के महत्त्व को दूसरी ओर रखकर उनकी परस्पर तुलना करे। जो शेष रहे, यदि वह सुख के पक्ष में है तो यह मानना चाहिए कि कानून प्रत्येक नागरिक के लिए सुखदायक है। इसके विपरीत शेष दु:ख के पक्ष में हो तो यह समझ लेना चाहिए कि कानून जन-साधारण के लिए कष्टकारक है। वेन्थम की यह भी मान्यता थी कि "यह आशा नहीं की जानी चाहिए कि इस पद्धति को सब प्रकार के सदाचार, सांविधानिक अथवा न्याय-सम्बन्धी आधारों से अधिक महत्त्व दिया जाए। यह सदा व्याप्त में रहना होगा कि इस पद्धति को ऐसे अवसरों पर जितना अधिक अपनाया जाएगा उतना ही अधिक इसके आधार पर किफायत से किया गया निरूपण सही होगा।"

राज्य का अधिकतम सुख

वेन्थम ने व्यक्तिगत सुख को अधिक महत्त्व देने के बाद सामाजिक सुख को भी महत्त्व दिया। इस प्रकार उसने उपयोगितावाद को व्यक्ति से ऊपर उठाकर विस्तारित किया क्योंकि व्यक्ति ही सब कुछ नहीं है, उसे संवसाधारण की भलाई का भी ध्यान रखना चाहिए। एक व्यक्ति के सुख की अपेक्षा अधिक लोगों का सुख अधिक महत्त्वपूर्ण होता है। राज्य का उद्देश्य एवं लक्ष्य 'अधिक व्यक्तियों का अधिकतम सुख' (Greatest Happiness of the Greatest Number) होना आवश्यक है। उपयोगिता का सिद्धान्त ही सब कार्यों के प्रौचित्य का मापदण्ड है। राज्य के वही कार्य उपयोगी हैं जो अधिकाधिक व्यक्तियों को सुख पहुँचाते हैं।

वेन्थम का राजदर्शन

(Bentham's Political Philosophy)

वेन्थम कोई राज-दार्शनिक नहीं था और न ही उसका ध्येय किसी राजदर्शन को प्रतिपादित करना था इसलिए एक महान् दार्शनिक की अपेक्षा उसे एक व्यावहारिक 'राज्य-सुधारक' कहना अधिक उपयुक्त है, जिसने अपने सुधारवादी कार्यक्रम की पृष्ठभूमि के लिए राज्य सम्बन्धी कतिपय विचारों का प्रतिपादन किया। उसके इन राज्य-विषयक विचारों को ही हम उसके राजदर्शन के मूल तत्त्व की संज्ञा दे सकते हैं। राज्य के सम्बन्ध में विचार प्रकट करते हुए वेन्थम ने राज्य के स्वरूप, सम्प्रभुता, विधि एवं दण्ड आदि विषयों को स्पर्श किया।

वेन्थम के राजदर्शन के दो भाग—वेन्थम के सम्पूर्ण राजदर्शन को दो भागों में विभक्त किया जा सकता है—निषेधात्मक एवं विवेकात्मक। निषेधात्मक भाग का सम्बन्ध उन विचारों से है जिनके द्वारा उसने अपनी पूर्ववर्ती राजनीतिक धारणाओं का खण्डन किया है। इस पक्ष में हम उसे एक क्रान्तिकारी विचारक के रूप में देखते हैं और इसीलिए उसे क्रान्तिकारी 'Radical' तक कह दिया जाता है। विवेकात्मक भाग का सम्बन्ध उन विचारों से है जो उसने कतिपय राज्य सम्बन्धी विषयों पर प्रकट किए हैं। इस भाग में विधि, सम्प्रभुता आदि से सम्बन्धित विचार सम्मिलित हैं।

प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त का खण्डन

आदर्शवादी और काल्पनिक सिद्धान्त में वेन्थम कोई शक्ति नहीं थी। उसने जीवन की व्यावहारिक समस्याओं को अधिक महत्त्व दिया और अपने समकालीन समाज की समस्याओं का हल खोजने की चेष्टा की। उसने ब्रिटिश कानून और न्यायिक प्रक्रिया की अनेक अस्पष्टताओं और अनुपयोगी औपचारिकताओं को खोज निकाला और उन्हें दूर करने की माँग की पर अपनी उचित माँगों का उसे यही प्रत्युत्तर मिला कि ब्रिटिश कॉमन लॉ (British Common Law) अति प्राचीन

और शताब्दियों के विकास का फल है तथा विख्यात न्यायविदों ने उसे विकसित करने में योग दिया है, अतः ऐसे कॉमन लॉ के के बारे में आपत्ति उठाना हास्यास्पद है। बेन्थम की आत्मा विद्रोह कर उठी क्योंकि उसकी मान्यता थी कि किसी संस्थान की प्राचीनता तथा उससे सम्बन्धित व्यक्तियों की हस्त-उस संस्थान की श्रेष्ठता का न्याय-सगत एवं निश्चित प्रमाण नहीं हो सकती। उसने घोषणा की कि विधियाँ समाज की वर्तमान आवश्यकताओं के अनुरूप होनी चाहिए। प्राचीन विधियों के मूल्यांकन और नवीन विधियों के निर्माण की उचित कसौटी सामाजिक हित है।

अपनी इस व्यावहारिक बुद्धि एवं धारणा से प्रेरित होकर बेन्थम ने लॉक द्वारा विशेष रूप से प्रतिपादित प्राकृतिक अधिकारों (Natural Rights) के सिद्धान्तों को पूर्णतः अमान्य ठहरा दिया। उसने प्राकृतिक अधिकार सम्बन्धी विचारधारा को 'मूर्खतापूर्ण', 'कल्पित तथा आधारहीन अधिकार' एवं 'आध्यात्मिक तथा विभ्रम और प्रमाद का एक गड़बड़-घोटाला' बताया। लॉक ने प्राकृतिक अवस्था की कल्पना करते हुए उस दशा को 'शान्ति', 'सहयोग' और 'स्थिरतापूर्ण' माना था। उसके अनुसार प्राकृतिक अवस्था में कुछ प्राकृतिक नियम (Natural Laws) तथा प्राकृतिक अधिकार (Natural Rights) प्रचलित थे। ये व्यक्ति की प्रारम्भिक दशा के मौलिक अधिकार थे। लॉक की मान्यता थी कि प्राकृतिक अधिकार राज्येतर है और उनकी रक्षा करने के लिए ही मनुष्य ने राज्य को जन्म दिया है। राज्य द्वारा प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्तों के विरुद्ध आचरण करने पर व्यक्ति को यह भी अधिकार है कि वह राज्य के प्रति विद्रोह कर दे। पर बेन्थम ने लॉक के सिद्धान्त का विरोध करते हुए कहा कि इससे व्यक्तियों के सुख में कोई वृद्धि नहीं होती। प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्तों का खण्डन करने में बेन्थम ने 'अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख' वाले उपयोगितावादी सूत्र का आश्रय लिया। तदनुसार केवल वही सिद्धान्त मान्य और उचित है जो समाज के अधिकाधिक व्यक्तियों को अधिकाधिक सुख प्रदान करे। 'अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख' में कोई रचनात्मक योग न दे सकने वाला सिद्धान्त व्यर्थ और त्याज्य है। बेन्थम ने कहा कि अधिकारों का निर्माण तो सामाजिक परिस्थितियों से होता है। "अधिकार मानव के सुखमय जीवन के नियम हैं जिन्हें राज्य के कानून द्वारा मान्यता प्रदान की जाती है। राज्य ही सम्पूर्ण अधिकारों का स्रोत है और नागरिक राज्य के विरुद्ध अपने किसी भी प्रकार के प्राकृतिक अधिकारों का दावा नहीं कर सकते। कोई भी अधिकार राज्य के सीमा-क्षेत्र के बाहर नहीं है। सभी अधिकार-राज्य के अन्तर्गत ही सम्भव है। बेन्थम का कहना था कि वही अधिकार श्रेष्ठ हैं जो समाज के अधिकाधिक व्यक्तियों के लिए उपयुक्त हों।"¹

सैद्धान्तिक रूप से प्राकृतिक अधिकारों का सिद्धान्त बहुमत की तिरकुशता को मर्यादित करने वाला प्रतीत होता है, किन्तु व्यवहार में ऐसा नहीं है। फ्रांस में मानव-अधिकारों की घोषणा उन हजारों व्यक्तियों में से किसी की भी प्राण-रक्षा नहीं कर सकी जिन्हें फ्रांस के क्रान्तिकारी न्यायालयों के समक्ष प्रस्तुत किया गया था। इसी प्रकार अमेरिका की स्वाधीनता की घोषणा ने भी एक हवशी की दासता से मुक्ति प्रदान नहीं की। आदर्शवादी कल्पनिक विचारों से चिढ़े हुए बेन्थम ने 'समानाधिकार' के सिद्धान्त पर आक्षेप करते हुए लिखा है, "पूर्ण समानता नितान्त असम्भव है और यह सब प्रकार के शासन-तन्त्र की विरोधी है। क्या वास्तव में सब मनुष्य स्वतन्त्र उत्पन्न होते हैं? क्या वास्तव में सब मनुष्य स्वतन्त्र रहते हैं? वास्तव में सब मनुष्य, बिना एक भी अपवाद के दासता की स्थिति में जन्म लेते हैं।"²

अनुबन्धवादी धारणा का खण्डन .

सामाजिक समझौता

बेन्थम ने राज्य की उत्पत्ति के अनुबन्धवादी और सावयव सिद्धान्त को अस्वीकार कर दिया। समझौता-सिद्धान्त द्वारा आज्ञा-पालन के कर्तव्य का कोई निश्चित प्रतिपादन नहीं होता। व्यक्ति राजाज्ञा

1 Bentham op cit, p 1

2 Jones . Masters of Political Thought, Vol. II.

का पालन इसलिए नहीं करता है कि उसके पूर्वजों ने इसके लिए कोई समझौता किया था। व्यक्ति इसके लिए किसी ऐतिहासिक समझौते द्वारा बाध्य नहीं है। वह राज्य की आज्ञा इसलिए मानता है क्योंकि ऐसा करना उसके लिए उपयोगी है। राजनीतिक समाज, राज्य, अधिकार, कर्तव्य आदि किसी समझौते या संधि से उत्पन्न नहीं हुए हैं। उनके उत्पन्न होने, चालू रहने और सफल होने में वर्तमान रुचि तथा उपयोगिता की भावना प्रबल रही है। सामाजिक उपयोगिता के विचार से ही राज्य का जन्म हुआ। मनुष्य राज्य और उसकी आज्ञा को इसलिए गिरोधार्य करता है जिससे उसके द्वारा उसकी सुख-प्राप्ति का मार्ग प्रशस्त हो इसीलिए वह विधियों का पालन करता है। इस प्रकार राजाज्ञा-पालन की वह एक आदत डाल लेता है।¹ जिस समूह में इस प्रकार की आदतें बन जाती हैं, अथवा बनती जाती हैं, वह राजनीतिक समाज कहा जाने लगता है अतः आदत ही समाज और राज्य का प्राधार है, समझौता नहीं।

वेन्थम की राज्य-सम्बन्धी धारणा का उपयोगितावादी आधार

वेन्थम के राजदर्शन का निर्माण उपयोगितावादी आधार पर हुआ है। वह राज्य को मनुष्यों का ऐसा समूह समझता है, जिसे मनुष्य ने अपनी सुख-वृद्धि के लिए संगठित किया है। वह राज्य के उद्देश्य की व्याख्या सर्वप्रथम सकुचित रूप में करता है। उसके अनुसार राज्य का उद्देश्य है 'अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख' (The Greatest Happiness of the Greatest Number)। व्यक्ति के चरित्र का सर्वोत्कृष्ट विकास करना राज्य का कोई कर्तव्य नहीं है। इस प्रकार वेन्थम प्लेटो एवं अरस्तु की इस धारणा का विरोधी है कि राज्य का उद्देश्य एक अच्छे अथवा नैतिक जीवन का विकास करना है। साथ ही, वह उसी के इस विचार से भी सहमत नहीं है कि राज्य का लक्ष्य व्यक्ति को 'अधिकतम वास्तविक स्वतन्त्रता' प्रदान करना है।

(ii) वेन्थम की राज्य-सम्बन्धी धारणा में दूसरी महत्वपूर्ण बात यह है कि—'अधिकतम सुख राज्य के सदस्यों के व्यक्तिगत सुखों का एक योग मात्र है जिसमें समस्त समाज का सामूहिक हित शामिल नहीं है।' इस प्रकार वेन्थम के लिए व्यक्ति ही अन्तिम सत्य है। समाज उसकी दृष्टि में एक ऐसा काल्पनिक निकाय है जिसकी उसके घटक नागरिकों के अस्तित्व के अतिरिक्त अपनी कोई निजी सत्ता नहीं है। राज्य का अन्तिम व्यक्ति के लिए है व्यक्ति का राज्य के लिए नहीं। यद्यपि वेन्थम का मनुष्य की स्वाभाविक अन्धछाई में विश्वास नहीं है, तथापि वह पेन, हक्स और लॉक आदि के स्तर के व्यक्तिवाद का समर्थक है। उसके शब्दों में, "समाज एक कृत्रिम संगठन है जो इसके सदस्य माने जाने वाले व्यक्तियों से बना है। व्यक्ति के कल्याण की बात समझ बिना समाज-कल्याण की चर्चा करना व्यर्थ है। किसी भी वस्तु को हितकारी अथवा किसी व्यक्ति के लिए लाभदायक तभी कहा जाता है जब वह उनके सुखों के योगफल में वृद्धि करे अथवा दूसरे शब्दों में उनके दुखों के योगफल में कमी करने में सहायक हो।"²

(iii) वेन्थम के अनुसार राजाज्ञा के पालन का वास्तविक कारण यह नहीं है कि "हमारे पूर्वजों ने आज्ञा-पालन करने का कोई समझौता किया था, और न ही उसका कारण हमारी अनुमति है।" उसके अनुसार राज्य की आज्ञा का पालन मनुष्य इसलिए करते हैं कि ऐसा करना उनके लिए उपयोगी है और आज्ञा-पालन के सम्भावित दोष अज्ञा के सम्भावित दोषों की अपेक्षा कहीं कम हैं।

(iv) वेन्थम के मन में किसी भी सरकार तभी तक अस्तित्व में रह सकती है जब तक प्रजा उसका साथ देती है। राज्य नागरिकों को सामान्य हित में निजी हित वलिदान करने के लिए पुरस्कार एवं दण्ड-व्यवस्था द्वारा प्रेरित कर सकता है। यदि सरकार अपने प्रमुख कर्तव्य अर्थात् समाज के सामान्य

1 Dunning Political Theories from Rousseau to Spencer, p. 218.

2 Bentham : op. cit., p. 1.

अस्तु १५५६

"कानून का मुख्य उद्देश्य सुरक्षा है और सुरक्षा के सिद्धान्त का आशय उन सभी आशाओं के कायम रहना है जिन्हें स्वयं कानून उत्पन्न करता है। सुरक्षा सामाजिक जीवन और गृही जीवन की एक आवश्यकता है जबकि समता (Equality) एक प्रकार की मिलासिता है जिसे कानून केवल उतनी सीमा तक प्राप्त करा सकता है जहां तक उसका सुरक्षा से कोई विरोध न हो। जहाँ तक स्वतन्त्रता का सम्बन्ध है यह कानून का कोई मुख्य उद्देश्य नहीं है, बल्कि यह तो सुरक्षा की एक ऐसी शाखा मात्र है जिसमें कानून काट-छाँट किए बिना नहीं रह सकता।"³

बेन्थम ने विधि-निर्माण के लिए अपने उपयोगितावादी सिद्धान्त को प्रयोग करने की राय दी है। प्रत्येक विधि को सर्वाधिक लोगों के सर्वाधिक कल्याण के उद्देश्य से ही बनाना चाहिए। सेबाइन (Sabine) के अनुसार, "बेन्थम का विश्वास था कि अधिकतम सुख का सिद्धान्त एक कुशल विधायक

1. "Law is the expression of the sovereign will in the form of a command of a political society which gets the natural obedience of its members" —Bentham
2. "Happiness is the only ultimate criterion and liberty must submit itself to the criterion. The end of the state is the maximum happiness not the maximum liberty" —Wayer: op cit., p. 96.
3. Sorley : History of Political Philosophy, p. 277.

के हाथों में एक प्रकार का सार्वभौम साधन प्रदान करता है। इसके द्वारा वह 'विवेक तथा विधि के हाथों सुख के वस्त्र' बनवा सकता है।¹ बेन्थम ने राजसत्ता द्वारा निमित्त प्रत्येक विधि को उसकी उपयोगिता की कसौटी माना है। विधियों की उपयोगिता तीन प्रकार से सिद्ध होती है—(1) वह राज्य के प्रत्येक नागरिक को सुरक्षा प्रदान करती है या नहीं, (2) उससे लोगों की आवश्यकताओं का वस्तुएँ यथेष्ट मात्रा में उपलब्ध होने लगती हैं या नहीं, एवं (3) प्रत्येक नागरिक एक दूसरे के साथ समानता का अनुभव करता है या नहीं। यदि विधियाँ इन कसौटियों पर उपयोगी सिद्ध होती हैं, तो विधि का लक्षण पूरा हो जाता है। विधियाँ अपने स्थायित्व और अपनी समाजव्यापी मान्यता से नागरिकों को सुख देती हैं। किसी विधि की उपयोगिता की जाँच करने के लिए यह भी ध्यान में रखना चाहिए कि (क) जिस बुराई को दूर करने के लिए विधि-निर्माण होता है वह वास्तव में बुराई है, और (ख) यदि एक बुराई को रोकने के लिए दूसरा साधन अपनाना ही पड़े, तो साधन की बुराई अपेक्षाकृत कम होनी चाहिए। बेन्थम का विचार था कि प्रत्येक विधि व्यक्तियों को, जिन्हें वह प्रभावित करती है, कुछ न कुछ असुविधा तो पहुँचाती ही है—उनकी स्वच्छन्दता में कमी होती है जिससे उन्हें दुःख होना स्वाभाविक है। इस दृष्टि से प्रत्येक विधि एक बुराई है।² लेकिन चूँकि इस असुविधा में भी लोगों की भलाई निहित है और एक बड़ी बुराई इससे दूर होती है, अतः विधि-निर्माण उपयोगी निर्माण है। राज्य का उद्देश्य वही होना चाहिए जो व्यक्ति के जीवन का है—अर्थात् उपयोगिता में वृद्धि।³

बेन्थम ने 'यदभाव्यम् या अहस्तक्षेप की नीति' (Laissez Faire) को अपनाने पर मुक्त-व्यापार एवं स्वच्छन्द उपयोगिता आदि का समर्थन किया है। सत्ता का आधार उपयोगिता है, अतः लोकतन्त्रात्मक राज्यों में कानून को सरल होना चाहिए ताकि लोग उसे समझ सकें। साथ ही ऐसे कानूनों में लोगों के अधिकतम सुख का ध्यान रखा जाना चाहिए। बेन्थम न कानून के दो कार्य बतलाए हैं—स्वहित तथा परहित। कानून का सर्वप्रथम कार्य 'स्वहित की भावना को इस प्रकार अनुशासित करना है जिससे यह अपनी उच्छ्वा के विरुद्ध भी अधिकतम सुख प्राप्ति में योग दे सके।' यदि कोई कार्य समाज-हित के विरुद्ध है तो वह दण्डनीय है। अधिकारों और कर्तव्यों का निर्धारण करते समय बेन्थम ने यह स्पष्ट कहा है कि विधायक को राज्य के हितों को भी अपने हितों के समान ही समझना चाहिए। उसे विधि-निर्माण में निम्नलिखित चार बातों पर विशेष रूप से ध्यान देना चाहिए—(1) आजीविका (Subsistence), (2) प्रचुरता (Abundance), (3) समानता (Equality) और (4) सुरक्षा (Security)। विधि-कार्य को इनके सन्दर्भ में ही देखना चाहिए अर्थात् अधिकाधिक लोगों के हित में इन बातों का ध्यान रखते हुए ही विधि-निर्माण करना चाहिए। बेन्थम 'स्वतन्त्रता' को सुरक्षा में ही निहित मानता है। इन चार बातों में से मर्घ की अवस्था में यह नियम करना विधायक का काम है कि प्रधानता किसे दी जाए। वैसे बेन्थम के अनुसार इस प्रधानता का क्रम सामान्यतः होना चाहिए—आजीविका, सुरक्षा, प्रचुरता, समानता।

बेन्थम ने इंग्लैंड के तत्कालीन कानूनों की आलोचना कर उन्हें नया रूप देने का प्रयास करते हुए कानूनों का वर्गीकरण चार भागों में किया था—अन्तर्राष्ट्रीय कानून, सौविधानिक कानून, नागरिक कानून और श्रेणिक कानून। उसने 'कानून में सुधार' का आन्दोलन तोड़ कर श्रेष्ठ कानून के अंगीकृत छः लक्षण बतलाए—(1) कानून जनता की आशा-आकांक्षा या विवेक-वृद्धि के विपरीत नहीं होना चाहिए, क्योंकि ऐसे कानूनों के प्रचलन से सामाजिक सन्तुलन बिगड़ कर विद्रोहों की मानसिक पृष्ठभूमि तैयार होती है। (2) कानूनों की जनता की ज्ञान होना चाहिए। इसके लिए प्रचार, उपक्रम,

1 शेषार्थ : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृष्ठ 638.

2 Jones : op. cit., p. 377.

3 Bentham : Theory of Legislation, p. 28.

एक प्रमाण मिलता है, लेकिन उसका विचार है कि यह एक ध्वनित अनुसर मिथ्या है। इनका अभिप्राय यह है कि न्याय के विवरण ही लागू होना चाहिए। उनको यह दृढ़ नीति थी कि विधि द्वारा उस बात का प्रमाण होना चाहिए कि न्याय न्याय के समान विवरण हो या कम से कम समानता का निर्माण हो। ध्यान में उन-गुरुता और समानता के बीच कामचलाऊ संतुलन स्थापित करना चाहिए।¹¹

(1) ब्रिटिश न्याय-प्रणाली की एक विशेषता यह है कि वेन्सम ने धारण किया था कि 'ब्रिटेन में न्याय बेचा जाता है और यह ध्वनि जो उसका दावा नहीं चुका पाता न्याय से बेचा रह जाता है।' वेन्सम को यह दृढ़तर नीति होना चाहिए कि तत्कालीन ब्रिटिश न्याय प्रणाली में न्यायाधीशों में साक्षात्कार का कोई साधन नहीं था। साधन केवल बलों ने निर्दिष्ट की वही रकम कोस के रूप में देती पड़ती थी। जन-साधारण को न्याय बहुत दूर से मिलता था। न्याय व्यय-साध्य था और उसके बारे में लोग मदद चिन्तित रहते थे। मुद्दमों ने बादी और प्रतिभादी दोनों पक्षों के लिए न्याय-प्राप्ति के मार्ग में प्रायः बाधाएँ खड़ी कर दी जाती थी।

वेन्सम 'प्रदानता की कार्य-विधि' को आसान करना चाहता था और उनकी कार्यक्षमता को बढ़ाना चाहता था। इसके लिए उसने उन सब प्रतिबन्धों और परिणामों को हटाने का सुझाव दिया जो जन-साधारण के अधिकारों की रक्षा के लिए आवश्यक समझे गए थे। वेन्सम ने 'कंग्रेट ऑन गवर्नमेंट' में मौखिकान्त्रिक विधि के बारे में जिन सिद्धान्तों की सिफारिश की थी, उसने प्रक्रिया विधि में उन्हीं सिद्धान्तों को लागू किया। उसने यह ठीक ही कहा कि साक्ष्य की श्रद्धा से सम्बन्धित वैज्ञानिक और आचारिक और कठिन नियम उस विचार पर आधारित है कि मौखिक विधि निकट है और

शासन यातकपूर्ण है। वेन्यम का तर्क था कि यदि यह विश्वास सही है तो उचित अदालतों को कष्टों से करना नहीं बल्कि विधि में सुधार करना है। उसका कहना था कि विधि में औपचारिकता, अस्पष्टता और प्राविधिकता होने के कारण खर्चा बढ़ता है, देरी होती है, मुकदमेवाजी को बढ़ावा मिलता है, बहुत से लोगों को न्याय नहीं मिल पाना और वैधानिक प्रक्रियाओं का परिणाम सदैव अस्थिर तथा अनिश्चित रहता है। वेन्यम इस पद्धति को प्राविधिक पद्धति कहता था और उसका विचार था कि "यह जनता को ठगने के लिए वकीलों का एक प्रकार का पड़व्यन्त्र है।" उल्लेखनीय है कि वेन्यम ने 'फ्रेगमेंट ऑन गवर्नमेंट' में ही वकीलों के प्रति अपनी अद्भुत व्यक्त की थी और अपने सम्पूर्ण जीवनकाल में वह उनके प्रति इसी प्रकार के विचार प्रकट करता रहा।

वेन्यम की मान्यता थी कि प्रत्येक व्यक्ति को अपना वकील बनना चाहिए। वह एक विवाचक के सामने औपचारिक वकालत के स्थान पर अनौपचारिक कार्यवाही का समर्थक था। उसका कहना था कि विवाचक को दोनों पक्षों के बीच समझौता कराने का प्रयास करना चाहिए। मुकदमें में कोई भी सार्व्य उपस्थित किए जाने की व्यवस्था होनी चाहिए और असम्बद्धता के निवारण के लिए कठोर नियमों की अपेक्षा न्यायिक विवेक का आश्रय लिया जाना चाहिए। अदालतों के संगठन के बारे में वेन्यम का विचार था कि न्यायाधीशों और अदालतों के अन्य अधिकारियों को वेतन के स्थान पर फीस दी जाए। वेन्यम को यह भी पसन्द नहीं था कि अदालतों के सेवाधिकार एक-दूसरे का अतिक्रमण करें। वेन्यम जुरी-प्रथा के विरुद्ध था। वह एक ही न्यायाधीश द्वारा किसी मुकदमे का निर्णय किए जाने का समर्थक था। डेविडसन (Davidson) के शब्दों में, "वेन्यम न्यायालयों के सारे पदों पर एक नया उत्तरदायित्व सौंपने का समर्थक था और इस विषय में वह 'ट्रिव्युनल' की अपेक्षा एक ही न्यायाधीश रखने के पक्ष में था। उसकी मान्यता थी कि किसी मामले पर तीन न्यायाधीशों का निर्णय करना तीनों के ही उत्तरदायित्व में कमी करना है।"

वेन्यम के हृदय में न्यायाधीशों के प्रति सम्मान के भाव नहीं थे। न्यायवादियों के बारे में उनका कहना था कि, "ये लोग निष्क्रिय और अशक्त जाति के हैं जो सब अपमानों को सहन कर लेते हैं तथा किसी भी बात पर झुक जाते हैं। इनकी बुद्धि न्याय और अन्याय के भेद को समझने में असमर्थ और उदानीन रहती है। ये लोग बुद्धि-शून्य, अल्पदृष्टि, दुरंगही और आलसी हैं। ये शीठे भय से काँप जाने वाले, विवेक एवं सार्वजनिक उपयोगिता की आवाज के प्रति बहरे; शक्ति के आगे नतमस्तक और साधारण ने स्वार्थ के लिए नैतिकता का परिचय करने वाले हैं।"¹

वेन्यम के विधि सिद्धान्त ने विश्लेषणात्मक न्यायशास्त्र का दृष्टिकोण स्थापित किया। 19वीं शताब्दी में अंग्रेज और अमेरिकी विधि-वेत्ता इन विधि से परिचित थे। यह सम्प्रदाय विशेषतः जॉन ऑस्टिन के नाम से प्रसिद्ध है। "लेगिजि ऑस्टिन ने केवल वेन्यम के विशालकाय ग्रन्थों में बिखरे हुए विचारों को व्यवस्थित रूप दिया था। राजनीतिक सिद्धान्त में ऑस्टिन के कार्य का प्रभाव यह था कि उसने प्रभुसत्ता के सिद्धान्त को अत्यधिक महत्त्व दिया। यह सिद्धान्त भी एक प्रकार से वेन्यम की ही देन है। यह सिद्धान्त वेन्यम की उस योजना का एक भाग था जिम्मे द्वारा वह अदालतों पर संसद का नियन्त्रण स्थापित कर उनका सुधार करना चाहता था।"²

वेन्यम के विचार उसके जीवनकाल में समुचित आदर नहीं पा सके, किन्तु उसके द्वारा प्रतिपादित लगभग सभी सुधार कालान्तर में प्रपना लिए गए। वेन्यम के न्यायशास्त्र के आचार पर इंग्लैण्ड की न्याय-व्यवस्था में आमूल सुधार हुआ और 19वीं शताब्दी में उस पूर्णरूप से संशोधित कर आधुनिक रूप दिया गया। यद्यपि उनके विचारों को एक साथ ही व्यवस्थित रूप देकर कार्यरूप में

1 Preface ed. F. C. Montague, p. 101.

2 सेवाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, दण्ड 2, पृ. 642.

परिणत नहीं किया गया और उसके विचार, विशेषकर अंग्रेजी-विधि को संहिताबद्ध करने सम्बन्ध विचार कभी स्वीकार नहीं किए गए, किन्तु इंग्लैंड में एक के बाद एक अधिनियम का निर्माण का विधि और अदालतों का पूर्ण सुधार किया गया तथा प्रतिकर्षण अवस्थाओं में वेन्थम द्वारा निर्दिष्ट मात्र अपनाया गया। वेन्थम ने जीवन की प्रत्येक दिशा में नेतृत्व किया। न्याय-प्रणाली और विधि-सुधार के इतिहास में तो वेन्थम का स्थान बहुत ही ऊँचा है। सर हेनरी मेन के अनुसार—“वेन्थम के समय से आधुनिक काल तक विधि-व्यवस्था में जितने भी सुधार हुए हैं, उनमें से मुझे एक भी ऐसा नहीं लगता जिसकी प्रेरणा वेन्थम से प्राप्त न हुई हो।” यह स्वाभाविक भी है क्योंकि वेन्थम ने उपयोगिता को अधिकतम लोगों के अधिकतम हित को, सदैव प्रमुख स्थान दिया था। सेवान्न के शब्दों में “वेन्थम के न्यायशास्त्र विषयक कार्य उसका सबसे महान् कार्य था। यह 19वीं शताब्दी की सबसे महत्त्वपूर्ण बौद्धिक उपलब्धियों में से था। न्यायशास्त्र को वेन्थम की मुख्य देन यह है कि उसने अपने सम्बन्ध में उल्लिखित दृष्टिकोण को विधि की समस्त शाखाओं, दीवानी तथा फौजदारी विधि, प्रक्रिया विधि और न्याय-व्यवस्था के संगठन पर लागू किया। सभी अवस्थाओं में उसका प्रयोजन जैसा कि उसने थारम्भ में हा ब्लैक स्टोन के विरोध में कहा था, विवरणानुसृत न होकर आलोचनात्मक, व्याख्यात्मक तथा निष्ठात्मक था। उसने न्याय-शास्त्र की सभी शाखाओं में प्राविधिक पद्धति के स्थान पर स्वाभाविक पद्धति को प्रतिष्ठित किया। प्राविधिक पद्धति का अभिप्राय यह है कि विधि के परम्परागत वर्गीकरण और प्राविधिक प्रक्रियाओं, प्रथमगत शब्दावली, प्रादेशों और उपक्रमों को अपनाया जाए। इसके विपरीत स्वाभाविक पद्धति समस्त विधियों, प्रतिषेधों और प्रक्रियाओं को उपयोगिता की शब्दावली में व्यक्त करती है। वह समस्त कानूनों की अधिकतम सख्या के अधिकतम हित की कसौटी पर कसती है। इस दृष्टिकोण के अनुसार न्यायिक आवश्यकता यह है कि वैखनीय परिणामों को प्राप्त करने के लिए उपयुक्त दण्ड व्यवस्था स्थापित की जाए।”¹

⑥ सम्प्रभुता

वेन्थम के कानून सम्बन्धी विचारों से स्पष्ट है कि वह राज्य की प्रभुसत्ता का पक्षधर है। वह सम्प्रभुता की निरपेक्ष एवं असीमित मानता है। उसकी दृष्टि में सम्प्रभुता का प्रत्येक कार्य वैध है। राज्य अपने प्रभुत्व से ही व्यक्ति को अधिकतम सख्या के अधिकतम हित में कार्य करने के लिए दण्डित अथवा पुरस्कृत करता है। सम्प्रभुता के सम्बन्ध में वेन्थम ने द्वितीय, अदभुत, सर्वोत्तम सत्ता का उल्लेख नहीं किया क्योंकि राज्य की अनन्त-शक्ति या उच्चतम सत्ता में उसका विश्वास नहीं था। वह राज्य की विधि-निर्माण सम्बन्धी क्षमता को सम्प्रभुता मानता है, किन्तु उसे भी उपयोगिता की कसौटी पर कसता है। यह उसकी दृष्टि में अनुचित है कि राज्य की सम्प्रभुता पर कोई सीमा ही नहीं लग सकती। लोकमत अथवा जनमत सम्प्रभुता की मर्यादा है। राज्य की सम्प्रभुता पर जिस सीमा की कल्पना की जा सकती है वह है प्रजा द्वारा सफल विरोध की सम्भावना। वेन्थम के विचार में, “यदि विशाल जनमत किसी विधि का विरोध करता है तो सम्प्रभुता का कर्तव्य है कि उसे कानून का रूप कदापि न दे।”² सम्प्रभुता अपने आदेशों या कानूनों द्वारा ही व्यक्ति के अधिकारों का अनुमोदन अथवा संरक्षण करती है। वेन्थम सम्प्रभुता के आज्ञापालन और कानूनों के प्रति सम्मान की व्यक्ति से उसी सीमा तक अपेक्षा करता है जहाँ तक उसे लाभ हो, अथवा उपयोगिता की पूर्ति हो। यदि कानूनों की उपयोगिता नष्ट हो जाए और उनसे हानि होने लगे तो उसका प्रतिरोध करना सर्वथा उचित है। यहाँ प्रतिरोध सामान्य से लेकर क्रान्ति तक का रूप धारण करता है, किन्तु प्रत्येक क्षेत्र में उपयोगिता का दृष्टिकोण रहना आवश्यक है। इन विचारों के साथ ही वेन्थम यह भी स्वीकार करता है कि राज्य के चूड़ी (भीतरी या बाहरी) कोई दूसरी ऐसी शक्ति नहीं है जो राज्य को किसी अधिकार को मानने

या उल्लंघन के लिए बाध्य कर सके। वेन्थम की यह धारणा सम्प्रभुता को असीमित शक्ति-सम्बन्ध बन देती है। वेन्थम-सम्प्रभुता के अनिश्चित अर्थात् दूसरे शब्दों में व्यापक अधिकारों का समर्थक प्रतीत होता है वशतः कि स्पष्ट परम्परागत विधियों से उन्हें सीमित न किया गया हो। इस प्रकार वेन्थम के विचारों में एक ओर तो सम्प्रभुता के असीमित और अनिश्चित अधिकारों का व्यापक क्षेत्र स्थापित किया गया है और दूसरी ओर परम्परागत तरीकों की रक्षा भी की गई है। सम्प्रभु पर प्रतिबन्ध केवल ज्ञातिहिन और आन्ध्र पर ही लगाना उचित है। यदि जनवादी हितों पर आधारित सामूहिक प्रतिरोध की सम्भावना हो तो सम्प्रभु इसे स्वयं समझ सकता है।

वेन्थम की दण्ड-सम्बन्धी धारणा

वेन्थम की मान्यता है कि अपराध की मात्रा के अनुसार दण्ड दिया जाना चाहिए। छोटे-छोटे अपराधों के लिए ही गम्भीर अथवा मृत्यु-दण्ड देने से अपराधों की संख्या कम नहीं होती बल्कि बढ़ जाती है। दण्ड का उद्देश्य व्यक्ति में सुधार लाना होना चाहिए ताकि सामाजिक सुधार हो सके। केवल बदला लेने की भावना से दण्ड नहीं दिए जाने चाहिए। मृत्यु-दण्ड किसी को केवल तभी दिया जाना चाहिए जब उसके अतिरिक्त समाज-सुधार का कोई उपाय न हो। दण्ड को मापने का पैमाना समाज-कल्याण होना चाहिए। दण्ड अपराध की गम्भीरता के उपयुक्त और परिस्थितियों के अनुसार होना चाहिए। साथ ही अपराधी को सार्वजनिक रूप से दण्ड दिया जाना चाहिए ताकि सर्वसाधारण को अपराधी से भय और अरुचि हो।

वेन्थम ने कुछ मौलिक सिद्धान्त प्रतिपादित किए जिनको दण्ड का निर्णय करते समय ध्यान में रखना था। इनमें से प्रमुख ये हैं—

1. दण्ड की मात्रा अपराध के अनुपात में हो तथा दण्ड समान भविष्य से दिए जायें।
2. दण्ड द्वारा अपराधी को अनावश्यक एवं निर्दयतापूर्ण पीड़ा न पहुँचे। एक जैसे अपराध के लिए दण्ड की मात्रा समान हो।
3. अपराध की गुरुता के अनुसार ही दण्ड का निर्धारण होना चाहिए। दण्ड आवश्यक होना चाहिए अर्थात् इस प्रकार का हो तथा इस तरह दिया जाए कि अपराधी एवं अन्य लोगों को उससे शिक्षा मिल सके।
4. दण्ड में सुधार की भावना निहित हो। दण्ड द्वारा अपराधी को भविष्य में अपराध करने के अयोग्य बना दिया जाए, किन्तु उपयुक्त सिद्धान्त का अतिश्रमण न हो।
5. अपराधी से यथा सम्भव उस व्यक्ति की क्षतिपूर्ति कराई जाए जिसको उसके कारणें कष्ट पहुँचा हो।
6. दण्ड जनमत के अनुकूल हो तथा अपराधी के प्रति सहानुभूति का वातावरण उत्पन्न न होने दिया जाए।
7. दण्ड सदैव ऐसा होना चाहिए कि भूल का पता लगने पर उसे निरस्त किया जा सके अथवा घटाया जा सके।
8. मृत्यु-दण्ड तभी दिया जाना चाहिए जब वह सामाजिक सुरक्षा की दृष्टि से आवश्यक हो। वेन्थम वास्तव में उपयोगिता के आधार पर दण्डों के निर्धारण के पक्ष में था। सेबाइन की व्याख्या के अनुसार—“वेन्थम के विचार से दण्ड-विधि के क्षेत्र में उपयोगिता के आधार पर दण्डों के एक उचित सिद्धान्त का निर्माण किया जा सकता था। प्राविधिक पद्धति का आधार यह है कि जो व्यक्ति अपराध करता है, उसे दण्ड मिलना चाहिए। इस सिद्धान्त को केवल वर्तमान प्रथाओं और विचारों के सन्दर्भ में ही समझा जा सकता है। इसके विपरीत स्वाभाविक पद्धति यह है कि दण्ड सदैव ही एक बुराई-होती है क्योंकि उससे कष्ट होता है। वह उसी सीमा तक सार्थक होता है जहाँ तक वह

भविष्य की किसी बड़ी बुराई को रोकता हो अथवा पहले की किसी बुराई को दूर करता हो। दण्ड-विधान-द्वारा अपराधों का यथार्थ वर्गीकरण होना चाहिए। अपराधों का परम्परागत वर्गीकरण परस्पर विरोधी है और दुर्बोध है। नया वर्गीकरण इस आधार पर होना चाहिए कि किस कार्य से क्या चोट पहुँचती है, किजनी चोट पहुँचती है और किन-किन को चोट पहुँचती है। अपराधों के वर्गीकरण के साथ ही दण्डों का भी वर्गीकरण होना चाहिए जिससे विशिष्ट अपराधों के लिए विशिष्ट दण्डों की व्यवस्था की जा सके और अपराधों को जहाँ तक हो सके रोका जा सके या उसका निवारण किया जा सके। सामान्य रूप से नियम यह होना चाहिए कि दण्ड की पीड़ा अपराध के लाभ से अधिक हो, लेकिन उसे अपराध की बुराई से थोड़ा ही ज्यादा होना चाहिए।”¹

इंग्लैंड के तत्कालीन दण्ड-सम्बन्धी कानूनों के कटु आलोचक वेन्थम की दण्ड व्यवस्था ‘निवारक सिद्धान्त’ (Deterrent Theory) तथा सुधारवादी सिद्धान्त (Reformative Theory) का मिश्रण थी। दण्ड के अवरोधक पक्ष पर अधिक बल देने के साथ ही वेन्थम ने अपराधी के सुधार पर ध्यान देने की भी वकालत की थी। उसके अनुसार, “सभी प्रकार के दण्ड स्वयं में एक बुराई हैं। यदि उपयोगिता के हित में इनको प्रयोग में लाया जाए तो यह तभी लाया जाए जब इसके द्वारा किसी बुराई का निराकरण होता हो।” वेन्थम की मान्यता थी कि व्यक्तियों के जीवन में शासन का हस्तक्षेप कम होना चाहिए क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति अपने भवे-बुरे को सबसे अधिक समझता है। वह उपयोगिता आधार पर ही दण्ड और अपराध की विवेचना करता है। दण्ड का उद्देश्य चेतावनी और सुधार-वादी है। सेबाइन ने लिखा है कि “वेन्थम सर सेमुअल रोमिली की भाँति व्यवहार में उन वर्ग और भावहीन दण्डों को हटा देने के पक्ष में था जिन्होंने 19वीं शताब्दी के आरम्भ में इंग्लैंड की दण्ड-विधि को विकृत रखा था। ऐसा प्रतीत होता है कि वेन्थम अपनी अन्य सुधार योजनाओं की तरह दण्ड-विधान के सुधार में भी लोकहित की प्रेरणा से नहीं प्रत्युत व्यवस्था और कार्यक्षमता की प्रेरणा से प्रवृत्त हुआ था, तथापि यह मानना न्यायोचित होगा कि वेन्थम ने अपना बहुत-सा समय और धन जेलों के सुधार, पर व्यय किया। वेन्थम के व्यक्तित्व की प्रेरक-शक्ति ज्ञानोद्दीप्ति थी। उसे गरीबों की समस्याओं अथवा प्रपराधी बालकों के सुधार की अपेक्षा सामान्य जनता के हितों की अधिक चिन्ता थी।”²

वेन्थम के अन्य सुधारवादी विचार

वेन्थम एक महान् सुधारवादी था जिसने और भी अनेक राजनीतिक तथा शैक्षणिक सुधारों का समर्थन किया था। राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र और लोकतन्त्र के प्रचलित वर्गीकरण को स्वीकार करते हुए उसने राजतन्त्र तथा कुलीनतन्त्र को निरुद्ध ठहराया क्योंकि ये इतने अधिक दोषग्रस्त हैं कि इनका सरलता से कायाकल्प नहीं हो सकता। राजतन्त्र और कुलीनतन्त्र में अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख की धारणा साकार नहीं की जा सकती। वेन्थम ने नोक्रान्तिक शासन व्यवस्था का समर्थन किया और चाहा कि बुद्धक मताधिकार, वार्षिक मसदीय निर्वाचन, गुप्त मतदान, सार्वजनिक सेवाओं में नियुक्तियों के लिए प्रतियोगिता परीक्षा आदि वैधानिक उपायों द्वारा स्वस्थ लोकान्तरिक व्यवस्था की स्थापना की जाए। वह ब्रिटिश प्रणाली का इसलिए विरोध करता था कि ब्रिटेन कुलीनतन्त्र से ग्रस्त राजतन्त्र था। वेन्थम को तत्कालीन राजा जॉर्ज तृतीय के प्राचरण से बड़ा दोष था और इसलिए उसने ब्रिटेन के लिए गणनन्तीय व्यवस्था का समर्थन किया। उसने कुलीनतन्त्र की लाञ्छना की जो उसकी दृष्टि में सार्वजनिक हितों के प्रति उदासीन रहने वाली थी, नग्न करने का मुद्दा दिया। चाहे वेन्थम के सुभाव क्रियान्वित न हुए हो, लेकिन उनकी दूरदर्शिता हम नव्य में प्रमाणित होती है कि सांविधानिक संशोधनों द्वारा लोकतन्त्र के पर काट दिए गए और और विचार निर्माण के क्षेत्र में उने एक तरह से ‘पगु’ बना दिया गया। वेन्थम ने विधायकों के अधिकारों में वृद्धि का समर्थन किया

ताकि वे नागरिकों के अधिकारों को सुरक्षित रखने में सहायक हों। वेन्थम के अनुसार विधायक 'नैतिक और वरिष्ठ और निर्दोश' होते हैं। आदर्श जिल्ला नमूना प्रति विचार

वेन्थम ने जेल-व्यवस्था में सुधार के रूप में कैदियों के शिल्प-शिक्षण का सुझाव दिया ताकि वे जीविकोपार्जन के योग्य बन सकें। कैदियों के चारित्रिक सुधार के लिए उसने नैतिक और धार्मिक शिक्षा का समर्थन किया। आम जनता के लिए उसने दो प्रकार की शिक्षा-योजनाएँ प्रस्तावित की— प्रथम गरीबों और अनाथों के लिए; तथा द्वितीय, मध्य एवं उच्च वर्गों के लिए। बालकों के लिए उसने चरित्र-निर्माण, कला-कौशल एवं व्यावसायिक शिक्षा प्रदान करने की योजनाएँ प्रस्तुत की। वह चाहता था कि शिक्षा का भार राज्य वहन करे ताकि सर्वसाधारण के लिए शिक्षा की व्यवस्था हो सके। उसका विचार था कि शिक्षा का उद्देश्य केवल मात्र ज्ञान की अभिवृद्धि ही न होकर जीवन को सहचारी और अनुशासित बनाना भी होना चाहिए।

वेन्थम की अधिकार सम्बन्धी धारणा

वेन्थम के अनुसार, "अधिकार, मनुष्य के सुखमय जीवन के वे 'नियम' हैं जिन्हें 'राज्य' के कानून द्वारा मान्यता प्राप्त होती है।" यथार्थ वेन्थम विधि-सम्मत अधिकारों के अस्तित्व में ही विश्वास करता था एवं प्राकृतिक अधिकार के सिद्धान्त को बुरास मानता था। वेन्थम की दृष्टि में अधिकार अनियन्त्रित या अप्रतिबन्धित नहीं हो सकते। उनका निर्धारण उपयोगिता के आधार पर होना चाहिए। वेन्थम के अनुसार जैसा कि सेबाइन ने लिखा है, कि "एक व्यक्ति-क" अधिकार का अभिप्राय यह है कि यदि दूसरा कोई व्यक्ति उसकी स्वतन्त्रता में हस्तक्षेप करेगा तो उसे दण्ड मिलेगा-। दण्ड के भय से ही दूसरा व्यक्ति पहले व्यक्ति की स्वतन्त्रता में हस्तक्षेप से रोका जा सकेगा। इस प्रतिबन्ध का औचित्य इस आधार पर प्रमाणित होता है कि प्रतिबन्ध न रहने पर सम्भवतः दोनों अपनी मनमानी कर सकते हैं और दोनों को कष्ट हो सकता है। सभी अवस्थाओं में विधान की उपयोगिता को परखने का आधार यह है कि वह किस सीमा तक उपयोगी है, उसको कार्यान्वित करने में कितना व्यय होता है और वह किस सीमा तक विनियमों की एक ऐसी व्यवस्था स्थापित करता है, जो समुदाय के अधिकारों मदद्यों के लिए लाभदायक होती है। किसी कार्य को दायित्वपूर्ण बनाने के लिए उपयोगिता ही एकमात्र उचित आधार है।"

वेन्थम ने सम्पत्ति के अधिकार की अवहेलना न करके सामान्य उपयोगिता के आधार पर उसका समर्थन किया है। निजी सम्पत्ति को सुरक्षित रखने के लिए वेन्थम भी उतना ही चिन्तित प्रतीत होता है जितना लॉक। मुख्य अन्तर यही है कि जहाँ वेन्थम निजी सम्पत्ति को उपयोगिता की कसौटी पर कसता है वहीं लॉक उसे एक प्राकृतिक अधिकार मानता है। वेन्थम के मत की व्याख्या करते हुए सेबाइन ने लिखा है कि सम्पत्ति के अधिकार सामान्यतः इसलिए ठीक होते हैं क्योंकि वे सुख-की भावना प्रदान करते हैं। जिस व्यक्ति के पास सम्पत्ति होती है, वह अपना प्रत्येक काम-सौच-समर्थन करता है। वह अनिश्चिन्ता और निराशा से उत्तम होने वाली उन्नतियों से बच जाता है। सम्पत्ति के अधिकार से कुछ हद तक सामाजिक सुरक्षा का भाव पैदा होता है। वेन्थम के मत में सम्पत्ति की सुरक्षा अधिकतम सुख प्राप्त करने की एक प्रधान शक्ति है, लेकिन उसका विचार है कि यह एक अत्यधिक अनुदार सिद्धान्त है। इसका अभिप्राय यह है कि सम्पत्ति-वितरण को वैधानिक संरक्षण प्राप्त हो। उसका यह दृढ़ मत था कि विधि सम्पत्ति के समान वितरण के लिए क्रियाशील होनी चाहिए ताकि मनमानी असमानताएँ उत्पन्न न हो सकें। व्यवहार में उसे सुरक्षा और समानता के बीच कामचलाऊ सन्तुलन स्थापित करना चाहिए। धर्मशास्त्र के तत्वांतरण (Transubstantiation) की भाँति न्याय-शास्त्र में सविदा की पवित्रता को एक प्रकार का सम्मोहन माना गया है। वेन्थम संविदा की पवित्रता को इसलिए महत्व देता था क्योंकि वह वाणिज्यिक लेन-देन में विश्वास स्थापित करती है।

वेन्थम ने अधिकारों का निश्चय सामाजिक पृष्ठभूमि में आवश्यकताओं और परिस्थितियों के आधार पर किया। उसने दो तरह के अधिकारों का उल्लेख किया है—(1) वैधानिक अधिकार वे अधिकार जो सम्प्रभु शक्ति द्वारा निमित्त विधि से प्राप्त होते हैं, और (2) नैतिक अधिकार वैधानिक अधिकारों से बाह्य आचरण के क्षेत्र में स्वतन्त्रतापूर्वक कार्य किया जाता है। नैतिक अधिकारों का विषय आन्तरिक आचरण है। पूर्ण स्वतन्त्रता और समानता के अधिकारों की बात करना निरर्थक है क्योंकि पूर्ण स्वतन्त्र या पूर्ण समान होना असम्भव है। एक भी व्यक्ति ऐसा नहीं है जो जन्म से ही स्वतन्त्र पैदा हुआ हो। सब मनुष्य पराधीन ही पैदा होते हैं।

वेन्थम अधिकारों के साथ कर्तव्यों का भी समावेश करता है। कर्तव्यरहित अधिकार निर्जीव हैं। अधिकारों का निर्धारण सामयिक परिस्थितियों द्वारा होता है और अधिकार तथा कर्तव्य अलग-अलग हैं। वैधानिक और नैतिक अधिकारों में राजनीतिक, नैतिक और धार्मिक कर्तव्य भी निहित होते हैं।

वेन्थम के सिद्धान्तों की आलोचना (Criticism of Bentham's Theories)

वेन्थम 18वीं-शताब्दी के सङ्क्रमण-काल का विचारक था, अतः इसमें कोई आश्चर्य की बात नहीं कि उसके विचारों में अस्पष्टता और विरोधाभास दिखाई देते हैं। मध्ययुग से आधुनिक युग के राजनीतिक चिन्तन के सङ्क्रमण में कुछ विद्वानों ने मैकियावेली को आधुनिकता का प्रतीक माना है तो कुछ ने बोदां को। कुछ का यह विचार है कि 18वीं शताब्दी के अन्त और 19वीं शताब्दी के आरम्भ में वेन्थम ने राजनीतिक समस्याओं के क्षेत्र में जो चिन्तन-प्रणाली अपनाई, उसके कारण वेन्थम को आधुनिक चिन्तनधारा का प्रथम विचारक माना जा सकता है। लेकिन जैसा कि जोन्स ने लिखा है, "हम कई दृष्टियों से वेन्थम के अधिक निकट हैं, कई दृष्टियों से हम मैकियावेली की तुलना में वेन्थम से कहीं अधिक दूर हैं। कुछ दृष्टियों से वेन्थम 18वीं शताब्दी का चिन्तक है तो कुछ दृष्टियों से उसका राज-दर्शन 19वीं और 20वीं शताब्दियों का परिचायक है।" इन् तथ्यों के प्रकाश में यदि वेन्थम के विचारों में विरोधाभास, भ्रमों और भूलों का समावेश है, तो इसमें कोई आश्चर्य नहीं। राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में वेन्थम की देन बहुमूल्य है, तथापि इस देन पर विचार करने से पूर्व वेन्थम के चिन्तन की आलोचनाओं का अवलोकन उपयुक्त होगा—

वेन्थम ने अपने उपयोगितावादी सिद्धान्त को इतना भौतिकवादी बना दिया है कि उसे ग्रहण करने में व्यक्ति की उन्नति नहीं होती, वरन् व्यक्ति और समाज दोनों को आत्मत्याग करना पड़ता है। उसने नैतिकता के सिद्धान्तों को तिलाञ्जलि दे दी है। भौतिक आनन्द को महत्त्व देते हुए उसने अन्त-करण, धर्म-अधर्म सत्-असत् को कोई स्थान नहीं दिया है। यदि कुछ बदमाश एक सज्जन को लूटने अथवा तंग करने में सुख पाते हैं तो वेन्थम के सिद्धान्त के अनुसार इसमें कोई अनैतिकता नहीं होगी क्योंकि इसमें केवल एक को-दुःख मिलता है जबकि अधिक लोगों को सुख। इसलिए आलोचकों ने यहाँ तर्क कह दिया है कि वेन्थम ने मनुष्यों को पशु मान लिया है। मुरे (Murray) के शब्दों में, "यदि हम वेन्थम के अनुसार मनुष्य की विवेक-शक्ति अथवा उसके अन्त-करण को स्वीकार नहीं करते तो समाज में सदाचार और अनाचार के बीच कोई भेद नहीं रहेगा, केवल उपयोगी तथा अनुपयोगी कार्य ही रहेंगे। व्यक्ति के विवेक शून्य हो जाने पर समाज में सामाजिक विवेक भी नष्ट हो जाएगा। अपराधी को सामाजिक बहिष्कार का भय ही नहीं होगा।" इस प्रकार की स्थिति समाज में घोर अव्यवस्था और अनैतिकता का प्रसार करने में सहायक होगी। उपयोगितावाद आत्मिक सुख के

यह एक भयावह स्थिति है खेल-कविता (Pushpin poetry) सूत्र के अनुसार वेन्थम सुखों की कसौटी के लिए एक ही तरह का मापदण्ड लेकर बैठ गया प्रतीत होता है। इस सूत्र का अभिप्राय यह है कि ताश खेलने या सिनेमा देखने में यदि अत्यधिक सुख प्राप्त होता है तो वह पुस्तक पढ़ने या शिक्षण से कम महत्वपूर्ण नहीं है। किन्तु वास्तव में खेल को कविता के बराबर नहीं माना जा सकता और कबूटरी के खेल का आनन्द 'शाकुन्तलम्' के आनन्द की बराबरी नहीं कर सकता। मिल (Mill) ने इसे सुधार कर इस प्रकार प्रस्तुत किया है—“सुप्रसन्न-भाव से सन्तुष्ट रहने की अपेक्षा मानव-भाव में असन्तुष्ट रहना अच्छा है।” वेन्थम ने उपयोगिता की मात्रा पर विचार करने में देश-प्रेम आदि को कोई महत्त्व नहीं दिया है। उपयोगितावादी यह तर्क कर सकते हैं कि ससार की सभी वस्तुएँ स्वयं में महत्वपूर्ण हैं। प्रत्येक का महत्त्व अपने-अपने प्रसंग में है, लेकिन केवल मात्रा का भेद मानना अव्यावहारिकता और बौद्धिक विभ्रान्ति है।

वेन्थम की सुखवादी मापदण्ड

3. वेन्थम का सुखवादी मापदण्ड नितान्त दोषपूर्ण है। उसकी यह मान्यता स्वीकार नहीं की जा सकती कि किसी भी कार्य को करने से पूर्व उस कार्य के औचित्य या अनीचित्य का सुखवादी मापदण्ड से परीक्षण कर लेना आवश्यक है। सम्यग् मनुष्य के पथ-प्रदर्शन के लिए तो नान्य रीति-रिवाज, प्रथाएँ नियम-विनियम होते हैं, जिनसे उन्हें अनेक कार्यों के अच्छे-बुरे स्वरूप का ज्ञान प्राप्त हो जाता है और तब वे उसकी सुहायक प्रवृत्ति से परिचित हो जाते हैं। वेन्थम की मान्यता है कि सुख और दुःख मापे जा सकते हैं, इनका मात्रात्मक विश्लेषण और मापन हो सकता है। आधुनिक प्रयोगात्मक मनोविज्ञान की मान्यता है कि ऐसी पद्धति मानसिक घटनाओं के अध्ययन में प्रयुक्त हो सकती है, किन्तु इससे क्षेत्र अत्यन्त सीमित होता है। वेन्थम द्वारा प्रस्तुत सूक्ष्म विवरण उसकी कल्पना के नैतिक गणित-शास्त्र की व्यावहारिकता को सिद्ध नहीं करता। वेन्थम का सुखवादी मापदण्ड इस दृष्टि से भी अस्वीकार्य है कि यह कर्त्ता के उद्देश्य की ओर ध्यान न देकर केवल कार्य के बाहरी परिणाम पर ध्यान देता है। अतः इस मापदण्ड का मूल्य विधि-निर्माता के लिए भले ही हो, आचार-शास्त्री के लिए कुछ भी नहीं है। सुख-दुःख के मापन में वेन्थम ने व्यक्तिगत भावना की पूर्ण उपेक्षा की है।

4. वेन्थम ने सुख-दुःख का व्यापक अन्तर प्रकट करने के लिए शारीरिक रचना, चरित्र, शिक्षा, लिंग आदि 32 लक्षणों के आधार पर उनका वर्गीकरण किया है। वेन्थम के इस वर्गीकरण को देखकर प्रसन्नता हो होती है, लेकिन साथ ही पहाड़ों की पुस्तक याद आ जाती है। वेन्थम बतलाता है कि कौन-सा कार्य करना चाहिए—इसका निर्णय करने के लिए सुख-दुःख की मात्रा निर्धारित करने वाले कारणों के निश्चित अंक देकर उनका पूरा योग निकालना चाहिए और जिस कार्य को अधिक अंक मिलें वही करना चाहिए किन्तु वेन्थम की यह सम्पूर्ण प्रक्रिया जटिल ही नहीं, आसक और कपोल-कल्पित भी है। इस प्रकार का निर्णय करने में यद्यपि गणितीय वारोक्तियों का उपयोग तो किया ही जाता है तथापि परिणाम सुविध ही रहता है। अग्रिम जैसी निश्चितता तथा अथायता मानसिक सामाजिक प्रक्रिया में कदापि सम्भव नहीं है। प्रकृति के अनुसार, “राजनीति में अकर्मण्य का प्रयोग उतना ही निरर्थक है जैसे अकर्मण्य में राजनीति का।”

5. वेन्थम अपनी कृति 'इन्ट्रोडक्शन टू दी प्रिंसीपल्स ऑफ मारल्स एण्ड लेजिसलेशन' का प्रारम्भ इस प्रकार करता है—“प्रकृति ने मानव-जाति को दो प्रमुखपूर्ण शक्तियों, 'दुःख' तथा 'सुख' के नियन्त्रण में रख छोड़ा है। ये ही शक्तियाँ सक्रिय होती हैं कि हमें क्या करना चाहिए और ये ही निश्चय करती हैं कि हम क्या करेंगे। ये हमारे प्रत्येक कार्य पर शासन करती हैं। यद्यपि कहने में मनुष्य कह तो सकता है कि वह किसी साधन के अधीन नहीं है, किन्तु वास्तव में वह इसके अधीन है। उपयोगिता के सिद्धान्त में इस प्रकार के शासन के लिए पूरी गुंजाइश है।” वेन्थम के इस विचार की बेपर ने आलोचना की है कि यद्यपि यह वाक्य आकर्षक है पर “जब इसका विश्लेषण किया जाता है तो भावपूर्ण होने के स्थान पर यह एक अंगूठी की भाँति गोल हो जाता है। सुख और दुःख के शासन से तात्पर्य क्या

है ? क्या मनुष्य को अपने सुख या किसी अन्य के सुख के लिए प्रयत्नशील रहना चाहिए ? यह कहते समय कि हमारे सभी कार्यों को सुख तथा दुःख शासित करते हैं, क्या वेन्थम का आशय है कि सभी लोग सदैव अपने कर्तव्यों का पालन करते हैं ? और उसका तात्पर्य यथा है कि उपयोगिता के सिद्धान्त में इस प्रकार के शासन के लिए गुंजाइश है ? यदि मनुष्य अपने सच के लिए प्रयत्नशील है तो यह कहना ध्यर्थ नहीं है कि उसे कुछ और भी करना चाहिए। मनुष्य स्व-सुख तथा मानव-जाति के सुख की तलाश एक साथ कैसे कर सकता है ?" वेपर के अनुसार वेन्थम ऐसे कितने ही प्रश्नों का उत्तर देता है। उसका कथन है कि "आदमी इन दो सुखों में से केवल एक ही सुख को महत्त्व देता है, कोई भी एक से अधिक सुखों को महत्त्व नहीं दे सकता।" वेपर की आलोचना है कि वेन्थम का एक सिद्धान्त किसी भी प्रकार आनन्द से उद्भूत नहीं कहा जा सकता। व्यक्तिगत हित जन-कर्तव्य में कैसे परिणत किया जा सकता है ? यह कैसे विश्वास किया जा सकता है कि वेन्थम के कथन के अनुसार कोई स्वार्थी विधि-निर्माता अपने व्यक्तिगत हितों के साथ-साथ लोकहित का भी ध्यान रखेगा ? जो वस्तुएँ गुण में श्रेष्ठतर हैं, उनकी मात्रा या सुरक्षा कैसे निश्चित की जा सकती है ? और यदि वेन्थम के सभी विचारों को सही मान लिया जाय तो भी उसका मापदण्ड और सिद्धान्त दोनों निरर्थक हैं।

6 वेन्थम अपने सिद्धान्त के प्रतिपादन में अभाव्यहारिक बन जाता है। "अपने आनन्दवादी व्यक्ति के चित्रण में वेन्थम वास्तविक जीवन से विरक्त होकर आगे बढ़ता प्रतीत होता है। लोग हित (स्वार्थ) तथा कर्तव्य के बीच अन्तर मानते हैं, परन्तु वेन्थम इसे स्वीकार नहीं करता। अपने प्रामाणिक व्यक्ति के अध्ययन में वेन्थम समाज तथा इतिहास को नुमिति नहीं करता। इसी प्रकार यह उन सर्वोच्च क्षमताओं को छोड़ देता है जो मनुष्य को मनुष्य बनाती हैं। वह केवल तीन अंगों, यथा—व्यक्ति, समाज तथा सरकार को ही ध्यान में रखता है, राज्य को ध्यान में नहीं रखता। यही नहीं, अपने तर्कसंगत व्यक्ति के प्रगाढ़ मोह में वह भावनाओं को पकड़ से निकल जाने देता है और यह कार्य इस सीमा तक करता है कि हम वेन्थम के मनुष्य को कितनाई से ही अपनी जाति का मनुष्य मानने को तैयार हो पाते हैं।"

7 वेन्थम के उपयोगितावादी सिद्धान्त के अनुसार राज्य में केवल उन्हीं विधियों का निर्माण हो सकता है जिनके द्वारा साधारण स्वार्थ की प्राप्ति सम्भव हो, क्योंकि विरोधी तत्त्वों एवं विरोधी परिस्थितियों में इनका प्रयोग सम्भव नहीं है और इस स्थिति में न्याय के स्थान पर अन्याय होने की सम्भावना ही अधिक है। इस परिस्थिति में पूँजीपति अधिकाधिक लाभ उठा कर अपने ही पक्ष में विधि निर्माण करने को प्रेरित होंगे।

8 वेन्थम का उपयोगितावादी सिद्धान्त मनोवैज्ञानिक है क्योंकि मानव आकांक्षाएँ विभिन्न परिस्थितियों में भिन्न-भिन्न होती हैं अतः सुख-दुःख भी समान न होकर भिन्न-भिन्न होते हैं। किन्हीं दो मनुष्यों की अनुभूति परस्पर समान नहीं होती। यह सम्भव है कि जो बात एक व्यक्ति को सुखदायी प्रतीत हो, वही बात दूसरे व्यक्ति को दुःखदायी प्रतीत हो। यदि एक ही अनुभूति सबको सुखदायक लगे तो भी निश्चय ही सुख की अनुभूति किसी को तीव्र होगी और किसी को मन्द।

9 यह धारणा भी अनुपूरण है कि मनुष्य द्वारा कोई कार्य सुख की प्राप्ति के लिए ही किया जाता है। वस्तुतः मनुष्य किसी कार्य को सुख के लिए नहीं करता बल्कि सुख तो उसे कार्य करने पर स्वयं ही प्राप्त हो जाता है। इसके प्रतिरुद्ध रुचि, समय, परिस्थितियों आदि के कारण मनुष्य सुख-दुःख की मात्रा में निरन्तर परिवर्तन होता रहता है।

10 वेन्थम का उपयोगितावादी सिद्धान्त समाज के बहुसंख्य के अत्याचार को प्रोत्साहित करने वाला है। वेन्थम ने प्रत्येक व्यक्ति के सुख पर बल न देकर बहुसंख्या के सुख पर बल दिया है। यदि वेन्थम की बात मान ली जाए तो एक अत्याचारी राजा स्वयं को अधिकतम व्यक्तियों का प्रतीक मानते

हुए स्वयं के सुख को ही मनुष्य समझ सकता है। इस प्रकार, एक दानवी स्थिति (Diabolic Monstrosity) पैदा हो सकती है। वेन्थम का सूत्र 'अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख' न केवल रहस्यमय है, बल्कि संदिग्ध भी है। वेन्थम की अस्पष्टता, भ्रमवृत्ति, संदिग्ध व्याख्या के कारण व्यावहारिक क्षेत्र में अनुचित तरीकों का प्रयोग सम्भव हो सकता है।

11. वेन्थम केवल सुख अथवा आनन्द की प्राप्ति पर ही बल देता है। वह यह भूल जाता है कि सुख की भूख कभी नहीं मिटती। इच्छाएँ अन्तिम रूप से कभी तृप्त नहीं हो सकती। हम अपनी इच्छाओं को जितना पूरा करते हैं, वे उतनी ही अधिक बढ़ती हैं।

12. वेन्थम का राजदण्डन वृत्तियों से पूर्ण है। उसमें अन्तर्विरोध पाया जाता है। सरकार की परोपकारिता और निरपेक्ष सम्प्रभुता परस्पर असंगत है। वेन्थम का उपयोगितावाद केवल शासन सम्बन्धी सिद्धान्त है, राज्य के बारे में यह मौन है। वेन्थम ने राज्य सरकार के बीच कोई अन्तर नहीं किया है। उसने राज्य और व्यक्ति के पारस्परिक सम्बन्धों का भी कोई विश्लेषण नहीं किया है। उसका आग्रह व्यक्ति-द्वारा सुख की प्राप्ति मात्र पर है। वह केवल इतना ही कहता है कि राज्य को न्यूनतम हस्तक्षेप करना चाहिए। इसकी अधिकार सम्बन्धी धारणा भी दोषपूर्ण है। उसने स्वतन्त्रता और समानता के अधिकार की उपेक्षा की है। अधिकारों को उसने केवल तीन श्रेणियों में विभक्त किया है जो एक अत्यन्त सकीर्ण वर्गीकरण है। उसने समाज और समुदाय की पृथक् सत्ता को भी मान्यता नहीं दी है। उसके अनुसार समाज व्यक्तियों का समूह मात्र है जबकि वास्तव में समाज एक स्वाभाविक और विकासमान सृष्टि है। वेन्थम के ये सभी विचार आज के युग में प्राह्य नहीं हैं।

13. वेपर के अनुसार वेन्थम के दर्शन में मौलिकता का अभाव है। "वह अपने पूर्ववर्ती सिद्धान्तों को पूरी तरह गले के नीचे उतार ला गया था, परन्तु उनको पचा नहीं पाया। उसने अपने ज्ञान का सिद्धान्त (Theory of Knowledge) लॉक तथा ह्यूम से, सुख दुःख का सिद्धान्त हेल्वेटियस (Helvetius) से, सहानुभूति तथा विरोध का विचार ह्यूम से तथा उपयोगिता का विचार अनेक दूसरे विद्वानों से उधार लिया था। अतः उसमें मौलिकता का अभाव है और ईश्वरीय अधिकता। उसके अपने विचार भ्रमों तथा भूलों से परिपूर्ण हैं।"

वास्तव में वेन्थम की सबसे बड़ी कमजोरी यह है कि उसने मानव-जीवन की आवश्यकता से अधिक सरल व्याख्या कर डाली और इस प्रकार समस्याओं का अधूरा निराकरण किया।

वेन्थम की राजनीतिक चिन्तन की देन

(Bentham's Contribution to Political Thought)

अभावों, भूलों और विरोधाभासों के बावजूद दर्शन और राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में वेन्थम को अत्यन्त सम्मानित स्थान प्राप्त है। यद्यपि हम उसे 'तत्कालीन युग का सबसे बड़ा आलोचक विद्वान' नहीं कह सकते और उसका दर्शन 'तर्क, प्रेम तथा परम्परा से घृणा करने वाला' है, तथापि राजनीतिक चिन्तन के विभिन्न क्षेत्रों में उसका प्रभाव असाधारण है और उसकी उपलब्धियों का तिरस्कार करना बुद्धिमानी की बात नहीं होगी। एक विधि-सुधारक और मानव-कल्याण के विचारक के रूप में वेन्थम को कभी भुलना नहीं जा सकेगा। राजनीति की उसकी महत्त्वपूर्ण देन संक्षेप में निम्नवत् है—

1. उपयोगितावाद के दार्शनिक सम्प्रदाय की स्थापना करने और उसे एक वैज्ञानिक रूप देने का श्रेय वेन्थम को ही है। हालेवी (Halevy) के अनुसार वेन्थम की यह बहुमूल्य देन है कि उसने उपयोगिता के सिद्धान्त द्वारा एक वैज्ञानिक नियम, एक क्रियाशील प्रशासक, वास्तविकता और नीतियों की खोज की है। राज्य का उपयोगितावादी आधार तैयार किया।

2. वेन्थम ने उपयोगिता को सर्वोपरि स्थान दिया और कहा कि राज्य मनुष्य के लिए है, मनुष्य राज्य के लिए नहीं। जिस राज्य के नागरिक सुखी और प्रसन्न होते हैं, वही राज्य श्रेष्ठ होता है। वेन्थम का प्रश्न है कि समुदाय का हित क्या है, और उसका उत्तर है कि यह 'उन सदस्यों का हित है जो समुदाय की रचना करते हैं।' राजदर्शन के क्षेत्र में वेन्थम की यह महान् देन है कि उसने प्रत्येक

प्रश्न का उत्तर पुरुषो और स्त्रियो दोनों को ही ध्यान में रखकर दिया है। उसने अनाज के दानो को भूसे से अलग करके हमारे सामने रखा है। हम उसकी महान् सेवा को कभी नहीं भूल सकते। यह तथ्य महत्त्वपूर्ण है कि बेन्थम ने शासन के स्वरूप आदि की उलझन में न पड़कर इस बात पर बल दिया कि शासन उपयोगिता की दृष्टि से सुख-निर्माण के लक्ष्य की पूर्ति में कहाँ तक सफल होता है। व्यावहारिक जीवन में जनता भी उद्देश्य की पूर्ति में मतलब रखती है, तरीकों के पीछे नहीं भागती। बेन्थम ने जीवन के इसी यथार्थ का समर्थन किया। काल्पनिक तथा आध्यात्मिक राजनीतिशास्त्र के स्थान पर वह स्पिनोजा की भाँति परीक्षणात्मक राजनीतिक विज्ञान का सूत्रपात करने के श्रेय का अधिकारी है। चाहे उसे अपने प्रयास में पूरी सफलता न मिली हो, पर यह निश्चित है कि उसने 16वीं और 17वीं शताब्दियों में विकसित हो रही राजनीतिक यथार्थवाद की परम्परा को परिष्कृत किया। मैक्सी के कथनानुसार, “कटु आलोचना और व्यंग्य द्वारा उसने सामाजिक अनुबन्धवादियों द्वारा इतिहास तथा तर्क के योग्य आधार पर निर्मित राज्य-सिद्धान्त की धज्जियाँ उड़ा दी और ह्यूम एवं स्पिनोजा से भी अधिक शक्ति तथा स्पष्टता से यह उजागर किया कि राजनीतिक समाज का आधार सदैव एक समूह विशेष की परिस्थितियाँ होती हैं।”

3. बेन्थम ने स्वस्थ लोकतन्त्र और लोकतान्त्रिक संस्थाओं का समर्थन किया है। वेपर के अनुसार, “बेन्थमवाद जनता के प्रतिनिधियों में विश्वास नहीं करता। उन्हें तो वह जनता को लूटने वाला ही मानता है। इस प्रकार उसने ऐसे प्रतिनिधियों के वहिष्कार में सहायता दी है जो स्वार्थी हैं, लोक-स्वतन्त्रता तथा समानता के अपहरणकर्ता हैं तथा केवल अपने निर्वाचन-क्षेत्र की ही चिन्ता करने में विश्वास रखते हैं।” बेजहॉट (Bagehot) ने निर्वाचन-क्षेत्रों द्वारा बनाई जाने वाली सरकार को मनमानी का द्योतक बताया है, क्योंकि ऐसी सरकार संसदीय सरकार का विरोध ही करती है। बेजहॉट के अनुसार, “ऐसी सरकार वेश्यों की सरकार होती है परन्तु बेन्थम ने संसदीय प्रथा में सुधार करके उसे बेजहॉट की खतरनाक चोट से बचाया है।”

4. बेन्थम ने अपने विचारों को व्यावहारिक रूप देने की चेष्टा की। आइवर ब्राउन के अनुसार उसने इंग्लैंड को सुख किस प्रकार मिले—इसके लिए केवल वाते ही नहीं की बल्कि इंग्लैंड को सुखी बनाने के लिए परिश्रम भी किया। बेन्थम ने तत्कालीन ब्रिटिश न्याय-पद्धति और विधि-व्यवस्था में व्यावहारिक सुधार का तीव्र आन्दोलन छेड़ दिया। सेवाइन के अनुसार, “बेन्थम के न्यायशास्त्र के आधार पर इंग्लैंड की न्याय-व्यवस्था में आमूल सुधार हुआ और 19वीं शताब्दी में उसे पूर्णतः सशोधित करके आधुनिक रूप दे दिया गया। यद्यपि बेन्थम के विचारों को एक साथ ही व्यवस्थित रूप से कार्यरूप में परिणत नहीं किया गया और उसके कुछ विचार, विशेषकर ब्रिटिश विधि को सहिताबद्ध करने से सम्बन्धित विचार, कभी स्वीकार नहीं किए गए, तथापि इंग्लैंड में एक के बाद एक अधिनियम बनाकर विधि और न्यायालयों में पूर्ण सुधार किया गया तथा अधिकांश अवस्थाओं में बेन्थम की आलोचना द्वारा निर्दिष्ट मार्ग अपनाया गया। मर फ्रेडरिक पोलक ने ठीक ही कहा है कि उन्नीसवीं शताब्दी में इंग्लैंड में विधि के क्षेत्र में जो सुधार हुए, उन पर बेन्थम का प्रभाव देखा जा सकता है।” बेन्थम के प्रयत्नों से कानून में सरलता और स्पष्टता का समावेश हुआ। विधियों के सहिताकरण पर बल देने से 19वीं शताब्दी में अनेक देशों में विधि-सहिताएँ बनाई गईं। बेन्थम के प्रयत्नों से ही शासन पर से रहस्यात्मकता का पर्दा उठा और शासन आवश्यक सुधार एक साधन अथवा यन्त्र माना जाने लगा। इसका स्वाभाविक परिणाम यह हुआ कि ब्रिटेन के अनुकरण से ससार भर में अकुशल संस्थाओं को सुधार की प्रेरणा मिली। बेन्थम का यह विचार लोगों के मन में घर करने लगा कि राज्य कतिपय

1. Maye - op cit, p. 408

2. वेपर. वही, पृ 132.

3. सेवाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृ. 643.

लोगों की स्वार्थसिद्धि का साधन नहीं होना चाहिए, वरन् उसे जन-कल्याण का साधन बनाया जाना चाहिए। वेन्थम के उपयोगितावाद का भारत पर भी प्रभाव पड़ा। लॉर्ड विलियम वैटिक ने भारत में अधिकांश सामाजिक, राजनीतिक और आर्थिक सुधार वेन्थम के विचारों से प्रभावित होकर ही किए। उसने वेन्थम को लिखा था कि "वास्तव में भारत का गवर्नर-जनरल होकर मैं ही नहीं बल्कि आप जा रहे हैं।"

5. वेन्थम ने मैकियावेली की भाँति ही राजनीति को नैतिकता से पृथक् किया। उसने नैतिकता के आधार पर प्रजा द्वारा राजाज्ञा-पालन अथवा विद्रोह का समर्थन नहीं किया। उसने कहा कि उपयोगितावादी सिद्धान्त के आधार पर ही यह निर्णय किया जाना चाहिए कि प्रजा कब तक राजाज्ञा का पालन करे और कब विद्रोह के लिए अग्रसर हो। वेन्थम को ही यह श्रेय है कि कानून और सम्प्रभुता पर विचार कर उसने सर्वप्रथम विधि-शास्त्र (Jurisprudence) के मौलिक सिद्धान्तों की विवेचना आरम्भ की। सेवाइन ने वेन्थम के विधि-शास्त्र को 19वीं शताब्दी की एक महान् बौद्धिक उपलब्धि बतलाया है।

6. वेन्थम ने सुधारवादी आन्दोलन छेड़ कर ब्रिटिश राजनीतिक जीवन में क्रान्तियों की अपेक्षा सुधारों के प्रति विषयवस्तु उत्पन्न किया। लोगों के हृदय में यह बात पूर्वापेक्षा अधिक अच्छी तरह बैठ गई कि क्रान्ति की तुलना में सुधार अधिक ग्राह्य और उचित हैं। ब्रिटिश जनता समझ गई कि विरोध को फोड़ने की अपेक्षा उन्हें गिन लेना अधिक अच्छा है।

7. वेन्थम ने राजनीति-शास्त्र के क्षेत्र में अनुसन्धान और गवेषणा की प्रवृत्ति को महत्त्व दिया। आज यह पद्धति हमें स्वाभाविक लगती है, किन्तु वेन्थम से पहले इस पद्धति का अनुसरण नहीं किया जाता था। वेन्थम ही वह पहला आधुनिक लेखक था जिसने सार्वजनिक नीति के क्षेत्र में गवेषणात्मक पद्धति लागू की और अनुभववादी तथा आलोचनात्मक पद्धति का सूत्रपात किया। वेन्थम के विचारों के विकास तथा संशोधन द्वारा एक सम्प्रदाय की स्थापना हुई जो 'दार्शनिक-उपवाद' कहलाया और जिसने वेन्थम के विचारों के साथ माल्थस के जनसंख्या सम्बन्धी सिद्धान्त और हार्टले के तत्त्व-ज्ञान का समन्वय किया। वेन्थम के विचार राजनीतिशास्त्रियों के लिए प्रेरणास्त्रोत रहे। जेम्स मिल, जॉन स्टुअर्ट मिल, जॉन ओस्टिन, ओट, वेन, प्लेस आदि विचारक वेन्थम से बहुत अधिक प्रभावित थे।

वेन्थम के राजनीतिक अनुभववाद को स्पष्ट करते हुए प्रो. मेक्मी ने ठीक ही लिखा है कि "अपने निर्मम तर्कों द्वारा वेन्थम ने नवीनतावादी और हठिवादी विचारों की प्राचीन धारणाओं को एकदम भुला दिया तथा स्वतन्त्र तथा निरंकुश राज्यों के सिद्धान्तिक मतभेदों का उसने अन्त किया। उसने यह घोषित कर दिया कि दैवी अधिकार, ऐतिहासिक अधिकार, नैसर्गिक अधिकारों, सविदात्मक अधिकार तथा सार्वजनिक अधिकार सभी मूर्खतापूर्ण हैं। उसने घोषणा की कि शासन करने का किसी को कोई स्वतन्त्र अधिकार नहीं है। सत्य तो केवल एक बात है और वह है शक्ति तथा वे परिस्थितियाँ जिन्होंने उस शक्ति को सत्य बनाया है। किसी निरपेक्ष सत्य में विश्वास करना मूर्खता है। एक विवेकपूर्ण शासन-कला और नागरिकता के लिए हमें शक्ति के स्वरूप और कानूनों को समझना चाहिए और उनका कल्याणकारी उद्देश्य के लिए प्रयोग करना चाहिए।"

वेन्थम की सबसे बड़ी देन यही है कि उसने इस महान् सिद्धान्त को पुष्ट किया कि प्रत्येक शासन-तन्त्र को अपनी सार्थकता सिद्ध करनी चाहिए और समाज की अधिकाधिक सेवा करके अपनी शक्ति का औचित्य अर्जित करना चाहिए। वेन्थम ने अपनी प्रतिभा से केवल इंग्लैंड को ही प्रभावित नहीं किया बल्कि उसकी प्रतिभा की किरणें रूस, पुर्तगाल, स्पेन, मैक्सिको, भारत तथा दक्षिण अमेरिकी देशों तक पहुँची। अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में वेन्थम को भारी सम्मान प्राप्त हुआ था। आइवर ब्राउन ने वेन्थम को श्रद्धांजलि अर्पित करते हुए कहा कि यदि "वेन्थम की सेवा को भूलकर निकाल दिया जाए तो उसमें फिर विशुद्ध मानवतावाद के अतिरिक्त और कुछ विलाई नहीं देगा।"

जीवन-परिचय

इतिहासवेत्ता, ग्रन्थशास्त्री और उपयोगितावादी विचारक जेम्स मिल का जन्म सन् 1773 में स्कॉटलैण्ड के एक दरिद्र मोर्ची के घर हुआ था। कठोर श्रम और प्रतिभा के बल पर उसने समाज में सम्मानित स्थान प्राप्त किया। सन् 1794 में एम. ए. करने के बाद स्कॉटलैण्ड में ईसाई धर्म का प्रचारक (Preacher of the Gospel) बन गया। ग्रन्थवसायी जेम्स मिल के विशेष प्रयत्नों में सन् 1803 में 'The Literary Journal' नामक पत्र का प्रकाशन शुरू हुआ जिसमें उसके अनेक लेख प्रकाशित हुए। सन् 1804 में हेरियट वरो से उसका विवाह हुआ। उसकी नौ सन्तानों में सबसे छोटी सन्तान यज्ञस्वी जॉन स्टुअर्ट मिल था।

सन् 1808 में जेम्स मिल का वेन्यम से परिचय हुआ। उससे प्रभावित होकर मिल ने उपयोगितावाद को शास्त्रीय रूप देने का प्रयत्न किया और इस प्रयत्न में उसने उपयोगितावाद में रिकार्डों तथा माल्यस के विचारों को भी स्थान दिया। सन् 1806 से 1817 तक वह 'History of British India' लिखने में व्यस्त रहा। सन् 1818 में इस ग्रन्थ के प्रकाशन से न केवल उसे यश ही प्राप्त हुआ अपितु उसकी आर्थिक कठिनाइयाँ भी दूर हो गईं। ईस्ट इंडिया कम्पनी के 'इण्डिया ऑफिस' के पत्र-व्यवहार विभाग में उसे सम्मानित पद प्रदान किया गया और सन् 1830 में वह अपने विभाग का अध्यक्ष बन गया। इस पद पर कार्य करते हुए ही सन् 1836 में उसकी मृत्यु हो गई।

रचनाएँ

जेम्स मिल ने मौलिकता की कमी नहीं थी। हॉब्स, हार्टले, वेन्यम, रिकार्डों, माल्यस आदि का उस पर पर्याप्त प्रभाव था। निम्नलिखित ग्रन्थों ने उसे विशेष ख्याति प्रदान की—

1. History of British India (1818)
2. Analysis of the Phenomena of the Human Mind (1819)
3. Elements on Political Economy (1821)
4. Fragments on Mackintosh (1835)

मिल का मनोविज्ञान

(Mill's Psychology)

वेन्यम मनोविज्ञान के प्रति उदासीन था, लेकिन जेम्स मिल ने उपयोगितावाद को मनोवैज्ञानिक आधार प्रदान किया। उसकी पुस्तक 'Analysis of the Phenomena of the Human Mind' उपयोगितावाद को स्पष्टतया मनोवैज्ञानिक आधार प्रदान करती है मिल की विविध निष्कर्षात्मक और प्रयोगात्मक है। मानव-मस्तिष्क के अध्ययन के लिए अन्तर्दर्शन एवं प्रयोगात्मक विधि का समर्थन करते हुए

उसने कहा कि जैसे आणविक सिद्धान्त द्वारा विज्ञान का अध्ययन किया जा सकता है, वैसे ही ज्ञानेन्द्रिय अणुओं द्वारा मस्तिष्क की व्याख्या सम्भव है। जेम्स मिल की गणना साहचर्यवादी मनोविज्ञान के प्रवर्तकों में की जाती है। इस क्षेत्र में वह टॉमस, हॉब्स और डेविड हार्टले का श्रेणी था। साहचर्य की धारणा द्वारा उसने कल्पना, विचार और मस्तिष्क की अन्य परिस्थितियों की तथा साथ ही आध्यात्मिक प्रकृति की व्याख्या की। मिल ने बतलाया कि किसी कार्य की नैतिकता और अनैतिकता से ही उसकी उपयोगिता सिद्ध होती है। सुख और दुःख नैतिकता के सार हैं। साहचर्यवादी मनोविज्ञान व्यक्ति को एक चेतन-प्राणी मानता है जो बुद्धि द्वारा अपने सुख-दुःख की नाप-जोख करके कार्य करता है अतः स्पष्ट है कि जेम्स मिल के इन विचारों से वैयक्तिक सुखवादी उपयोगितावाद और उदारवाद को बल मिला।

मिल का सरकार सम्बन्धी सिद्धान्त (Mill on Government)

मिल का विश्वास था कि सभी व्यक्ति सुख चाहते हैं और कष्ट से बचना चाहते हैं। चूँकि सुख की सामग्री सीमित है, अतः इसका सव्य करने के लिए व्यक्तियों में आपस में संघर्ष और स्पर्धा होती है। व्यवहारिक रूप में शक्तिशाली दुर्बलों को दबाकर उनके द्वारा उत्पन्न सुख की सामग्री हथियाने में आनन्द अनुभव करते हैं। इस प्रक्रिया में सबको आनन्द मिलता हो, ऐसा सम्भव नहीं होता। अतः सब व्यक्तियों की सम्पत्ति और स्वतन्त्रता की रक्षा के लिए आवश्यक है कि सब मिलकर कुछ व्यक्तियों को सब की सुरक्षा के उद्देश्य से शासन की शक्ति प्रदान कर दें। उन लोगों द्वारा सरकार का निर्माण हो और वे 'अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख' की व्यवस्था करें। मिल यह जानता था कि शासन करने का अधिकार प्राप्त होने पर व्यक्ति अपनी शक्ति का प्रयोग स्व-सुख-प्राप्ति के लिए ही कर सकता है, अतः उसका विचार था कि उस पर प्रतिबन्ध लगना चाहिए, क्योंकि सरकार का मुख्य कार्य व्यक्ति के हस्तक्षेप से बचना है। सरकार भी आखिर व्यक्तियों से बनती है और उन व्यक्तियों में स्वार्थ की कमजोरी आना स्वाभाविक है। यदि सरकार पर प्रतिबन्ध न लगाया जाए तो वह निरक्षता की ओर अग्रसर होगी, लोगों का दमन करने लगेगी और राज्य में अराजक फैल जाएगा। ऐसी दशा में सत्ता के दुरुपयोग को रोकने के लिए सरकार पर नियन्त्रण लगाना अनिवार्य हो जाता है। मिल ने कहा कि इन्हीं बातों को ध्यान में रखते हुए यह निश्चय किया जाना चाहिए कि कौन-सी सरकार आदर्श है। राजतन्त्र, श्रेणीतन्त्र और लोकतन्त्र में से किसी में भी जनता के अधिकार वास्तविक अर्थ में सुरक्षित नहीं होते। प्रत्येक में स्वार्थ-भावना का समावेश रहता है। मिल ने यह भी कहा कि इंग्लैंड की भाँति राजतन्त्र, श्रेणीतन्त्र और लोकतन्त्र का समन्वय भी समस्या का सही निदान नहीं है, क्योंकि इन तत्त्वों में से कोई भी दो तत्त्व मिलकर जनता के अधिकारों को आघात पहुँचा सकते हैं फिर भी लोकतान्त्रिक शासन सर्वोत्तम है, क्योंकि उसमें उद्देश्य से विचलित होने पर सरकार को अपदस्थ किया जा सकता है। मिल चाहता था कि ब्रिटिश लोकसभा इतनी शक्ति हो, जो राजा और लॉर्ड्स की सम्मिलित शक्ति से टक्कर ले सके। वह लोकसभा को ही जनता की सभा मानता था। लॉर्ड्स की प्रति उसका हल कठोर था। उसने यह भी सुझाव दिया था कि यदि लोकसभा किसी अधिनियम को लॉर्ड्स द्वारा ठुकरा दिए जाने पर तीन विभिन्न सत्रों में पारित कर दे तो वह अधिनियम लॉर्ड्स की स्वीकृति के बिना ही कानून बन जाना चाहिए। आज जेम्स मिल की धारणा बहुत कुछ सत्य हो गई है। लॉर्ड्स की शक्तियाँ लगभग इस प्रकार सीमित कर दी गई हैं और वह लोकसभा की इच्छा के सामने झुकने के लिए बाध्य है।

राज्य के कार्यक्षेत्र पर विचार प्रकट करते हुए मिल ने कहा था कि राज्य का प्रमुख कार्य ऐसी व्यवस्था करना है जिससे कोई व्यक्ति अपने सुख के लिए दूसरों का अहित न कर सके। राज्य को ऐसा कानून बनाना चाहिए जिसमें व्यक्ति की अर्वाचनीय कुचेष्टाओं पर प्रभावकारी नियन्त्रण रहे।

यह कहना उपयुक्त होगा कि मिल ने सार्वजनिक हित की दृष्टि से राज्य का कर्तव्य व्यक्तियों के कार्यों को मर्यादित करना माना था ।

मिल यह भी चाहता था कि जनता के प्रतिनिधि वस्तुतः जन-भावनाओं का प्रतिनिधित्व करें और स्वयं को जनता के हितों के अनुरूप ही समझें । उसने सुझाव दिया कि प्रतिनिधियों का कार्यक्रम सीमित कर दिया जाना चाहिए और जनता को समय-समय पर अपनी इच्छा व्यक्त करने का अधिकार मिलना चाहिए । इस प्रकार की व्यवस्था से जनता में अपने उत्तरदायित्व के प्रति सजगता का विकास होगा, वह समय-समय पर अपने प्रतिनिधियों से प्रश्न कर सकेगी और उनसे कार्यों का विवरण भी माँग सकेगी । मिल का विचार था कि प्रतिनिधियों की सख्या अधिक नहीं होनी चाहिए । प्रतिनिधि कम सख्या में होने पर ही अपने पर योग्यतापूर्वक कार्य कर सकेंगे और उन्हें यह ध्यान रहेगा कि अच्छा कार्य करने पर ही वे पुनः निर्वाचित हो सकेंगे ।

मिल ने उन व्यक्तियों को मताधिकार देने का विरोध किया जो अन्योन्याश्रित हो अथवा किसी भी रूप में दूसरों के प्रभाव में हों । ऐसे व्यक्ति स्वविवेक से और स्वतन्त्रतापूर्वक अपने मताधिकार का प्रयोग नहीं कर सकते । इसी अधिकार पर मिल ने स्त्रियों और पराश्रित व्यक्तियों के मताधिकार का समर्थन नहीं किया । उसने व्यापक वयस्क मताधिकार को भी ठीक नहीं समझा क्योंकि सब व्यक्तियों में मताधिकार का प्रयोग करने की समान योग्यता नहीं होती । उसने मध्यम वर्ग के लोगों को मताधिकार और शासनाधिकार प्रदान करने का पक्ष लिया । उसका विचार था कि मध्यम वर्ग ही राष्ट्र को उचित नेतृत्व दे सकता है । उसका उपयोगितावाद मध्यम वर्ग की सर्वोच्चता का दर्शन था ।

जेम्स मिल ने उपयोगितावादी मापदण्ड को लोकप्रिय बनाने का पूरा प्रयास किया और अपने विचारों को मानव-प्रकृति पर आधारित किया लेकिन उसकी सबसे बड़ी कमी यह थी कि उसने मानव-स्वभाव को केवल एकतरफा व्याख्या की और व्यक्ति में स्वार्थी तत्त्वों का ही दर्शन किया । उसने इस तथ्य की उपेक्षा कर दी कि मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है जो अपने कार्यों के साथ न केवल दूसरों के हित का ध्यान ही रखता है, वरन् अनेक अवसरों पर दूसरों के हित के लिए अपना बलिदान भी कर देता है ।

बेन्थम और जेम्स मिल के शासन सम्बन्धी विचारों पर तुलनात्मक टिप्पणी करते हुए सेवाने ने लिखा है कि "जेम्स मिल के शासन सम्बन्धी विचार बेन्थम के शासन सम्बन्धी विचारों से बहुत भिन्न थे । जेम्स मिल ने अपने ग्रन्थ 'ऐसे ऑन गवर्नमेंट' में इन विचारों के दार्शनिक आधार को अधिक स्पष्टता से व्यक्त किया है । उसने इस बात को विशेष रूप से सिद्ध किया है कि बेन्थम उदारवादियों का राज-दर्शन हम की अपेक्षा हॉब्स पर अधिक निर्भर था । हॉब्स की भाँति मिल का भी विश्वास था कि सभी मनुष्यों में शक्ति प्रदान करने की एक अदम्य इच्छा होती है और सत्ताओं के प्रतिबन्ध इस इच्छा को नहीं रोक सकते । यद्यपि बेन्थम की भाँति उसने भी उदारवादी और स्वेच्छाचारी दोनों प्रकार की शासन-प्रणालियों के लिए शक्तियों के विभाजन अथवा सन्तुलन की कल्पना को अस्वीकार कर दिया, तथापि वह यह मानता था कि शासन-सम्बन्धी सबसे जटिल प्रश्न शासकों की शक्ति को मर्यादित करने से सम्बन्धित होता है । उसके विचार से इस समस्या का एकमात्र समाधान यह था कि एक ऐसे विधानमण्डल की स्थापना की जाए जिसके हित देश के हितों के अनुरूप हों । विधानमण्डल के सदस्य अपनी शक्ति का प्रयोग केवल सर्वमाधारण के हित के लिए करें और विधान-मण्डल का कार्यपालिका पर नियन्त्रण हो । उसे आशा थी कि जब सार्वभौम मताधिकार के आधार पर प्रतिनिधि-शासन व्यवस्था की स्थापना होगी और सीमित पदावधि रखी जाएगी तब यह उद्देश्य प्राप्त हो जाएगा । यद्यपि मिल अपने प्रत्येक तर्क को इस ढंग से प्रस्तुत करता था मानो वह एक सार्वभौम और शाश्वत सिद्धान्त हो, तथापि मिल के राजनीतिक चिन्तन का एक तार्कानिक उद्देश्य यह था कि औद्योगिक मध्यम वर्ग को मताधिकार प्राप्त हो । मिल इस वर्ग को सबसे अधिक बुद्धिमान समझता

था। उसका यह भी विचार था कि निम्न वर्ग को इस वर्ग से भागदशान प्राप्त होगी। मिल ने इस सम्भावना पर कभी विचार नहीं किया कि मध्यम वर्ग राजनीतिक शक्ति का अपने हित के लिए भी प्रयोग कर सकता है।¹

मिल का राजनीतिक अर्थशास्त्र (Mill on Political Economy)

राजनीतिक अर्थशास्त्र में जेम्स मिल पर एडम स्मिथ, माल्थस तथा रिकोर्डो का प्रभाव था। उसने माल्थस के जनसंख्या सिद्धान्त का ममथन किया। यह उसके राजदर्शन का अंग बन गया। मिल का स्पष्ट विचार था कि प्रतिस्पर्धा लगाकर बढ़ती हुई जनसंख्या को रोका जाना चाहिए। यद्यपि प्रकृति स्वयं जनसंख्या-वृद्धि पर अक्रुश रखती है, तथापि विवेक द्वारा भी उसे नियन्त्रित किया जा सकता है। सामाजिक शान्ति के लिए मिल ने यह आवश्यक समझा कि श्रम द्वारा उत्पादित वस्तुओं की अधिकतम मात्रा लोगों को प्राप्त हो और सरकार आर्थिक तथा अन्य सध्यों द्वारा कमजोर पक्ष की रक्षा करे।

कानून और अन्तर्राष्ट्रीय कानून पर मिल के विचार (Mill on Law and International Law)

तत्कालीन ब्रिटिश कानूनी व्यवस्था से जेम्स मिल बड़ा असन्तुष्ट था। अपने 'Jurisprudence' तथा 'Law of Nations' लेखों में उसने कानून और न्याय के सम्बन्ध में महत्त्वपूर्ण विचार प्रकट किए। उसने कहा कि न्याय का लक्ष्य लोगों के अधिकारों की सुरक्षा प्रदान करना है। न्याय को यह देखना है कि ये अधिकार सुरक्षित किस प्रकार बनाए जा सकते हैं। अधिकारों की सुरक्षा के लिए आवश्यक है कि उन्हें स्पष्ट रूप से परिभाषित किया जाए, साथ ही ऐसे कार्य दण्डनीय माने जाएं जो अधिकारों के प्रयोग में बाधा डालते हों। कुछ पदाधिकारियों का कार्य ही यह देखना होना चाहिए कि व्यक्तियों के अधिकारों का अतिक्रमण तो नहीं होता। मिल ने कहा कि जिस प्रकार माल और फौजदारी कानून होने हैं, उसी प्रकार अधिकारों के सम्बन्ध में माल-कानून को उनकी परिभाषा अथवा व्याख्या करनी चाहिए तथा फौजदारी कानून को अपराधियों के लिए दण्ड की व्यवस्था हेतु बाने आना चाहिए। कार्य-विधि की व्याख्या एक संहिता (Code or Procedure) द्वारा की जानी चाहिए ताकि न्यायालयों के समूह और उनकी कार्य-प्रणाली पर प्रकाश पड़ सके।

अन्तर्राष्ट्रीय कानून पर अत्यधिक स्पष्ट और स्वतन्त्र विचार व्यक्त करते हुए मिल ने कहा कि ये कानून अत्यन्त उपयोगी और आवश्यक हैं क्योंकि इनसे राष्ट्रों का आचरण उसी प्रकार नियन्त्रित होता है जिस प्रकार भद्रता अथवा आचरण के नियम भद्र-जनों के व्यवहार को नियन्त्रित करते हैं। अन्तर्राष्ट्रीय कानून के पीछे जन-भावना की स्वीकृति निहित होती है। अति शक्ति-सम्पन्न राष्ट्र भी जनमत के दबाव की अवज्ञा नहीं कर सकते, विशेषकर तब जबकि वे राष्ट्र प्रजातान्त्रिक हों। मिल ने अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों के सन्तोषजनक संचालन के लिए अन्तर्राष्ट्रीय कानून-संहिता के निर्माण और अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों को लागू करने के लिए एक ट्रिब्यूनल की स्थापना पर बल दिया। उसने कहा कि अन्तर्राष्ट्रीय कानून-संहिता (Code of International Law) में राज्यों के अधिकार निश्चित और परिभाषित कर दिए जाने चाहिए। उदाहरणार्थ, यह स्पष्ट हो जाना चाहिए कि शान्ति के समय राज्य का अपने क्षेत्र पर, अपनी नदियों पर और पूरे समुद्र पर व्यापार करने का अधिकार होता है। प्रत्येक देश को समुद्री मार्ग द्वारा दूसरे देशों में जाने का अधिकार समानता के आधार पर होना चाहिए। युद्धकाल में भी सभी राष्ट्रों को यह स्वतन्त्रता होनी चाहिए कि वे खुले समुद्र का प्रयोग कर सकें।

मिल ने युद्ध तथा इससे सम्बन्धित अनेक बातों पर बुद्धिमत्ता-पूर्ण-विचार व्यक्त किए हैं। उसने कहा कि युद्ध न्यायोचित भी हो सकता है और ऐसे युद्ध के बाद शान्ति की स्थापना भी हो सकती

है। यदि उद्देश्य किसी राज्य को उसके अतिक्रमण का दण्ड देना हो तो वह युद्ध अन्यायपूर्ण नहीं कहलाएगा बशर्ते कि उद्देश्य पूरा हो जाने पर युद्ध अविलम्ब समाप्त कर दिया जाए।

मिल ने यह विश्वास प्रकट किया कि अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय राज्यों के पारस्परिक आचरण को तभी समुचित रूप से नियन्त्रित कर सकेगा जब न्यायाधीश अपने कार्यों और निष्णयो मे निष्पक्ष रहेंगे। यद्यपि राज्यों को मर्यादित करने वाली शक्ति अन्तिम रूप से लोकमत ही होगी तथापि नि सन्देह राज्यों के आपसी विवादों का औचित्य अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय द्वारा निश्चित किया जा सकता है। मिल चाहता था कि अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों का ऐसा सुन्दर रूप स्थापित हो जाए कि प्रत्येक राज्य किसी अन्य देश के मामले मे अनुचित हस्तक्षेप न कर अपने कार्यों का सम्पादन शान्तिपूर्वक करता रहे। राज्यों मे परस्पर मैत्री-भाव और सहयोग कायम हो। वास्तव मे जेम्स मिल के अन्तर्राष्ट्रीय कानून सम्बन्धी विचार बहुत कुछ मौलिक और अत्यन्त उपयोगी थे। अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों के पालन करने का कारण उसने लोकमत को बतलाया और यह विचार अपने आप मे आधुनिकतम है। बड़े से बड़े न्यायवेत्ता भी इस बात से इन्कार नहीं कर सकते कि अन्तर्राष्ट्रीय कानून की मान्यता के मूल मे लोगों की शान्ति से रहने की इच्छा निहित है।

मिल का शिक्षा सिद्धान्त

(Mill on Education)

जेम्स मिल शिक्षा के महत्त्व के प्रति भी उतना ही सजग था जितना वेन्थम। उसने निम्न और उच्च दोनों ही वर्गों की शिक्षा पर समान बल दिया और यह मत व्यक्त किया कि शिक्षा का उद्देश्य व्यक्तियों तथा समाज को समग्र रूप मे सुख प्रदान करना है। बाह्य परिस्थिति और शिक्षा मानव-समाज को प्रभावित करने वाले महत्त्वपूर्ण तत्त्व हैं। यद्यपि जन्म के समय लोगों की योग्यता समान होती है, तथापि पालन-पोषण, शिक्षा और परिस्थितियों उनके जीवन मे परिवर्तन और असमानता का समावेश हो जाती है। व्यक्ति की शिक्षा पर समुचित ध्यान देकर हम उसकी तथा समाज की उन्नति का मार्ग प्रशस्त करते हैं, अतः यह आवश्यक है कि व्यक्ति की रुचि के अनुसार ही शिक्षा दी जाए ताकि उसकी सुप्त मानसिक शक्तियों का सही ढंग से विकास हो सके।

जेम्स मिल ने कहा कि शिक्षा के दो प्रमुख उद्देश्य हैं—(1) व्यक्ति स्वयं सुख प्राप्त करे, एवं (2) वह अपने अर्जित ज्ञान को दूसरों मे बाँट कर उन्हें सुख दे। अतः स्पष्ट है कि मिल का दृष्टिकोण उपयोगितावादी था। उसका आकांक्षा थी कि शिक्षा ऐसी होनी चाहिए जिससे वैयक्तिक और सार्वजनिक दोनों प्रकार के सुखों का प्रसार हो। व्यक्ति की बौद्धिक और आध्यात्मिक दोनों ही प्रकार की उन्नति होनी चाहिए। शिक्षा का उद्देश्य चरित्र-निर्माण होना चाहिए। शिक्षा एक निश्चित आयु पर ही पूरी नहीं हो जाती, अतः वह जीवनपर्यन्त चलनी चाहिए। शिक्षा के उद्देश्य प्राप्ति के साधनों पर विचार करते हुए मिल ने कहा है कि बुद्धि को जितना उर्वर बनाया जाएगा और व्यक्ति के सामने विभिन्न रूपों मे जितना ज्ञान प्रस्तुत किया जाएगा, उसकी बौद्धिक प्रतिभा का उतना ही अधिक विकास होगा। जिस प्रकार खेत को जितना अधिक जोता जाता है वह उतना ही उपजाऊ हो जाता है, उसी तरह विभिन्न विचारों से मानव-मस्तिष्क को जितना परिपूर्ण किया जाएगा, उतना ही उसमे निम्न आशा और वह उद्देश्यों की प्राप्ति की दिशा मे आगे बढ़ सकेगा। मिल ने शिक्षा को सर्वाधिक शक्तिशाली तत्त्व मानते हुए कहा कि—“समाज मे जितने भी वर्ग देखने को मिलते हैं, वे सब शिक्षा के ही परिणाम हैं। शायद ही कोई कार्य होगा जिसे शिक्षा न करती हो।”

मिल ने अपने ममकावीन सभी विचारों को प्रभावित किया। जॉन स्टुअर्ट मिल अपने पिता के विचारों से बहुत ही प्रभावित हुआ। डेविडसन ने ठीक ही लिखा है कि—“जेम्स मिल वेन्थम के बाद आतङ्कादी उपयोगितावादियों का नेता था और इस राजनीतिक सम्प्रदाय के व्यावहारिक सुधारों को कार्य-रूप देने मे वह प्रधान सक्रिय व्यक्ति था।”

जीवन-परिचय

बेन्थम की उपयोगितावादी विचारधारा से प्रभावित जॉन ऑस्टिन विश्लेषणात्मक विधि-शास्त्र का नेता माना जाता है। उसने नैतिकता और कानून को पूर्ण रूप से पृथक् कर विधि-शास्त्र का गम्भीर और विपद् विवेचन प्रस्तुत किया। उसकी महत्त्वपूर्ण दैन राजनीति-शास्त्र में सम्प्रभुता का कानूनी सिद्धान्त है।

जॉन ऑस्टिन आर्थिक दृष्टि से जीवन भर असफल रहा। प्रारम्भिक शिक्षा के बाद लगभग 17 वर्ष की आयु में वह सेना में भर्ती हो गया, किन्तु पाँच वर्ष बाद ही उसने नौकरी छोड़ दी। तत्पश्चात् बैरिस्टरी पास करके सन् 1818 में उसने वकालत शुरू की, लेकिन इस व्यवसाय में वह सफल नहीं हो सका। उसका सारा व्यय-भार उसकी अमीर पत्नी और वकील छोटे भाई ने उठाया। सन् 1826 में उसे लन्दन विश्वविद्यालय में अध्यापन-कार्य मिला। उन दिनों अध्यापकों का वेतन छात्रों की फीस से दिया जाता था। चूँकि विधि-शास्त्र एक शुष्क विषय था, अतः कुछ ही वर्षों में उसकी कक्षा के छात्रों की संख्या घटते-घटते पाँच रह गई, और उसे अपना कार्य छोड़ देना पड़ा। सन् 1832 में उसकी 'Province of Jurisprudence' नामक पुस्तक प्रकाशित हुई। ऑस्टिन न्याय-शास्त्र का अध्ययन करने के लिए जर्मनी भी गया। वह दो शाही कमीशनरों का सदस्य भी रहा। सन् 1859 में उसकी मृत्यु के बाद उसकी पत्नी ने उक्त पुस्तक में अपने पति की कुछ अन्य रचनाएँ सम्मिलित कर उसे 'Lectures on Jurisprudence' नाम से प्रकाशित किया। इस पुस्तक ने जॉन ऑस्टिन को विधि-शास्त्र (Jurisprudence) के क्षेत्र में असाधारण महत्त्व प्रदान किया। आज विधि-शास्त्र के प्रत्येक छात्र से आशा की जाती है कि वह जॉन ऑस्टिन के सिद्धान्त से अवश्य परिचित होगा।

जॉन ऑस्टिन की कुल मिलाकर निम्नलिखित तीन पुस्तकें प्रकाशित हुई—

- (1) The Province of Jurisprudence Determined
- (2) A Plea for Constitution
- (3) On the Study of Jurisprudence

ऑस्टिन की अन्तिम कृति उसकी मृत्यु के चार वर्ष बाद प्रकाशित हुई। ऑस्टिन अपने समय में लोकप्रिय नहीं हो सका, क्योंकि प्रथम तो उसका विषय ही बहुत शुष्क था और दूसरे उसकी शैली बड़ी नीरस थी।

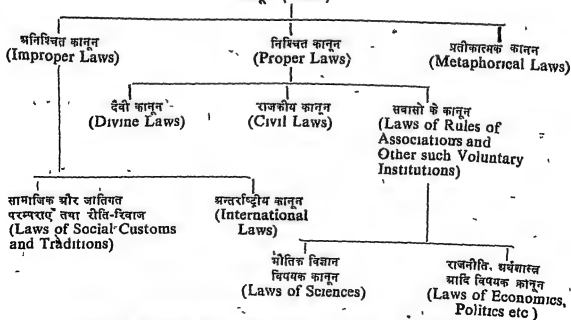
ऑस्टिन के विधि-सम्बन्धी विचार (Austin on Law)

जॉन ऑस्टिन की ब्रिटिश सामान्य विधि (The Common Law), रोमन विधि-शास्त्र और जर्मनी की कानूनी विचारधारा का गहन ज्ञान था। उसने कानून को विधेयात्मक (Positive)

बतलाया और प्राकृतिक विधियों में अविश्वास प्रकट कर राजकीय कानून का पृथक् क्षेत्र स्थापित किया। उसने कानून को स्पष्टता और सुनिश्चितता प्रदान करने की चेष्टा की। अन्य उपयोगितावादियों की भाँति ही उसने प्राकृतिक कानून की धारणा को अमान्य ठहराया और कानून की परिभाषा इन शब्दों में दी—“कानून सुनिश्चित सर्वोच्च शक्ति (Determinate Superior) का इच्छा की अभिव्यक्ति है जिसके अनुसार एक निश्चित आचरण (A Certain course of Conduct) किया जाना चाहिए और जो व्यक्ति ऐसा नहीं करेगा उन्हें कठिन फल (राजदण्ड) भोगना पड़ेगा।” इस परिभाषा के अनुसार कानून प्रभुसत्ता के आदेश हैं जिन्हें न्यायालयों द्वारा लागू किया जाता है। जो नियम न्यायालयों द्वारा लागू नहीं किए जा सकते उन्हें कानून नहीं माना जा सकता। इस प्रकार सामाजिक प्रथाओं, ईश्वरीय नियमों अथवा धर्म-शास्त्रों के दैवी विधानों को कानूनी नहीं कहा जा सकता। कानून केवल वही है जो प्रभुसत्तावादी सर्वोच्च व्यक्ति का निश्चित आदेश हो और जिसका उल्लंघन निश्चित रूप से दण्डनीय हो।

ऑस्टिन के समय कानून के अनेक प्रकार माने जाते थे। ऑस्टिन ने उन समस्त प्रकारों को तीन वर्गों में विभाजित किया—(1) निश्चित कानून (Proper Laws), (2) अनिश्चित कानून (Improper Laws), तथा (3) प्रतीकात्मक कानून (Metaphorical Laws)। इन तीनों के उपभेद किए गए। निश्चित विधियों को दैवी, राजकीय तथा सवासिादि विधियों में बाँटा गया। अनिश्चित विधियों में अन्तर्राष्ट्रीय विधियों तथा परम्पराओं और सामाजिक रीति-रिवाजों को स्थान दिया गया। राजनीतिशास्त्र, अर्थशास्त्र, विज्ञान आदि के नियमों को प्रतीकात्मक विधियाँ माना गया। ऑस्टिन की विधियों का यह विभाजन निम्नांकित चार्ट से स्पष्ट है—

कानून (Laws)



ऑस्टिन के न्यायशास्त्र का विषय केवल राजकीय विधियों तक ही सीमित था। उसका मत था कि न्यायशास्त्र का सम्बन्ध केवल राज्य-निमित्त विधियों से है और उन विधियों के निर्माण का एकमात्र अधिकार सम्प्रभु का है। ये विधियाँ सम्प्रभु के आदेश हैं जिनका पालन न करने पर प्रजाजन दण्ड के भागी होते हैं। अन्य विधियों को ऑस्टिन ने न्यायशास्त्र के क्षेत्र से बाहर की चीज माना था। ऑस्टिन के अनुसार परम्पराएँ तथा रीति-रिवाज कानून नहीं हैं, उन्हें सामाजिक नैतिकता कहा जा सकता है। वह अन्तर्राष्ट्रीय विधियों को भी निश्चित विधियाँ नहीं मानता क्योंकि उनको लागू करने

वाली कोई सम्प्रभुता-सम्पन्न शक्ति नहीं होती। वे किसी निश्चयात्मक सम्प्रभु का आदेश नहीं होती, बल्कि शिष्टाचार की ऐसी मान्य परम्पराएँ होती हैं जिनका पालन अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों के आचरण के निमित्त सम्प्रभु राज्यों द्वारा किया जाता है। ऑस्टिन के मतानुसार सांविधानिक कानून भी विधि-सम्मत कानून नहीं है, क्योंकि स्वयं सम्प्रभु की स्थापना करने वाली कोई कानूनी सत्ता नहीं हो सकती।

ऑस्टिन ने दैवी कानून - के अस्तित्व को स्वीकार किया है। उनका कहना है कि "दैवी कानून ईश्वर द्वारा अपनी मानव-सृष्टि के लिए निर्धारित कानून है" जिनमें से कुछ का ज्ञान तो मनुष्य को हो चुका है और कुछ का नहीं। जिन दैवी कानूनों का ज्ञान हो चुका है उनके सम्बन्ध में हमें उनके अनुकूल आचरण करना चाहिए, लेकिन जिन दैवी कानूनों का ज्ञान हमें नहीं है उनके बारे में अपने मार्गदर्शन के लिए हमें अन्य विधियों का सहारा लेना चाहिए। इस व्याख्या में ऑस्टिन का यह मन्तव्य निहित है कि हमें इस बात का ध्यान रखना चाहिए कि सामान्य सुख अथवा भलाई पर हमारे आचरण का सम्भावित प्रभाव क्या पड़ेगा। दैवी कानूनों और आदेशों के पीछे यही उद्देश्य निहित है। ऑस्टिन के अनुसार सुख और दुःख परस्पर घनिष्ठ रूप से सम्बद्ध हैं, ये दोनों प्रत्येक कार्य के साथ जुड़े रहते हैं, अतः किसी भी कार्य को अपनाये या छोड़ने से पहले हमें इन दोनों के सम्बन्ध में उनके द्वारा होने वाले अच्छे या बुरे परिणामों पर विचार कर लेना चाहिए और उनसे होने वाली भलाई और बुराई का शेष ज्ञात कर लेना चाहिए। ऑस्टिन का विश्वास है कि इस तरह हम किसी भी कार्य की उपयोगिता ज्ञात कर सकते हैं। यद्यपि इस प्रक्रिया में सर्वप्रथम हम व्यक्तिगत सुख को और वह भी अविलम्बित प्राप्त होने वाले सुख को देखते हैं, लेकिन दैवी-विधानों का अन्तिम उद्देश्य सदैव सामान्य सुख ही होता है। अतः स्पष्ट है कि ऑस्टिन ने दैवी और मानवीय दोनों ही प्रकार के कानूनों की धारणा के अनुसार सामान्य सुख अथवा लोक-कल्याण को उपयोगितावादी सिद्धान्त का आधार माना है।

ऑस्टिन का सम्प्रभुता सम्बन्धी सिद्धान्त

(Austin's Theory of Sovereignty)

ऑस्टिन ने राज्य की उत्पत्ति और सम्प्रभुता पर विचार प्रस्तुत किए हैं। उपयोगितावादियों की भांति उसने राज्य की उत्पत्ति के सामाजिक समझौता सिद्धान्त का विरोध किया और कहा कि लोग राज्य के आदेशों का पालन इसलिए नहीं करते कि अतीत में हमारे पूर्वजों ने ऐसा कोई समझौता किया था, बल्कि इसलिए करते हैं कि राज्य का अस्तित्व हमारी भलाई अर्थात् उपयोगिता के लिए है। चूंकि राज्य को हम अपने लिए उपयोगी मानते हैं, अतः हम राज्य के आदेशों को स्वभावतः मानते रहे हैं। राज्य और सरकार का उद्देश्य यही है कि अधिकतम लोगों को अधिकतम सुख प्रदान किया जाए। ऑस्टिन का मत था कि सरकारें पूर्ण और पवित्र अवस्था में उत्पन्न नहीं होती, बल्कि राजनीतिक सरकार की उपयोगिता की धारणा के आधार पर विकसित होती है, अथवा जनता का एक बड़ा भाग अराजकता की स्थिति की अपेक्षा सरकार के अस्तित्व को वरीयता प्रदान करता है।¹

राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में ऑस्टिन की सबसे महत्वपूर्ण देन उसका सम्प्रभुता का सिद्धान्त है। ऑस्टिन हॉब्स और वेन्थम के विचारों से बहुत प्रभावित था। उसने इन्हीं विद्वानों के विचारों की पुष्टि की। उसके सुलझे-हुए विचार उसकी नवीनता थी। सम्प्रभुता पर जिन दोहों और तत्पश्चात् ओशियस अपने महत्वपूर्ण विचार प्रस्तुत कर चुके थे, किन्तु उनकी सम्प्रभुता सम्बन्धी धारणा कुछ दृष्टियों से अपूर्ण और असंगत थी। हॉब्स ने उनकी कमियों को दूर करने का प्रयत्न किया, लेकिन हॉब्स की धारणा में मुख्य दोष यह था कि उसने सम्प्रभुता का स्रोत समझौता माना। इस

प्रकार विधि-शास्त्र और न्याय-शास्त्र की दृष्टि से सम्प्रभुता की धारणा लगभग स्पष्ट हो रही। रूसो ने सामान्य इच्छा की भावनात्मक धारणा के आधार पर सम्प्रभुता की भावना-मूलक बना दिया। प्रॉस्टिन ने, यद्यपि इन पूर्ववर्ती विचारों से प्रेरणा ली गी, तथापि उसने सम्प्रभुता की धारणा की विधि-शास्त्रीय दृष्टि से अभिव्यक्ति करके इसे अधिक स्पष्टता प्रदान की। वेन्यम ने सम्प्रभुता के केवल विधेयात्मक चिह्नों (Positive Marks) की व्याख्या की थी, प्रॉस्टिन ने इनमें निषेधात्मक चिह्नों (Negative Marks) को जोड़कर सम्प्रभुता की स्पष्ट और पूर्वापेक्षा अधिक पूर्ण परिभाषा प्रस्तुत की। उसने बतलाया कि सम्प्रभु अन्य किसी की आज्ञा के अधीन नहीं होता। यह वह तथ्य था जिसे वेन्यम ने प्रकट नहीं किया था। प्रॉस्टिन का यह भी मत था कि सम्प्रभु के अस्तित्व के कारण ही कोई समाज एक स्वतन्त्र राज्य बन सकता है। सम्प्रभु एक व्यक्ति भी हो सकता है मगर एक समूह (Collegiate) भी। प्रॉस्टिन ने अपनी रचना 'विधि-शास्त्र पर भाषण' (लेक्चर्स ऑन ज्यूरिस्टिप्रूडेंस) में सम्प्रभुता की परिभाषा निम्न शब्दों में की—

“यदि कोई निश्चित मानव-श्रेष्ठ, जो किसी अन्य समान मानव-श्रेष्ठ की आज्ञा का पालन करने का आदी नहीं है, किसी निश्चित समाज की जनता का बड़ा भाग स्वतः उसकी आज्ञा का अनुपालन करता है, तो वह निश्चित मानव-श्रेष्ठ उस समाज में सम्प्रभु है और वह समाज (जिसमें वह मानव-श्रेष्ठ भी सम्मिलित है) एक राजनीतिक और स्वतन्त्र समाज होता है।”¹

प्रॉस्टिन की इस परिभाषा का विश्लेषण करने पर सम्प्रभुता के निम्नलिखित लक्षण स्पष्ट होते हैं—

(i) प्रत्येक राज्य में कोई निश्चित मानव या मानव-संस्था सर्वोच्च होती है और अधिकांश नागरिक उसकी आज्ञाओं का पालन करने के अग्र्यस्त होते हैं। जिस प्रकार पदार्थ के एक पिण्ड में आकर्षण-केन्द्र का होना अनिवार्य है उसी प्रकार प्रत्येक स्वतन्त्र राजनीतिक समाज में प्रभु-शक्ति का होना आवश्यक है। स्पष्ट है कि प्रॉस्टिन के मतानुसार सम्प्रभु रूसो की सामान्य इच्छा जैसी कोई भावनामूलक चीज नहीं हो सकती और न ही सविधान या कानून जैसी कोई अमानवीय वस्तु सम्प्रभु हो सकती है। प्रॉस्टिन मानव या मानव-संस्था को सम्प्रभु बनाता है और उसे निश्चयात्मक (Determinate) होना चाहिए, अर्थात् जनता जैसी किसी अनिश्चयात्मक संस्था को प्रॉस्टिन सम्प्रभु स्वीकार नहीं करता। इस प्रकार प्रॉस्टिन के सिद्धान्त में लोक-प्रभुसत्ता की धारणा अमान्य है। सम्प्रभु सत्ताधारी मानव या मानव-संस्था की स्थिति अन्य समस्त सदस्यों और संस्थाओं से श्रेष्ठतर होनी चाहिए क्योंकि तभी बहुसंख्यक लोगों की आज्ञाकारिता सम्भव है।

(ii) यह निश्चयात्मक मानव-श्रेष्ठ (Determinate Human Superior) किसी अन्य उच्चाधिकारी की आज्ञा का पालन नहीं करता, उसकी इच्छा का ही अन्य सभी लोगो द्वारा पालन किया जाता है। सम्प्रभु की आज्ञाएँ अनैतिक, अन्यायपूर्ण और अविचारपूर्ण होने पर भी वैध होती हैं और उनका विरोध नहीं किया जा सकता। इस प्रकार प्रॉस्टिन की प्रभुसत्ता असीम और निरंकुश है। किसी भी राजनीतिक समाज अर्थात् राज्य में उसकी सत्ता सर्वोच्च होती है जिस पर परम्पराओं, परामर्शों, रीति-रिवाजों आदि द्वारा कोई मर्यादा नहीं लगाई जा सकती। सम्प्रभु की मान्यता द्वारा ही उनका अस्तित्व सम्भव है, इसके अभाव में उनका कोई वैधानिक अस्तित्व नहीं होता। सम्प्रभु पर यदि कोई मर्यादा हो सकती है तो वह स्वयं उसके द्वारा अपने ऊपर आरोपित हो सकती है।

1 “If a determinate human superior, not in the habit of obedience to a like superior, receives habitual obedience from the bulk of a given society, that determinate superior is sovereign in that society and the society (including the superior) is a society, political and independent”

(iii) समाज की बहुसंख्य पूर्ण रूप से सम्प्रभु की आज्ञा का अनुपालन करती है और यह अनुपालन कभी-कभी ही या किसी दबाव के कारण नहीं होता, बल्कि एक आदेश के रूप में (Habitual Obedience) में होता है। थोड़े समय के लिए यदि किसी के हाथ में आज्ञा प्रदान करने की शक्ति आ जाए तो उसको सम्प्रभु नहीं कहा जा सकता। ऑस्टिन ने सम्पूर्ण समाज के आज्ञाकारी होने की बात नहीं कही है। उसका कहना यही है कि समाज की बहुसंख्य सम्प्रभु के आदेशों का पालन करती रहे।

(iv) सम्प्रभु द्वारा जो भी आदेश दिए जाते हैं वे सब कानून हैं, उसके अभाव में किसी कानून का अस्तित्व नहीं हो सकता। सम्प्रभु की आज्ञा न मानने वाले दण्ड के भायी होते हैं।

(v) सम्प्रभुता अविभाज्य होती है। सम्प्रभु अपने समाज किसी अन्य मानव श्रेष्ठ की आज्ञा का पालन करने का प्रावी नहीं होता और कानून-निर्माण का एकमात्र अधिकार उसी को प्राप्त होता है, अतः इसका स्वाभाविक अर्थ है कि राज्य की प्रभुत्व-शक्ति का विभाजन नहीं किया जा सकता। यदि सम्प्रभुता से सम्बद्ध कोई कार्य राज्य के किसी अन्य अधिकारी द्वारा सम्पन्न किया जाता है तो इसका अभिप्राय यह नहीं है कि प्रभुसत्ता बँट रही है, बल्कि इसका अर्थ केवल यह है कि वह अधिकारी सम्प्रभु की आज्ञानुसार ही उसके द्वारा प्रदत्त शक्ति का उपयोग कर रहा है। सम्प्रभु को अधिकार है कि वह प्रदत्त शक्ति को जब चाहे जब वास्तव में या उसका हस्तान्तरण अन्य अधिकारी को कर दे। इससे यह स्पष्ट है कि सभी अधिकारी सम्प्रभु के अधीन होते हैं, राज्य के विभिन्न समुदायों या संगठन सम्प्रभु से ही अपने अधिकार प्राप्त करते हैं। इसी आधार पर प्रभुसत्ता प्रदेय भी होती है।

(vi) एक राजनीतिक समाज स्वतन्त्र होता है अर्थात् निश्चित मानव-श्रेष्ठ की प्रभुसत्ता के अधीन निर्मित समाज ही राज्य कहा जाता है। यह राजनीतिक समाज (जिसमें निश्चित मानव-श्रेष्ठ सम्मिलित है) किसी अन्य राजनीतिक समाज के अधीन नहीं होता।

स्पष्ट है कि ऑस्टिन ने सम्प्रभु को निश्चयात्मक, निरंकुश, स्थायी, सर्वोच्च, अक्षय और अविभाज्य माना है। उनका सम्प्रभुता-सिद्धान्त एक व्यक्ति के दृष्टिकोण का जोड़क है।

ऑस्टिन के सम्प्रभुता-सिद्धान्त की आलोचना

ऑस्टिन के सम्प्रभुता और निश्चयवादी सिद्धान्त पर बहुत ही तीव्र प्रहार किए गए हैं। आलोचकों में सर हैनरी डेन, क्लार्क, सिडविक, लीकॉन, ब्लैकली, वॉल्की आदि प्रमुख हैं। इनके द्वारा ऑस्टिन की मान्यता को निराधार और अतिरूपोक्तिपूर्ण बतलाया गया है। सम्प्रभुता के इस एकाकी स्वयं और निश्चयवादी सिद्धान्त पर आक्रमण के प्रमुख आधार-बिन्दु ये हैं—

1. सर हैनरी डेन के अनुसार इतिहास में आसकों का ऐसा कोई उदाहरण नहीं मिलता जिसे ऑस्टिन का निश्चयवादी सर्वोच्च (Determinate Human Superior) कहा जा सके। बड़े से बड़े साम्राज्य भी विभिन्न नैतिक प्रभावों, लोक-परम्पराओं और रीति-रिवाजों से प्रभावित अवस्था में प्रतिक्रिया करते हैं। प्राचीनकाल में तो यहाँ के मुत्ताओं या पंजाब के ररावीतसिंह जैसे निरंकुश राजाओं ने भी अपने शासनकाल में कुछ न कुछ सर्वाधारों का पालन किया था। ररावीतसिंह ने जब निश्चयवादी संहिता (Sikh Religious Code) का संस्करण किया तो अनुत्तर के स्वर्ण मन्दिर के उच्च पुजारियों द्वारा उसे वञ्चित किया गया—इस स्थिति में सम्प्रभु कौन था—ररावीतसिंह अपना परम्परागत कानून? यदि हम परम्परागत कानून को सम्प्रभु की आज्ञा दें तो वह ऑस्टिन का निश्चयवादी मानव-श्रेष्ठ नहीं हो सकता। परम्परा और रीति-रिवाज अस्तव में पुण्य के विकसित का परियान हैं जिन्हें किसी भी 'निश्चयवादी व्यक्ति या विकास' द्वारा नहीं बदला जा सकता और जिनका सम्पूर्ण उद्देश्य करने का साहस भी कोई नहीं कर सकता। उक्त यह है कि समाज के वास्तविक शासक आपः खोजे नहीं जाते, वे जो पृष्ठभूमि में रहते हैं। ऑस्टिन ने अपनी विचारधारा में

उन्हें कोई स्थान नहीं दिया है। आज जिम सम्प्रभुता में विश्वास किया जाता है वह ऑस्टिन के 'निश्चयात्मक प्रभु' की धारणा से मेल नहीं खाती। सघातक राज्यों में तो यह पता लगाना असम्भव सा हो जाता है कि 'निश्चयात्मक प्रभुसत्ता' कहाँ स्थित है? यदि अमेरिका के संविधान में संशोधन करने वाले निकाय को सम्प्रभु माना जाए तो यह गलत होगा क्योंकि वह 'निश्चयात्मक' नहीं होता। एकात्मक राज्य तक में निश्चित मानव-श्रेष्ठ को खोजना कभी-कभी कठिन होता है। उदाहरणार्थ, बेल्जियम का संविधान प्रत्येक नागरिक को कुछ अधिकारों की गारंटी देता है और इन अधिकारों में बेल्जियम की संसद द्वारा संशोधन किया जा सकता है बशर्ते कि संसद का निर्णय दूसरी संसद द्वारा पुष्ट हो जिसे इसी उद्देश्य के लिए निर्वाचित किया जाता है। अब इस स्थिति में कौन सम्प्रभु है—वह संसद जिसने संशोधन प्रारम्भ किया है अथवा वह संसद जिसने संशोधन की पुष्टि की है? ऑस्टिन कहेगा कि बेल्जियम सम्प्रभु नहीं है क्योंकि संसद के पास असीमित शक्तियाँ नहीं हैं और यदि सम्प्रभुता का दास जनता में है तो जनता 'निश्चयात्मक' नहीं है।

डायसी ने इस कठिनाई के हल के लिए सम्प्रभुता की धारणा को दो भागों में बाँटा है—राजासहित संसद (King-in-Parliament) और निर्वाचक मण्डल (Electorate)। इसमें प्रथम वैधानिक (Legal) है और द्वितीय राजनीतिक (Political), लेकिन यह ऑस्टिन के सिद्धान्त का कोई हल नहीं है क्योंकि इस हल का अर्थ है कि सम्प्रभुता विभाज्य है जबकि ऑस्टिन का कहना है कि सम्प्रभुता अविभाज्य होती है।

2 ऑस्टिन अपने सिद्धान्त को ब्रिटिश और अमेरिकी राजनीतिक व्यवस्थाओं पर लागू करके स्वयं अनेक कठिनाइयाँ उत्पन्न कर देता है। इंग्लैंड में सम्प्रभुता के निवास के द्वारे में उसके स्वयं के तर्कों परस्पर विरोधी हैं। एक स्थल पर वह संसद को सम्प्रभु मानता है तो दूसरे स्थल पर सम्राट, लॉर्ड सभा और मतदाताओं को संयुक्त रूप से सम्प्रभु बताता है। एक अन्य स्थान पर उसका तर्क है कि जब लोकसभा विघटित हो जाती है तो मतदाता सम्प्रभु हो जाता है। कहीं तो वह कहता है कि लोकसभा मतदाताओं की ट्रस्टी मात्र है, पर साथ ही वह यह भी कहता है कि लोकसभा ट्रस्टी नहीं है। अमेरिकी संविधान में ऑस्टिन के निश्चयात्मक प्रभु को खोज निकालने का प्रयास अर्थहीन ही है, क्योंकि वहाँ न तो कांग्रेस सर्वोच्च है और न ही न्यायपालिका और संविधान सर्वोच्च है।

3 ऑस्टिन ने बोर्दा, हॉव्स और वेन्थम की भाँति ही सम्प्रभुता को निरपेक्ष और प्रसीमित माना है और इस पर किसी भी प्रकार की सीमा लगाने से इन्कार किया है। पर, जलशक्ती के अनुसार, "राज्य अपनी सम्पूर्णता में भी कभी सर्वशक्तिमान नहीं हो सकता क्योंकि बाहर से वह दूसरे राज्य के अधिकारों द्वारा और भीतर से अपनी ही प्रकृति तथा व्यक्तिगत सदस्यों के अधिकारों द्वारा सीमित होता है।" बहुलवादियों का तर्क है कि चाहे वैधानिक रूप से सम्प्रभुता असीमित मानी जाए, किन्तु व्यावहारिक रूप में उसके प्रत्येक पहलू पर राजनीतिक और ऐतिहासिक सीमाएँ लगी रहती हैं। लेस्ली स्टीफेन के अनुसार सम्प्रभुता आन्तरिक और बाह्य दोनों रूपों में सीमित है। आन्तरिक रूप में इसलिए कि प्रत्येक व्यवस्थापिका कुछ सामाजिक परिस्थितियों का परिणाम होती है, उसके स्वरूप का निर्धारण उन तत्त्वों द्वारा होता है जो समाज के रूप को निर्धारित करते हैं। व्यवस्थापिका यदि यह निर्णय ले कि सभी नीली आँखों वाले बच्चों को मार दिया जाए तो कानूनी रूप से नीली आँखों वाले बच्चों की रक्षा करना चाहे गैर-कानूनी हो, लेकिन व्यावहारिक रूप से व्यवस्थापिका ऐसा कानून बनाने पर पागल कलाएंगी और जनता का ऐसे कानून को सामने झुका जनता की मूर्खता होगी। बाह्य रूप में प्राज के राज्य बहुत कुछ अन्तर्राष्ट्रीय विधियों द्वारा प्रतिबन्धित हैं। लेस्ली के अनुसार इतिहास का वास्तविक अनुभव इस बात का प्रमाण है कि किसी भी सम्प्रभु ने कभी भी असीमित शक्ति का प्रयोग नहीं किया। और तो और जब कभी सम्प्रभु द्वारा शक्तियों का प्रयोग किया जाता है, तो भी वह पहले से ही सुरक्षा की व्यवस्था के लिए चिन्तित रहता है।

गार्नर एव डनिंग ने ऑस्टिन की सर्वोच्च सम्प्रभुता की व्याख्या में स्पष्ट किया है कि यह सर्वोच्चता सांविधानिक है और तात्त्विक असंगतियों को दूर करने की दृष्टि से वैधानिक क्षेत्र की परिभाषा है, इसे केवल प्रत्यक्ष कानून के सन्दर्भ में परखा जाना चाहिए। ऑस्टिन ने स्वयं इस बात को स्वीकार किया था कि राष्ट्रीय कानूनों के अतिरिक्त अन्य शक्तियाँ भी हैं जो सामाजिक जीवन का संचालन करती हैं, पर उसका कहना था कि इन शक्तियों को वैधानिक नहीं माना जा सकता। कानून में बाध्यता की शक्ति केवल तभी आ सकती है जब वह किसी सर्वोच्च शक्ति द्वारा प्रसारित हो अर्थात् यदि कानून में बाध्यकारी शक्ति होना आवश्यक है तो उसके पीछे कोई ऐसी सत्ता होनी चाहिए जिसे कोई दूसरी सत्ता मर्यादित न कर सके, क्योंकि यदि ऐसा हुआ तो कानून की बाध्यता समाप्त हो जाएगी और जनता के सामने यह समस्या उत्पन्न हो जाएगी कि वह किसकी आज्ञा का पालन करे। स्वाभाविक है कि जनता को कानून के पालन के बारे में यह छूट नहीं दी जा सकती कि वह चाहे जिसके बनाए कानून का पालन करे। सांविधानिक शक्ति किसी एक समूह में एक ही हो सकती है, किन्तु उसकी शक्तियों की अभिव्यक्ति सरकार के विभिन्न अंगों द्वारा होती है। जब लोग कानूनों का पालन करते हैं तो प्रश्न उठता है कि आखिर वे किसके बनाए हुए कानूनों का पालन करते हैं। उत्तर होगा कि लोग अवश्य ही उस शक्ति द्वारा निर्मित कानूनों का पालन करते हैं जिसे उन कानूनों को बनाने का अधिकार है। अब प्रश्न उठता है कि राज्य में सर्वोच्च कानून-निर्मात्री शक्ति कौनसी है? स्पष्ट है कि यह शक्ति अवश्य ही वह है जो सविधान का निर्माण करती है तथा आवश्यकतानुसार उसमें संशोधन करने के लिए सक्षम है। यही है ऑस्टिन द्वारा इगित राजनीतिक एव स्वतन्त्र समुदाय।

4. ऑस्टिन ने अपने सिद्धान्त में पूर्ण रूप से अमूर्त और वैधानिक दृष्टिकोण अपनाया है, सम्प्रभुता के दार्शनिक पहलू को ध्यान में नहीं रखा है। फिर यह भी विचारणीय है कि यदि सम्प्रभु को आज्ञाओं का पालन केवल 'आदतवश' किया जाता है तो उसे असीमित मानना अतार्किक होगा।

5. ऑस्टिन की कानूनी धारणा भी आलोचना की पात्र है। उसके अनुसार कानून सम्प्रभु का आदेश-मात्र है। लॉस्की का आरोप है कि कानूनों को केवल आदेश-मात्र मानना तो न्यायवेत्ता तक के लिए 'बाल-की खाल खींचना' है। प्रत्येक समाज में रीति-रिवाजों का महत्त्व होता है जिनकी उपेक्षा सम्प्रभु भी नहीं कर सकता। प्राचीन राज्यों में तो सामाजिक प्रथाएँ और परम्पराएँ ही कानून का काम करती थी। आज भी यदि हम ब्रिटिश कॉमन-लॉ का अवलोकन करें तो पाएँगे कि यद्यपि सिद्धान्तिक दृष्टि से ससद् में राजा द्वारा उसे परिवर्तित किया जा सकता है और इच्छानुसार मोड़ा जा सकता है, तथापि व्यवहार में अधिकांश कॉमन लॉ को सम्प्रभु द्वारा स्वयं की सुरक्षा को खतरे में डाले बिना बदला नहीं जा सकता। अवश्य ही ऑस्टिन रीति-रिवाजों के प्रभाव और महत्त्व से अपरिचित नहीं था। उसका कहना केवल यह था कि परम्पराएँ तब तक केवल नैतिकताएँ रहती हैं जब तक उनको न्यायालय द्वारा लागू न किया जाए। जब न्यायालय उन्हें जारी करते हैं तो वे सम्प्रभु के आदेश बन जाते हैं। ऑस्टिन का यह विचार यद्यपि सही है, तथापि इससे सम्प्रभु के असीमित होने का निष्कर्ष सिद्ध नहीं होता। वर्तमान अनुसन्धानों ने तो यह निश्चित कर दिया है कि सम्प्रभु ही कानून का एकमात्र निर्माता नहीं होता। कानून-सामाजिक आवश्यकता की अभिव्यक्ति-मात्र होते हैं। केब्र, ड्यूग्बी, लॉस्की आदि का तर्क है कि राज्य कानून का निर्माण नहीं करता बल्कि कानून द्वारा ही राज्य का निर्माण होता है।

6. कानून की अवज्ञा करने वाले को दण्ड दिए जाने की बात कह कर ऑस्टिन ने शक्ति के तत्त्व पर अधिक जोर दिया है पर वास्तविकता यह है कि हम कानून का पालन दण्ड के भय से नहीं, बल्कि कानून के अनुरूप आचरण करने की भावना से करते हैं। लॉस्की के शब्दों में, "आदेश का भाव अनिश्चित और अप्रत्यक्ष है तथा दण्ड का विचार धुमा-फिरा कर एक बचकरदार तरीके से सोचने के सिवाय बिल्कुल शून्य ही है।"

7. ऑस्टिन ने सम्प्रभुता को प्रविभाज्य माना है। लॉर्ड (Lord) उस मत से सहमत नहीं है। प्रत्येक राजनीतिक समाज में कार्यों का विभाजन किया जाता है। ऐसे विभाजन के बिना कोई भी सरकार प्रभावशाली रूप से संचालित नहीं हो सकती। सरकार के तीन प्रमुख अंग हैं—कार्यपालिका, न्यायपालिका और व्यवस्थापिका। इस प्रकार राज्य में केवल एक ही सम्प्रभु मानने की अपेक्षा तीन सम्प्रभु मानने होंगे। पुनश्च, प्रत्येक अंग भी प्रत्येक इकाइयों से मिल कर बना होता है। सरकार के ये तीनों अंग एक-दूसरे के इतने पृथक् और स्वतन्त्र होते हैं कि बिना एक-दूसरे के हस्तक्षेप के कोई भी अंग अपने कार्यों का संचालन कर सकता है। इस स्थिति में यह कैसे माना जा सकता है कि सम्प्रभुता अविभाज्य है पर ऑस्टिन के समर्थक यह अवश्य कह सकते हैं कि विभाजन कार्यों का दुग्रा है न कि इच्छा का। इच्छा तो एक इकाई के रूप में विद्यमान है क्योंकि राज्य के विभिन्न अंग परस्पर विरोधी रूप में कार्य नहीं कर सकते।

कुछ लोगों को यह भी भय है कि ऑस्टिन का सिद्धान्त कानूनी स्वेच्छाचारिता का मार्ग प्रशस्त करता है। ऑस्टिन ने सम्भवतः इस आलोचना की कल्पना कर ली थी, किन्तु फिर भी उसने यह मत प्रतिपादित किया कि सर्वोच्चता का पद-सोपान नहीं हो सकता। ऑस्टिन का इसमें यह उद्देश्य था कि 19वीं शताब्दी में इंग्लैण्ड की व्यवस्थापन सम्बन्धी सुधार कर ले। अनेक रूढ़िवादी इन सुधारों के विपरीत थे इसलिए ऑस्टिन ने यह प्रतिपादित किया कि ये रीति-रिवाज या दैविक कानून राज्य के व्यवस्थापन से न तो सर्वोच्च हैं और न ही उससे स्वतन्त्र।

ऑस्टिन एक उपयोगितावादी के रूप में

(Austin as a Utilitarian)

बेन्थम के उपयोगितावादी विचारों के समर्थन और प्रसार में जेम्स मिल ने भारी योग दिया था। जे एस मिल ने उपयोगितावादी का समर्थन करते हुए भी उपयोगितावादी दर्शन को विल्कुल नया रूप दे दिया और जॉन ऑस्टिन ने न्यायशास्त्र के आधार पर उपयोगितावादी परम्परा को स्वीकार किया। ऑस्टिन एक विधि-वेत्ता और न्यायविद् था जिसके राजनीतिक विचार रूढ़िवादी थे, तथापि उसने बेन्थम और जेम्स मिल के उपयोगितावादी सिद्धान्त को अपनाया और ऐसा करने में उसने सुखवादी मनोविज्ञान तथा लोकतान्त्रिक विचारों की अपेक्षा विधिक और न्यायिक दर्शन का सहारा लिया।

ऑस्टिन ने अन्य उपयोगितावादियों की भांति ही 17वीं और 18वीं शताब्दियों के विवेक-वादियों की प्राकृतिक अधिकार एवं प्राकृतिक कानूनी सम्बन्धी धारणाओं को अमान्य ठहराया। उसने कहा कि अधिकार तो वही हैं जिन्हें सम्प्रभु द्वारा जनता को प्रदान किए जाएँ और जो कानून द्वारा निश्चित हों। ऑस्टिन ने यह स्वीकार किया कि अधिकारों का निर्माण उपयोगिता के आधार पर होना चाहिए। अधिकारों को दैवी होने के कारण मानना हमारी अज्ञानता और हठधर्मी है।

स्वतन्त्रता पर भी ऑस्टिन के स्फुट विचार हैं। यहाँ भी उसके मत में स्वतन्त्रता का अर्थ उपयोगिता है और सम्प्रभु अपने कानून द्वारा आवश्यकतानुसार स्वतन्त्रता की सीमाओं को घटा-बढ़ा सकता है। उसके शब्दों में, राजनीतिक अथवा नागरिक स्वतन्त्रता "वह स्वतन्त्रता है जिसे एक सम्प्रभु सरकार द्वारा प्रजा के लिए अनुमोदित या स्वीकृत किया जाता है।"¹ स्वतन्त्रता की सीमा को आवश्यकतानुसार समय-समय पर निर्धारित करने के लिए अनेक बातें उत्तरदायी होती हैं; यथा—सर्वाधिक हित एवं उपयोगिता की भावना प्रचलित परम्पराएँ तथा राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय समझौते, आदि। ऑस्टिन ने इस प्रकार के विचारों को अमान्य ठहराया कि राजनीतिक या नागरिक स्वतन्त्रता का महत्त्व वैधानिक नियन्त्रणों से अधिक है। उसका कहना था कि वैधानिक नियन्त्रण भी उतने ही उपयोगी हैं जितनी स्वतन्त्रता की स्वीकृति और इसलिए इन दोनों में प्राथमिकता की समस्या पैदा नहीं

होती। उपयोगिता को ध्यान में रखते हुए वैधानिक नियन्त्रण और स्वतन्त्रता दोनों साधनों में जो भी अधिक लाभकारी होता है उसे सम्प्रभु सरकार द्वारा अपना लिया जाता है।

ऑस्टिन की यह भी मान्यता थी कि राज्य का अस्तित्व उसकी उपयोगिता में सन्निहित है। उसका उद्देश्य सर्वाधिक हित-सम्पादन करना है। राज्य के आदेशों का पालन इसलिए नहीं किया जाता कि वह किसी समझौते की देन है, बल्कि इसलिए कि ऐसा करना हमारे लिए हितकर है। चूंकि राज्य हमारे लिए अत्यधिक उपयोगी है, अतः हम स्वभावतः राज्य के आदेशों का पालन करते हैं। राज्य और राजनीतिक सरकार का मूल और सर्वोपरि उद्देश्य ही अधिकतम लोगों को अधिकतम सुख प्रदान करना है। ऑस्टिन ने, वेत्यम की भाँति ही, स्वीकार किया है कि मानव-जाति विभिन्न समुदायों में विभाजित है और समुदायों का उद्देश्य सार्वजनिक हित है। इसीलिए मानव-जाति का कुल हित विभिन्न समुदायों द्वारा प्राप्त हितों का योग है। अन्य उपयोगितावादियों और ऑस्टिन में विशेष अन्तर यह है कि जहाँ दूसरे ने किसी विशेष समुदाय के अन्दर लोगों के सुख-दुःख का हिसाब लगाकर उसके सदस्यों की 'उपयोगितापूर्ण' स्थिति का मूल्यांकन किया है वहाँ ऑस्टिन ने अपनी 'उपयोगिता' के अन्तर्गत सम्पूर्ण मानव-जाति को समेट लिया है। दूसरे शब्दों में, ऑस्टिन सार्वभौमिक उपयोगितावाद का समर्थन करते हुए यह मानता है कि यदि कोई समुदाय दूसरे समुदाय की क्षति पहुँचाकर अपने हितों की पूर्ति करता है तो वह सही अर्थ में उपयोगी समुदाय नहीं है। दूसरे का अहित करके अपना हित करना ऑस्टिन को पसन्द नहीं था। उसने उस राष्ट्रीय हित का समर्थन नहीं किया जो दूसरे राष्ट्रों का अहित करके अर्जित किया जाए।

ऑस्टिन का महत्त्व और प्रभाव (Significance and Influence of Austin)

ऑस्टिन के उपयोगितावादी विचार महत्त्वपूर्ण हैं। वह इस बात के लिए विशेष रूप से प्रशंसा का पात्र है कि उसने उपयोगिता के सार्वभौमिक स्वरूप पर बल दिया। उसने एक प्रकार से अन्तर्राष्ट्रीय उपयोगितावाद का समर्थन किया और यह भी कहा कि केवल आर्थिक उपयोगिता को ही सम्पूर्ण उपयोगिता मान लेने के दृष्टिकोण को हतोत्साहित किया जाना चाहिए। जीवन के विभिन्न पक्षों में जो उपयोगिताएँ बिखरी हुई हैं उन सभी को प्रोत्साहन देना चाहिए।

ऑस्टिन के सम्प्रभुता-सिद्धान्त की कटु आलोचना की गई है, तथापि यह स्वीकार करना होगा कि उसने सम्प्रभुता के जिस कानूनी पहलू पर बल दिया है वह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। उसके द्वारा सम्प्रभुता के लौकिक और राजनीतिक स्वरूप की अनिश्चितता निश्चितता में बदल जाती है। फिर कानून दृष्टि से प्रत्येक राज्य में किसी न किसी व्यक्ति या समुदाय की सर्वोच्च-सत्ता विद्यमान रहती है। ऑस्टिन का सिद्धान्त यद्यपि सभी प्रकार के राज्यों पर समान रूप से लागू नहीं होता, तथापि आज की राज्य-सत्ता इतनी सशक्त है कि वह निश्चय ही हमारे आन्तरिक जीवन को पर्याप्त रूप से नियन्त्रित करती है। बाह्य रूप में भी राज्य अन्तिम रूप से अपनी इच्छा का स्वामी है, चाहे उसके कार्य के कुछ भी परिणाम निकलें। वास्तव में ऑस्टिन मुख्यतः विधि-शास्त्र की पारिभाषिक शब्दावली पर विचार कर रहा था, उसका क्षेत्र राजनीतिक दर्शन नहीं था। ऑस्टिन ने सम्प्रभुता के क्षेत्र में वैज्ञानिक शुद्धता, स्पष्टता और सुव्यवस्था स्थापित करने का सफल प्रयास किया। डायसी, जेम्स ब्राइस, हॉलैंड, विलोबी, केलहूल जैसे विद्वानों ने ऑस्टिन के सिद्धान्त का अनुसरण किया है। मैक्सी का यह कथन सत्य है कि राजनीतिक बहुलवादियों की आलोचनाओं के बावजूद ऑस्टिन का सिद्धान्त प्रभावी है। यह सिद्धान्त आज भी राष्ट्रीयता का प्रमुख आधार बना हुआ है।

बेन्थम, जेम्स मिल और जे. एस. मिल के बाद उपयोगितावादियों में जॉर्ज - ग्रोट तथा एलेक्जेंडर बेन के नाम उल्लेखनीय हैं। जॉर्ज ग्रोट ने उपयोगितावाद को बिना किसी विशेष परिवर्तन अथवा संशोधन के स्पष्ट शब्दों में प्रस्तुत किया तो एलेक्जेंडर बेन का नाम एक मनोवैज्ञानिक, नीतिशास्त्री और शिक्षाविद् के रूप में लिया जाता है तथा नैतिकता एवं मनोविज्ञान के क्षेत्र में उसने जो वैज्ञानिक विचार प्रस्तुत किए उन्हीं का उपयोगितावादी चिन्तन में समावेश कर लिया गया है।

जॉर्ज ग्रोट

(George Grote, 1795-1871)

जीवन-परिचय

जॉर्ज ग्रोट यूनान का एक प्रतिभावान इतिहासकार था। अरस्तू और प्लेटों की विचारधारा का कुशल अध्ययन यह विद्वान् बेन्थमवादी के रूप में विख्यात हुआ। चूँकि वह बहुत पहले से ही बेन्थम से प्रभावित था, अतः उसके विचार भी बेन्थम के प्रमुख राजनीति ग्रन्थों में समान रूप से स्वतः ही स्थान पा गए थे। जॉर्ज ग्रोट, जो इंग्लैण्ड का निवासी था, न केवल एक राजनीतिक विचारक था बल्कि एक व्यावहारिक राजनीतिज्ञ भी था जो सन् 1832 से 1841 तक ब्रिटिश पार्लियामेन्ट का सदस्य रहा। ग्रोट का संसदीय जीवन बहुत सक्रिय रहा और ब्रिटिश ससद् में उसने विभिन्न विषयों पर जो भाषण दिए वे उच्च कोटि के माने जाते हैं। जॉन स्टुअर्ट मिल और ग्रोट परस्पर मित्र थे, अतः मिल के विचारों का भी उस पर काफी प्रभाव था। ग्रोट ने अपने संसदीय जीवन में गुप्त मतदान-प्रणाली के पक्ष में प्रभावशाली वक्तव्य दिए और जनमत तैयार किया। सन् 1832 में जो विख्यात सुधारवादी विधेयक पारित हुआ उसके पीछे जॉर्ज ग्रोट का भी अथक श्रम था। ग्रोट बेन्थम का बहुत प्रशंसक था और अपनी सभी राजनीतिक कृतियों में उसने बेन्थम के उपयोगितावादी विचारों का समर्थन किया। ग्रोट की निम्नलिखित कृतियाँ विशेष उल्लेखनीय हैं—

- 1 Essentials of Parliamentary Reforms, 1831
- 2 Minor Works, 1876
- 3 Fragments on Ethical Subjects, 1876.

जॉर्ज ग्रोट के विचार

जॉर्ज ग्रोट का नाम विशेषकर 'बैलट (Ballot) द्वारा मतदान' नामक आलेख से सम्बद्ध है। उसने गुप्त मतदान के पक्ष में शक्तिशाली तर्क प्रस्तुत किए और इस प्रश्न पर जॉर्ज स्टुअर्ट मिल ने उसका तीव्र मतभेद रहा क्योंकि मिल खुले मतदान का समर्थक था। ग्रोट का तर्क था कि खुले मतदान से हजारों व्यक्ति जिस प्रकार मताधिकार का उपयोग करना चाहते हैं, उस प्रकार नहीं कर पाते क्योंकि

मतदान करने वालों पर मतदान के समय भाँति-भाँति का दबाव डाला जाता है जिसके फलस्वरूप बहुत से लोग हस्तक्षेप के भय से या तो मतदान के लिए जाते ही नहीं और यदि जाते हैं तो वे अपने मताधिकार का प्रयोग अपनी इच्छानुसार नहीं कर पाते। इस तरह दोनों ही स्थितियों में प्रतिनिधि-शासन के लक्ष्य की सिद्धि नहीं हो पाती और न ही संसद को जन-विश्वास का समुचित लाभ ही मिल पाता है। ग्रेट की तार्किकता के बारे में डेविडसन ने लिखा है कि "इस बारे में उसका समर्थन अधिकारयुक्त और पूर्ण" था। ग्रेट ने खुले मतदान के विरोध में यह भी कहा कि जो लोग मतदान करते हैं वे अकेले सारे मतों को (क्योंकि उस समय मतदान व्यवस्था थी) एक ही प्रत्याशी को देकर उसका दुरुपयोग करते हैं और इसके फलस्वरूप जो संसद निर्वाचित होती है वह जनमत का सही प्रतिनिधित्व करने वाली नहीं होती। ग्रेट ने एक अन्य तर्क यह दिया कि यदि गुप्त मतदान किया जाए तो मतदान किसी भी प्रत्याशी के दबाव से किए गए वचन को सुगमता से तोड़कर अपने विवेक और स्वेच्छा से मतदान कर सकता है जो खुले मतदान की व्यवस्था में सम्भव नहीं होता। जब ग्रेट की युक्ति का इस आधार पर विरोध किया गया कि वचन तोड़कर मतदान करना तो अनैतिक है, तो ग्रेट का उत्तर था कि दबाव से किया गया कोई भी वादा या वचन सही अर्थ में वादा नहीं होता और इसके अतिरिक्त जनता के प्रति कर्तव्य की भी माँग है कि जन-हित की अपेक्षा करके कोई मतदाता अपने निजी वादे या वचन का निर्वहन न करे, क्योंकि यह तो और भी अधिक अनैतिक बात होगी। यदि यह मान लिया जाए कि निजी वादा तोड़ना बुरी बात है तो जनता के प्रति कर्तव्य से मुख मोड़ना उससे बुरी बात है, अतः यदि बुराई करनी ही पड़े तो एक बड़ी बुराई की अपेक्षा छोटी बुराई करना 'अधिक उपयोगी' है।

जॉर्ज ग्रेट गुप्त मतदान के अतिरिक्त मताधिकार के विस्तार (Extension of Franchise) का भी प्रबल समर्थक था। जहाँ मिल तथा अन्य लोगों का तर्क था कि मतदाता के लिए थोड़ी-बहुत शिक्षा या सम्पत्ति या कर भुगतान की योग्यता—अर्थात् ऐसी ही कोई न कोई अर्हता प्रवश्य होनी चाहिए, वहाँ ग्रेट का कहना था कि एक निश्चित अवधि के बाद उदाहरण के लिए, प्रति पाँच वर्ष वाद मतदान की अर्हताओं में थोड़ी-बहुत छूट देकर मतदाताओं की संख्या में वृद्धि करना उचित होगा और इस नीति से लगभग 20-25 वर्ष में नए मतदाता प्रशिक्षित हो जाएँगे और धनी लोगों द्वारा गरीबों को मताधिकार दिए जाने का जो विरोध है वह भी कम हो जाएगा क्योंकि समय के अनुसार धनी लोग स्वयं को बदलती हुई परिस्थितियों के अनुरूप तैयार कर लेंगे। यह सर्वथा उचित है कि लोकतन्त्र में मताधिकार का लाभ अधिकाधिक लोगों को प्राप्त हो। स्पष्ट है कि ग्रेट उपयोगितावाद के आधार पर ससदीय प्रतिनिधित्व में सुधार का समर्थक था।

जॉर्ज ग्रेट हर प्रकार के भ्रष्टाचार का विरोधी था और उसे उस समय इंग्लैंड में निरन्तर बढ रहे भ्रष्टाचार से बड़ा क्षोभ था। वह मिल के इस विचार से असहमत था कि भ्रष्टाचार दिन-प्रतिदिन कम होता जा रहा है। वह यह भी स्वीकार नहीं करता था कि संसदीय चुनावों में अनुचित दबावों का प्रयोग कुछ मात्रा में कम हो रहा है। ग्रेट चुनाव सम्बन्धी बढ़ती हुई गुण्डागर्दी से दुःखी था। वह इन बातों को चुनावों के लिए अपमानजनक मानता था और ऐसी व्यवस्था चाहता था जिसमें स्वस्थ तथा निष्पक्ष चुनाव सम्पन्न हो सके। ससदीय सुधारों के सम्बन्ध में उसके विचार, विस्तार से उसकी सुविख्यात पुस्तक 'असेशियल्स ऑफ पार्लियामेन्टरी रिफार्म; 1831' में उपलब्ध है।

ग्रेट अनुभूतिवादी दर्शन (Experimental Philosophy) और उपयोगितावादी नैतिकता का कट्टर समर्थक था। वह बिना किसी सम्प्रदाय में सम्मिलित हुए उपयोगितावाद को अत्यन्त रोचक रूप में प्रस्तुत किया करता था।

जन्म-१८१८

एलेक्जेंडर वेन, भी जॉन स्टुअर्ट मिल (1806-73) का समकालीन था और मिल तथा ग्रोटे, दोनों से ही उसके अच्छे सम्बन्ध थे। वेन, एक विख्यात मनोवैज्ञानिक, आचारशास्त्री और शिक्षाविद् था जो इंग्लैण्ड में सन् 1860 में 1880 तक एडिन्बर्ग विश्वविद्यालय में अंग्रेजी और तर्कशास्त्र का अध्यक्ष रहा था। वेन ने शिक्षा के व्यावहारिक पक्ष पर विशेष बल दिया और तर्कशास्त्र तथा शिक्षा-पद्धति पर पुस्तकें प्रकाशित की, तथापि मनोविज्ञान और आचार नीतिशास्त्र उसके मुख्य और, प्रिय विषय थे। वेन ने मिल तथा ग्रोटे दोनों के साथ मिलकर सम्पर्कवादी और उपयोगितावादी विचारधारा को प्रसारित करने में बड़ा योग दिया। डेविडसन के मतानुसार वेन का उपयोगितावादियों में एक निश्चित और स्पष्ट स्थान है। उसने उपयोगितावाद के मनोवैज्ञानिक और नैतिक सिद्धान्तों का विकास किया और इस तरह दार्शनिक उग्रवादियों की राजनीतिक विचारधारा को समर्थन प्रदान किया।¹ एलेक्जेंडर वेन ग्रोटे और मिल के समान न तो राजनीतिज्ञ ही था और न उसने कभी सदन में सदस्यता प्राप्त की। वह तो सुधारवादी दर्शन का अधिकृत विद्वान्-व्या। उसके प्रमुख विचार उसके निम्नलिखित ग्रन्थों में उपलब्ध हैं—

1 The Senses and the Intellect (1855)

2 The Emotions and the Will (1859)

3 Mental and Moral Science

4. Education as a Science.

5 Logic

उसके राजनीतिशास्त्र से सम्बन्धित विचार 'Logic' ग्रन्थ की पाँचवी प्रति में बड़े विवेकपूर्ण ढंग से सम्पादित हुए हैं।

जेम्स मिल जिस तरह उपयोगितावादी दर्शन का मनोवैज्ञानिक विचारक माना जाता है, ठीक उसी प्रकार वेन को उसका सच्चा उत्तराधिकारी समझा जाता है। इसी तरह जिस प्रकार जॉन, स्टुअर्ट मिल ने उपयोगितावादी दर्शन को व्यापक अर्थ प्रदान किया, ठीक उसी प्रकार वेन ने उसे मनोवैज्ञानिक रूप में प्रस्तुत करने का प्रयास किया। वेन द्वारा प्रतिपादित मनोविज्ञान का रूप अन्य उपयोगितावादी विचारकों की भाँति ही सम्पर्कवादी था और उसका प्रमुख तत्त्व 'अनुभूति' थी। किन्तु सम्पर्कवादी मनोविज्ञान को प्रस्तुत करने की अपेक्षा वेन की ख्याति एक उपयोगितावादी नीतिशास्त्री के रूप में अधिक है। उसने आनन्द और पीड़ा की प्रकृति की विवेचना कर आत्मतुष्टि और उद्दीपन प्रवृत्ति (Self-satisfaction and Stimulation) के सिद्धान्तों की व्याख्या प्रस्तुत की। इससे भी आगे आनन्द का पूर्ण और तीव्र विवेचन कर उसने यह सिद्ध किया कि 'आनन्द पीड़ा की तुलना में सुख का अविशेष है (The surplus of pleasure over pain) जिसे मानसिक सन्तुष्टि अधिक से अधिक मात्रा में ग्रहण करती है और वेदना की अधिकाधिक सम्भावनाओं को नष्ट करने में भाग लेती है। उपयोगितावादियों के लिए वेन का यह मत बहुत महत्वपूर्ण था।'²

वेन से उपयोगितावादी विचारधारा को दूसरा महत्वपूर्ण लाभ यह प्राप्त हुआ कि उसने उपयोगितावादी नैतिकता को "उस व्यर्थ की पीडाजनक और विषमदपूर्ण स्थिति से मुक्त कर दिया जो अनन्तवादी सिद्धान्त के रूप में उसे प्रतिक्षण बहान करनी पड़ती थी।" वेन ने सुख की अपनी परिभाषा देने का प्रयत्न किया। सुख और दुःख के मनोभावों का वेन द्वारा किया गया विश्लेषण उपयोगितावादी

1 Davidson op cit., p 249

2 Davidson . Political Thought in England, p. 249.

विचारकों के लिए बहुत लाभदायक सिद्ध हुआ। जॉन स्टुअर्ट मिल उदासीन एवं निरपेक्ष आनन्द-भावना को प्रतिशोधन और अनुभूति के अन्तर्गत मानता था। वह इस पृथक् आनन्द की भावना को किसी भी रूप में छिपी हुई स्वार्थप्रियता नहीं मानता था बल्कि मानव-प्रकृति के स्वतन्त्र और प्रभावपूर्ण अस्तित्व को स्वीकार करता था। सुख और उदासीन भावना के सम्बन्ध को अपनी विचार-पद्धति के अनुसार व्यक्त करते हुए उन्होंने लिखा है, “जहाँ तक मैं उदासीन भावनाओं का मूल्यांकन कर पाता हूँ, वे आनन्द प्राप्ति से सर्वथा भिन्न होती हैं और उनकी अभिव्यक्ति पीड़ा से बचने की प्रवृत्ति के रूप में होती है। वे हमें आनन्द से दूर कर बिना किसी प्रयोजन के पीड़ा को स्वीकार करने की ओर खींचती हैं। मैं यह अनुभव करता हूँ कि हमें इस विरोधाभास का साक्षात्कार करना चाहिए क्योंकि यह सत्य है कि मनुष्य में ये गतिमान शक्तियाँ होती हैं जो हमें आनन्द से वंचित कर उसके विरुद्ध कार्य करने की प्रेरणा देती हैं। केवल यह कह देना ही पर्याप्त नहीं होगा कि चूँकि हम अमुक कार्य करते हैं, अतः हमारे आनन्द की गति भी उसी के अनुकूल होती है। इस प्रकार की चिन्तन-पद्धति समस्या में आवश्यक उन्नत भाव पैदा कर देती है।” “मात्रे यह एक तरीका है जो हमारी प्रकृति के अनुसार किसी भी शुभ-कर्म और सदार व्यवहार का मूल्यांकन कर सकता है।”

जीवन-परिचय

विख्यात वेन्यमवादी जेम्स मिल के पुत्र जॉन स्टुअर्ट मिल ने उपयोगितावाद के दर्शन को एक नई दिशा प्रदान की। 20 मई, 1806 को लन्दन में उत्पन्न मिल को उसके पिता ने वचन से ही वेन्यम के आदर्शों के अनुसार ढालने का पूरा प्रयत्न किया था। जेम्स के कठोर अनुशासन में स्टुअर्ट मिल ने बाल्यावस्था में ही गहन अध्ययन में रूचि ली। मात्र 8 वर्ष की अवस्था तक उसने जेनोफोन, हेरोडोटस, आइसोक्रेटस के ग्रन्थों का और प्लेटो के छ सवादी का अध्ययन पूर्ण कर लिया था। 11 वर्ष की अवस्था में उसे लिवी द्वारा लेटिन में लिखित 'रोमन शासन का इतिहास' पढ़ने को दिया गया। 13 वर्ष की अवस्था में उसने एडम स्मिथ और रिकार्डों की अर्थशास्त्र सम्बन्धी पुस्तकों, तर्कशास्त्र तथा मनोविज्ञान के जटिल विषयों का गहन अध्ययन प्रारम्भ कर दिया। वह वचन से ही इतने कठोर दार्शनिक अनुशासन में रहा कि उसकी भावनात्मक आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं हो पाई, वह प्राकृतिक सौन्दर्य से दूर रहा और बाल-मुलुभ मनोरंजन भी उसे नहीं मिल पाया। 14 वर्ष की आयु में उसे वेन्यम के छोटे भाई के साथ एक वर्ष के लिए फ्रांस भेजा गया। वहाँ उसे घूमने और प्राकृतिक सौन्दर्य का आनन्द लेने का अवसर मिला। बाद में प्रकृति के प्रति अगाध प्रेम, मात्र के प्रति आकर्षण और फ्रेंच भाषा के प्रति अनुराग—ये सब बातें जीवन-पर्यन्त उसके साथ रही।

प्रतिकुशाग्र-बुद्धि और मेधावी मिल ने अध्ययन और कार्य करने की तीव्र आकांक्षा थी। फ्रांस से लौटकर उसने जॉन ऑस्टिन से रोमन कानून तथा अन्य कानूनों की शिक्षा प्राप्त की। वह विभिन्न सभा-सोसाइटियों में भाग लेने लगा और शीघ्र ही उसने भाषण-कला में निपुणता प्राप्त करली। 16 वर्ष की अवस्था में वह 'उपयोगितावादी सोसाइटी' (Utilitarian Society) का सदस्य बन गया और लगभग साढ़े तीन वर्ष तक वह वाद-विवादी में प्रमुख वक्ता रहा। 17 वर्ष की अवस्था में वह ईस्ट इण्डिया कम्पनी में एक क्लर्क के रूप में नियुक्त हुआ और सन् 1856 में अपने विभाग का अध्यक्ष बन गया। दो वर्ष बाद ही वह पद-निवृत्त हो गया। नौकरी के व्यस्त काल में भी उसने अपनी साहित्यिक गतिविधियों में कोई शिथिलता नहीं आने दी।¹

अनवरत श्रम और दार्शनिक व्यायाम के फलस्वरूप युवावस्था में ही मिल को हलके हृदय रोग का सामना करना पड़ा। उसने बड़े-सर्वथ, कॉलरिज आदि का गहन अध्ययन किया। इन महाकवियों की रचनाओं को पढ़कर मिल में जीवन की अधिक सामिक वस्तुओं और मानव-मस्तिष्क की सूक्ष्म क्रियाओं के प्रति आकर्षण पैदा हुआ। उसके स्वभाव और चिन्तन में एक क्रान्ति का सूत्रपात हुआ। डेविडसन के अनुसार "उसके हृदय में एक नवीन मानव का आविर्भाव हुआ जिसमें अधिक गहरी-

सहानुभूति थी, जिसका बौद्धिक दृष्टिकोण अधिक व्यापक था, जिसने मानव की आवश्यकताओं की अधिक समझा था और जिसने बुद्धि के साथ-साथ भावनाओं की तृप्ति के महत्त्व को भी अनुभव किया था।¹

सन् 1830 में 25 वर्ष की अवस्था में मिल का परिचय अति प्रतिभाशालिनी और मेधावी सुन्दरी श्रीमती हेरियट टेलर (Harriet Taylor) से हुआ। उनकी मैत्री लगभग 20 वर्ष तक चली। अनेक रचनाओं में दोनों प्रतिभाओं ने परस्पर सहयोग किया। श्रीमती टेलर के पति की मृत्यु के बाद सन् 1851 में दोनों विवाह-सूत्र में बँध गए। 7 वर्ष बाद ही सन् 1858 में पत्नी की मृत्यु हो गई। मिल ने अपना विख्यात निबन्ध 'On Liberty' उसी (श्रीमती टेलर) को समर्पित किया। उसके प्रति मिल का अनुराग और आदरभाव जीवन-पर्यन्त बना रहा। फ्रांस के 'एविगनॉच' नामक नगर में पत्नी की कब्र के पास ही एक छोटे-से मकान में मिल ने जीवन के अन्तिम दिन व्यतीत किए। वही सन् 1873 में उसकी मृत्यु हो गई और उसे भी अपनी पत्नी के पास ही कब्र में दफना दिया गया।

यशस्वी मिल 59 वर्ष की अवस्था में ससद् का सदस्य निर्वाचित हुआ। वह सन् 1865 से 1868 तक ससद् सदस्य के रूप में ग्रायरलैण्ड में भूमि-सुधार, किसानों की स्थिति, महिला मताधिकार, बौद्धिक कार्यकर्त्ताओं की स्थिति आदि के सुबन्ध में अत्यन्त क्रियाशील रहा। लोकसभा में उग्र विचारक के रूप में उसने विशेष ख्याति अर्जित की। उसने समस्याओं पर स्वतन्त्र और निर्भीक विचार व्यक्त किए। शासक और विरोधी दलों ने उसे पूरा सम्मान दिया। प्रधान मन्त्री ग्लेडस्टन ने एक बार कहा था, "जब मिल का भाषण होता था तो मुझे सदैव यह अनुभूति होती थी कि मैं किसी सन्त का प्रवचन सुन रहा हूँ।"

रचनाएँ और पद्धति

मिल ने अपने सघनपूर्ण जीवनकाल में न्यायशास्त्र, अध्यापन-शास्त्र, आचार-शास्त्र, अर्थशास्त्र, राजनीति-शास्त्र—सभी महत्त्वपूर्ण विचारों पर बहुत-कुछ लिखा। उसकी बहुत-सी कृतियाँ तो उसके जीवनकाल में ही प्रकाशित हो गई थी और कुछ उसकी मृत्यु के बाद प्रकाशित हुईं। उसके नाम को अमर कर देने वाले कुछ ग्रन्थ ये हैं—

1. Plato's Dialogues, 1834.
2. The System of Logic, 1841.
3. Some Unsettled Questions in Political Economy, 1844.
4. The Principles of Political Economy, 1848.
5. Enfranchisement of Women, 1853.
6. On the Improvement in the Administration of India, 1858.
7. A Treatise of Liberty, 1859.
8. Parliamentary Reforms, 1859.
9. Considerations of Representative Government, 1860.
10. Utilitarianism, 1861.
11. Examination of Hamilton's Philosophy, 1865.
12. Auguste Comte and Positivism.
13. Subjection of Women, 1869.
14. Autobiography, 1873.
15. Three Essays on Religion, 1874.
16. Letters, 1910.

(मिल का ग्रन्थ 'The System of Logic' न्यायिक अनुसन्धान में एक युग का सूचक है तो

'A Treatise of Liberty' राजनीतिशास्त्र पर उसकी एक अति महत्वपूर्ण कृति है जो पाँच वर्ष के परिश्रम के बाद तैयार हुई थी। मिल की रचनाओं के अध्ययन से प्रकट होता है कि अपने पिता के बाद वेन्थम का उस पर सबसे अधिक प्रभाव पड़ा था। जैसा मिल की धर्मनिरपेक्षता ने स्टुअर्ट मिल में धार्मिक अनुभूति की गहरी छाप नहीं पड़ने दी, अतः उसके व्यक्तित्व में सशयवाद की झलक सदा विद्यमान रही तथा उसकी रचनाओं में धर्म की रागात्मक अनुभूति का पूर्ण अभाव रहा। वेन्थम के ग्रन्थों के अनुशीलन से मिल की मानसिक शक्ति को प्रेरणा मिली। जॉन ऑस्टिन तथा उसके भाई ने भी प्रारम्भिक अवस्था में स्टुअर्ट मिल के बौद्धिक जीवन को काफी प्रभावित किया। एडम स्मिथ, रिकार्डो, माल्थस, एडम फर्ग्युसन आदि के आर्थिक उदारतावाद ने भी उसको प्रभावित किया। रोमांटिक विचारधारा के विख्यात कवि कॉलरिज का भी उस पर उल्लेखनीय प्रभाव पड़ा। कॉलरिज के राष्ट्रीय एकता और शिक्षा के महत्त्व सम्बन्धी विचारों की भी उस पर गहरी छाप पड़ी। अपनी पत्नी (श्रीमती टेलर) से वह इतना अनुप्राणित हुआ कि उसने 'On Liberty' नामक निबन्ध उसी को समर्पित किया जो उसके शब्दों में, "मेरे लेखों में जो भी सर्वोत्तम है उसकी वह प्रेरक थी और आंशिक रूप से उसकी लेखिका भी थी। वह मेरी मित्र और पत्नी थी जिसकी सत्य और शिव की उत्कृष्ट-भावना मेरी सबसे प्रबल प्रेरणा रही थी जिसकी प्रशंसा ही मेरा प्रथम पुरस्कार था।" जीवन के अन्तिम दिनों में स्टुअर्ट मिल ने फ्रांसीसी साहित्य और दर्शन का विशेष अध्ययन किया तथा वह काम्टे और सेंट साइमन से प्रभावित हुआ। विभिन्न विचारधाराओं का समन्वय कर स्टुअर्ट मिल ने उनमें अपनी विशिष्ट मौलिक प्रतिभा का पुट दिया और एक विशद दर्शनशास्त्र की रचना की। उसकी मौलिक प्रतिभा ने विभिन्न क्षेत्रों में व्यावहारिक सुधार के भी अनेक सुझाव प्रस्तुत किए।

मिल की रचनाओं पर मत व्यक्त करते हुए सेबाइन ने लिखा है—“अपनी जगजग सभी कृतियों में, विशेषकर उसकी आचार-शास्त्र एवं राजनीति-शास्त्र सम्बन्धी कृतियों में, मिल ने पुराने उपयोगितावादी सिद्धान्त का एक अत्यन्त अमूर्त वर्णन किया है, किन्तु सिद्धान्त को व्यक्त करने के उपरान्त उसने कुछ रियायतें देना और कुछ बातों को इस प्रकार व्यक्त करना आरम्भ किया कि अन्त में पुराना सिद्धान्त समाप्त हो गया और उसके स्थान पर किसी नवीन सिद्धान्त की भी स्थापना नहीं हुई।” इसी धारणा को व्यक्त करते हुए मैक्सी (Maxey) ने लिखा है कि अपने आचार-शास्त्र एवं राजनीति सम्बन्धी विचारों में, “मिल ने हमें एक सघर्ष दिखाई देता है और यह सघर्ष है उसकी बौद्धिक सामग्री जो उसने अपने उन उपयोगितावादी गुरुजनों से विरासत में प्राप्त की थी जिनके लिए उसके हृदय में प्रेम था और जिस पर वह खूले मस्तिष्क तथा सैवेदनात्मक पर्यवेक्षण के कारण पहुँचा था।”²

मिल ने विविध पद्धतियों (Methods) का अध्ययन और विप्लेपण करके बतलाया कि पद्धतियाँ मुख्यतः चार तरह की होती हैं—(1) रासायनिक पद्धति (Chemical Method), (2) ज्यामितिक पद्धति (Geometrical Method), (3) भौतिक पद्धति (Physical Method), एवं (4) ऐतिहासिक पद्धति (Historical Method)। रासायनिक पद्धति को केवल रसायन शास्त्रियों के लिए उपयुक्त मानते हुए राजनीति और राजदर्शन के क्षेत्र में मिल ने इसे निरर्थक बनाया। उसने कहा कि प्रयोगशाला में विभिन्न तत्वों और पदार्थों के मिश्रण से परीक्षण किया जाता है, लेकिन सामाजिक तत्वों के परीक्षण में अन्य पदार्थों की तरह उनका मिश्रण करके प्रयोग नहीं किया जा सकता। ज्यामिति पद्धति को मिल राजदर्शन, अर्थ-शास्त्र आदि विषयों के क्षेत्र में इस आधार पर अस्वीकार करता है कि यह पद्धति निगमनात्मक (Deductive) आधार पर चलती है और सामाजिक क्षेत्र में पहले से ही

से ही निर्धारित नियम नहीं होते। मिल के अनुसार भौतिक एवं ऐतिहासिक पद्धतियों का प्रयोग राजनीति शास्त्र में किया जा सकता है। भौतिक पद्धति में निगमनात्मक (Deductive) और आगमनात्मक (Inductive) दोनों प्रणालियों का योग होता है और ऐतिहासिक पद्धति आगमनात्मक (Inductive) होती है। भौतिक पद्धति में सर्वप्रथम प्रकृति के प्रदायों का परीक्षण किया जाता है और उनसे प्राप्त परिणामों में पुनः शोधन के निष्कर्ष निकाले जाते हैं। समाजशास्त्र में मानव-प्रकृति के आधारभूत नियम होते हैं जिनके परीक्षण से कुछ सिद्धान्त निर्धारित किए जाते हैं। उन सिद्धान्तों का विशेष परिस्थितियों में परीक्षण कर उनको निष्चयात्मक रूप दिया जाता है तथा उन पर प्रयोग किए जाते हैं। समाज-विज्ञान के साथ एक कठिनाई यह है कि यह नक्षत्र-विज्ञान की तरह सदैव अपने पूर्व विचार नहीं दे सकता फिर भी इस विधि का राजनीति-शास्त्र के अध्ययन में प्रयोग किया जा सकता है।

ऐतिहासिक पद्धति से मानव-प्रकृति के नियम खोज निकाले जाते हैं।

मिल ने अपनी रचनाओं में भौतिक और ऐतिहासिक पद्धति का मिश्रित प्रयोग किया है। इन दोनों के सम्बन्ध को समाजशास्त्रीय पद्धति भी कह सकते हैं, जिसमें आगमनात्मक और निगमनात्मक पद्धतियों का सम्मिश्रण और मनोविज्ञान का प्रयोग है। इसकी विशेषता यह है कि आग्रह या कट्टरता के बिना ही मिल युक्तिपूर्वक अपने विचारों की अकाट्य प्रामाणिकता सिद्ध करता है। मिल ने अनुभूति और पर्यवेक्षण पर भी बल दिया है। मिल की पद्धति के बारे में सेबाइन (Sabine) के ये शब्द उद्धृत करने योग्य हैं—

The System of Logic
 "मिल ने अपने ग्रन्थ 'लॉजिक' की छठी पुस्तक में सामाजिक शास्त्रों की वैज्ञानिक पद्धति के बारे में विचार किया है। अर्थशास्त्र सम्बन्धी एक ग्रन्थ में जिसमें मुख्य रूप से आगमनात्मक प्राकृतिक विद्वानों की पद्धति के बारे में विचार किया गया है, इस विषय का समावेश महत्त्वपूर्ण है। इससे यह प्रकट होता है कि मिल सामाजिक शास्त्रों के क्षेत्र के विस्तार की आवश्यकता अनुभव करता था। वह यह चाहता था कि सामाजिक शास्त्रों की पद्धति को अधिक कठोर बनाया जाए और उन्हें प्राकृतिक विज्ञानों के समकक्ष स्थान दिया जाए। सामान्य रूप से उसका विचार यह था कि सामाजिक विज्ञानों के आगमन और निगमन दोनों की जरूरत है। यह बात सही थी लेकिन इसके आधार पर सामाजिक शास्त्र अन्य विषयों से पृथक् नहीं हो पाते थे। यह निष्कर्ष दार्शनिक उग्रवादियों की निगमनात्मक पद्धति की आलोचना के प्रति एक रियासत के रूप में था। इसके साथ ही इसमें इस प्रक्रिया की आवश्यकता और सार्थकता की बात भी कही गई थी।" "मिल ने 'लॉजिक' में दोनों एकाकी दृष्टिकोणों को त्यागकर यह दृष्टिकोण अपनाया था कि आगमनात्मक और निगमनात्मक दोनों पद्धतियों का प्रयोग होना चाहिए। उनका कहना था कि राजनीति आचरण के मनोवैज्ञानिक नियमों का अनुसरण करती है। यह मनोवैज्ञानिक आचरण केवल आगमनात्मक पद्धति पर आधारित हो सकता है। लेकिन राजनीतिक घटनाओं की व्याख्या अधिकतम निगमनात्मक होती है क्योंकि उनकी व्याख्या का अर्थ मनोविज्ञान का आधार होता है। मिल ने अपनी प्रक्रिया को कॉम्बे की प्रक्रिया के अनुकूल बनाने के लिए ही इस तर्क का प्रयोग किया था। उसने यह स्वीकार किया कि ऐतिहासिक विकास के कुछ नियम आगमनात्मक पद्धति के आधार पर निर्धारित किए जा सकते हैं। यद्यपि उसे इस प्रक्रिया के विस्तार और इस की निश्चितता के बारे में संदेह था, फिर भी वह यह अनुभव करता था कि मनोविज्ञान के आधार पर इन नियमों की व्याख्या की जा सकती है। इसलिए मिल का सामान्य निष्कर्ष यह था कि सामाजिक शास्त्रों के अध्ययन के लिए दोनों पद्धतियाँ उपयुक्त हैं और इन दोनों पद्धतियों को एक-दूसरे का पूरक होना चाहिए। एक पद्धति को वह प्रत्यक्ष निगमनात्मक पद्धति और दूसरी को परोक्ष निगमनात्मक पद्धति कहता था। वह दूसरी पद्धति का अर्थ कॉम्बे को देता था।"

मिल के उपयोगितावादी विचार

(Mill on Utilitarianism)

जेम्स मिल के प्रयत्नों और वेन्थम के प्रति उनकी श्रद्धा ने स्टुअर्ट मिल को कट्टर उपयोगितावादी बना दिया। वेन्थम के उपयोगितावादी सिद्धान्त पर प्रतिक्रिया करने वाले मिल ने निरुद्धता और ह्यता के आरोप लगाये थे। मिल ने प्रतिक्रिया के प्रहारों का जोरदार उत्तर देने में उपयोगितावाद में अनेक महत्वपूर्ण संशोधन किए तथा उनमें अनेक नए सुझावों सहित का समावेश कर दिया जिसके फलस्वरूप मूल सिद्धान्त प्रायः सम्पूर्णतया हो गया। वेन्थम, कान्ट, शॉप्टन, स्पेंसर आदि के प्रभाव तथा इंग्लैण्ड की परिवर्तित परिस्थितियों के कारण मिल के प्रारम्भिक वेन्थमवादी विचारों में शर्त-शर्तः परिवर्तन आता गया और उसने नवीन सिद्धान्तों पर बल देना शुरू कर दिया। उपयोगितावाद की रक्षा करने के प्रयत्नों में उसने इतने संशोधन कर दिए कि उनका स्वरूप ही बदल गया। वेपर के अनुसार "उपयोगितावाद पर लगाए गए आरोपों से उनकी रक्षा करने की इच्छा से मिल ने सम्पूर्ण उपयोगितावाद को ही एक तरफ फेंक दिया।" उनमें उपयोगितावाद के स्थान पर व्यक्तिवाद पर अधिक बल दिया और इसलिए राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में उसे प्रायः 'प्रतिम उपयोगितावादी' तथा 'प्रथम व्यक्तिवादी' श्रेणिक माना जाता है। मिल ने उपयोगितावाद पर जो विचार प्रकट किए वे उसके प्रख्यात निबन्ध 'Utilitarianism' में उपलब्ध हैं।

मिल द्वारा उपयोगितावाद की पुनर्समीक्षा

(Mill's Restatement of Utilitarianism) --

प्रारम्भ में मिल वेन्थम के सिद्धान्त के आधार पर ही आगे बढ़ा। उसने वेन्थम के समान ही सुख की प्राप्ति और दुःख की विमुक्ति को व्यक्ति का अग्रणी माना। उपयोगितावाद की परिभाषा देते हुए उसने लिखा— "वह मत, जो उपयोगिता अथवा अधिकतम सुख के सिद्धान्त को नैतिकता का आधार समझता है, यह मानता है कि प्रत्येक कार्य उसी अनुपात में सही है जिस अनुपात में वह सुख की वृद्धि करता है और जो भी कार्य सुख में विपरीत दिशा में जाता है वह गलत है। (सुख का अर्थ है आनन्द की प्राप्ति और दुःख का अभाव।) दुःख का अर्थ है पीड़ा या कष्ट तथा आनन्द का अभाव। इस सिद्धान्त द्वारा स्थापित नैतिक मापदण्ड को अधिक स्पष्ट करने के लिए उसने अधिक कहना अनावश्यक है, विशेष रूप से यह कि सुख और दुःख की धारणाओं में क्या बातें सम्मिलित हैं और उनका उद्देश्य क्या है? यह एक खूना प्रश्न है। परन्तु ये पूर्ण व्याख्याएँ जीवन के उस सिद्धान्त को प्रभावित नहीं करती जिस पर नैतिकता का यह सिद्धान्त आधारित है कि सुख और दुःख से मुक्ति ही जीवन का एकमात्र लक्ष्य है तथा समस्त वांछनीय वस्तुएँ, जिनका उपयोगितावादी योजना में भी वही स्थान है, जितना अन्य किसी योजना में वांछनीय इसलिए है कि या तो उनमें ही सुख का निवास है अथवा वे सुख-वृद्धि या दुःख-निवृत्ति का साधन हैं।"

स्पष्ट है कि मिल ने वेन्थम के सुखवाद को स्वीकार किया, किन्तु कालान्तर में उसके विचारों में शर्त-शर्त एक क्रान्ति हुई तथा उसका विवरण ऐसा हो गया जिसमें वेन्थम तथा उसके उपयोगितावादी चिन्तन में गहरे अन्तर उभर आए। यह देखना उपयुक्त होगा कि कहाँ तक वह वेन्थम के साथ और कहाँ तक उससे पृथक् रहा। उसके द्वारा किया गया वेन्थम के सिद्धान्त का रूपान्तर निम्नलिखित वर्णन से स्पष्ट हो सकेगा—

1. सुखों में मात्रात्मक ही नहीं, गुणात्मक अन्तर भी है—वेन्थम सुखों और दुःखों के मात्रात्मक भेद को ही स्वीकार करता था, गुणात्मक भेद को नहीं। किन्तु मिल ने इन दोनों भेदों को

स्वीकार किया। उसने कहा कि सुख और दुःख के गुणात्मक अन्तर को मानना पूर्णतः उचित है। कुछ सुख मात्रा में कम होने पर भी इसलिए प्राप्त करने योग्य है क्योंकि वे श्रेष्ठ और उत्कृष्ट हैं। निश्चय ही तुलसी और कीट्स के कार्यों का आनन्द गुल्ली डण्डा खेले के आनन्द से अधिक उत्तम है। शारीरिक सुखों की तुलना में मानसिक सुख अधिक श्रेष्ठ होते हैं क्योंकि वे अधिक स्थायी और सुरक्षित होते हैं। मिल ने बतलाया कि सुखों में केवल कम या अधिक का ही अन्तर नहीं होता, बल्कि उनके गुणों का भी अन्तर होता है। वे अपने महत्त्व के आधार पर उच्च अथवा निम्न भी हो सकते हैं। सुसंस्कृत और परिमार्जित रसिकों वाले व्यक्तियों को जिन बातों में सुख मिलता है वह सुख मूढ़ व्यक्तियों के इन्द्रियोन्मुख आनन्द से निश्चय ही अधिक श्रेष्ठ होता है। सुखों के गुणात्मक अन्तर की हम अपेक्षा नहीं कर सकते। सुख का मूल्यांकन केवल मात्रा के ही आधार पर करना अनुचित और अवांछनीय है। मिल के ही शब्दों में, "एक सन्तुष्ट शूकर की अपेक्षा एक असन्तुष्ट मनुष्य होना कहीं अच्छा है, एक सन्तुष्ट मूख की अपेक्षा एक असन्तुष्ट सुकरात होना कहीं अच्छा है और यदि मूख और शूकर का मत इसके विपरीत है तो इसका कारण यह है कि वे केवल अपना पक्ष ही जानते हैं, जबकि दूसरा पक्ष (सुकरात, मानव) दोनों ही पक्षों को समझता है।" मिल ने सुख और दुःख के मध्य गुणात्मक भेद मानकर उपयोगितावाद को अधिक तर्कसंगत अवश्य बना दिया किन्तु इससे बेन्थम का उपयोगितावादी दर्शन छिन्न-भिन्न हो गया।

2 सुखों की गणना-पद्धति में परिवर्तन—मिल द्वारा सुखों में गुणात्मक भेद मान लेने से बेन्थम का सुखवादी मापदण्ड पूर्णतः खण्डित हो जाता है। सुखों को नापने अथवा निष्पक्ष रूप में उनका मूल्यांकन करने के बेन्थमवादी प्रयत्नों का कोई फल्य नहीं रहता। बेन्थम सुख की मात्रा को सुखवादी गणना-पद्धति से मापना/चाहता था जबकि मिल का मत था कि विद्वानों के प्रमाण ही सुखों की जाँच अथवा निर्णय के सही आधार हैं। "दो सुख प्रदान करने वाली विभूतियों की प्रगति का निर्णय उन्हीं व्यक्तियों द्वारा हो सकता है जिन्हें दोनों अनुभूतियों का ज्ञान हो।"¹

3 बेन्थम के सिद्धान्त का उद्देश्य सुख या आनन्द-प्राप्ति था और मिल का शालीनता और सम्मान पर बल—वेपर के अनुसार, "मिल की धारणा थी कि आनन्द गुण तथा मात्रा दोनों में ही-भिन्न होते हैं।" उसके अनुसार जीवन का अन्तिम उद्देश्य उपयोगितावादी नहीं, बल्कि शालीनता (Dignity) है। अपनी पुस्तक 'ऑन लिबर्टी' में वह लिखता है कि व्यक्तिवाद का प्रभाव सामान्य विचारधारा द्वारा कठिनाई से ही पहचाना जाता है। वह हम्बोल्ट (Humboldt) के 'स्वयं अनुभूति' (Self realisation) के सिद्धान्त को स्वीकार करता है। मिल का कथन है, "केवल यही महत्त्वपूर्ण नहीं है कि मनुष्य क्या करता है, यह भी महत्त्वपूर्ण है कि उसके वह व्यास काम करने के तरीके क्या हैं।" बेन्थम आदि के सिद्धान्तों का उद्देश्य आत्मानुभूति नहीं बल्कि आनन्द-प्राप्ति है, जबकि मिल इसके विपरीत ग्रह बताता है कि "वह आनन्द, जो शालीनता अथवा सम्मान की वृद्धि करे, दूसरे आनन्द से श्रेष्ठ है। इस प्रकार श्रेष्ठता का मापदण्ड उपयोगिता का सिद्धान्त नहीं। अतः हमें यह कहना चाहिए कि शालीनता अथवा सम्मान की वृद्धि करने वाले श्रेष्ठ होते हैं। मिल यहाँ श्रेष्ठ जीवन का विचार प्रस्तुत कर रहा है। उसके लिए जीवन आनन्द-प्राप्ति के साधन से कुछ अधिक है।"² वेपर के अनुसार, "मिल नैतिक उद्देश्यों को सुख या प्रसन्नता से ऊँचा मानता है। जब कोई व्यक्ति नैतिक उद्देश्यों की प्राप्ति कर लेता है तो प्रसन्नता स्वयं उसके कदम चूमती है। उपयोगितावाद में मिल की नैतिकतावाद की अवधारणा से बेन्थम की विचारधारा में एक क्रान्तिकारी परिवर्तन हुआ है। मिल ने राज्य को नैतिक उद्देश्यों की पूर्ति के लिए एक नैतिक संस्थान घोषित किया है। राज्य का उद्देश्य उपयोगिता नहीं, बल्कि व्यक्ति में नैतिक गुणों

का विकास करना है। इस प्रकार मिल उपयोगितावाद की रक्षा इसमें पूर्ण परिवर्तन लाकर ही कर सका है।"

4 - मिल की नैतिकताएँ वेन्थम से अधिक सन्तोषजनक—सम्मान अथवा शालीनता, का उपयुक्ततावादी विचार मिल की नैतिक बाधा के अनुपयोगितावादी विवेचन की भी प्रेरणा देता है। वेन्थम ने नैतिक बाधा का कारण केवल मनुष्य की स्वार्थपरता को माना है, परन्तु मिल का विचार, इससे भिन्न है। उसके अनुसार भय, स्मृति, स्वार्थ, नैतिकता में उसी प्रकार बाधा पहुँचाते हैं जिस प्रकार प्रेम, सहानुभूति तथा धार्मिक भावनाएँ। मिल कुछ अधिक यथार्थवादी प्रतीत होता है। वह टी एच ग्रीन के विचार की स्वीकार करता है जिसके अनुसार सार्वजनिक कर्तव्यों तथा उत्तरदायित्वों का जन्म ताकिक आधार पर व्यक्तिगत अधिकारों तथा हितों से नहीं हो सकता। मिल के अनुसार नैतिक बाधा की भावना उपयोगितावादी सिद्धान्त द्वारा स्पष्ट नहीं की जा सकती। इस प्रकार उसकी नैतिकताएँ वेन्थम से अधिक सन्तोषजनक हैं।

5. स्वतन्त्रता उपयोगिता से अधिक उच्च और मौलिक—वेन्थम के उपयोगितावाद में मिल एक और भी परिवर्तन के लिए उत्तरदायी है। "जैसाकि वेपर ने लिखा है—"मनुष्य की आत्मा को श्रेष्ठ बनाने का विचार उसे स्वतन्त्रता के अनुपयोगितावादी विश्लेषण की ओर अग्रसर करता है। सच्चे उपयोगितावादियों के लिए स्वतन्त्रता उपयोगिता से निम्न है, परन्तु मिल के लिए स्वतन्त्रता उपयोगिता से अधिक उच्च और अधिक मौलिक है।"

6. सुखों की प्राप्ति अप्रत्यक्ष ढंग से होती है—मिल ने 'अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख' की कल्पना की स्वीकार करते हुए इसमें वेन्थम की व्याख्या की त्रुटि को दूर करने की चेष्टा की। वेन्थम ने कहा था कि राज्य के कार्यों की नाप-तोल करते समय अन्य बातों के साथ ही विस्तार पर भी बल दिया जाना चाहिए अर्थात् यह देखना चाहिए कि राज्य की कितनी अधिक-जनसंख्या को उस कार्य से सुख पहुँचेगा। पर वह प्रश्न अविचारित रह गया था कि एक व्यक्ति के सुख की खोज में लगे रहने पर वह अन्य व्यक्तियों को सुख किस तरह पहुँचा सकेगा। मिल ने इसका समाधान करते हुए बतलाया कि यद्यपि अपना ही अधिकतम सुख प्राप्त करने की लालसा व्यक्ति का एकमात्र उद्देश्य रहता है, तथापि तुरन्त ही वह सामाजिक हित के रूप में प्रत्येक व्यक्ति के अधिकतम सुख का रूप धारण कर लेता है। प्रारम्भ में व्यक्ति किसी कार्य को इसलिए करता है कि उसे उससे सुख प्राप्त होता है, किन्तु बाद में वही सुख साध्य बन जाता है। उदाहरण के लिए, किसी व्यक्ति को कष्ट में देखकर मनुष्य उसकी सहायता करता है और इस कार्य से उसको स्वयं सुख प्राप्त होता है। इससे उसे दूसरे व्यक्ति की सेवा में सुख मिलने लगता है और कालान्तर में वह निजी सुख को मुलाकर भी दूसरों की सेवा में लगा रहता है।

7. मिल का सिद्धान्त नैतिक, वेन्थम का राजनीतिक—एक अन्य दृष्टिकोण से भी मिल की धारणा वेन्थम की धारणा से भिन्न है। वेन्थम अधिकतम सुख के सिद्धान्त को एक राजनीतिक सिद्धान्त समझता था, नैतिक नहीं। उसकी रूचि इस बात में अधिक थी कि "विधि-निर्माता और शासक सामाजिक नीतियों के निर्धारण तथा विधि-निर्माण में इसका प्रयोग करें।" उसे उसे व्यक्तिगत आचरण का सिद्धान्त बनाने में विशेष रूचि नहीं थी। वेन्थम की मान्यता थी कि यदि कानून को निष्पक्ष होना है तो वह गुणात्मक भेद की वारीकियों में नहीं जा सकता। एक ईमानदार और नेक विधि-निर्माता के सामने इसके अलावा और कोई उपाय नहीं है कि वह यह मान कर चले कि विभिन्न व्यक्तियों के सुखों की तुलना केवल मात्रा की दृष्टि से ही की जा सकती है। पर मिल के हाथों में स्थिति उल्टी हो गई। उपयोगिता का सिद्धान्त विधि-निर्माता के लिए व्यक्तिगत नैतिकता का पथ-प्रदर्शक सिद्धान्त बन गया। इसके द्वारा प्रत्येक व्यक्ति को स्वयं यह निर्णय करना है कि उसके लिए क्या करना उचित है। इस प्रकार इस सिद्धान्त का राजनीतिक पहलू घुमिल होकर पृष्ठभूमि में पड़ गया।

अपने विचार को मिल ने इन शब्दों में व्यक्त किया है—“जहाँ तक व्यक्ति के अपने और दूसरों के आनन्द की तुलना का प्रश्न है, उपयोगितावाद की माँग है कि व्यक्ति को पूर्ण रूप से निष्पक्ष रहना चाहिए जैसे कि एक निष्काम तथा कल्याणशील दर्शक को। ईसा मसीह के स्वर्णिम नियम में हमें उपयोगितावादी आचार-शास्त्र की पूर्ण आत्मा के दर्शन होते हैं। जैसा आचरण आप दूसरे से चाहते हैं वैसा ही आचरण दूसरों के साथ करना और अपने पड़ोसियों से वैसा ही प्रेम करना जैसा आप स्वयं अपने से चाहते हैं, यही उपयोगितावादी नैतिकता का सर्वोत्कृष्ट आदर्श है।”

उपर्युक्त विचारों में इस सिद्धान्त के राजनीतिक पहलू का जिसमें बेन्थम की इतनी अधिक रूचि थी, उल्लेख तक नहीं किया गया है। वास्तव में मिल के उपयोगितावाद में बेन्थम का राजनीतिक चरित्र श्रुंभला पड़ गया है। बेन्थम के ‘अधिकतम सख्या के अधिकतम सुख’ का राजनीतिक सिद्धान्त मिल के हाथों में पहुँच कर व्यक्तिगत नैतिकता का सिद्धान्त बन गया है।

8. मिल द्वारा अन्तःकरण के तत्त्व पर बल—बेन्थम ने उपयोगितावाद के भौतिक पक्ष पर बल देते हुए बाह्य बातों पर अधिक ध्यान दिया जबकि मिल ने आन्तरिक पक्ष को अधिक महत्त्व दिया। उसने बेन्थम के व्यक्तिगत और सामाजिक हितों में एकता एवं सम्बन्ध स्थापित करने का प्रयास किया। बेन्थम ने व्यक्ति को सुख प्राप्ति के लिए प्रेरित करने वाले चार बाह्य दबावों—शारीरिक, सार्वजनिक, धार्मिक और नैतिक की चर्चा की थी। उसने यह सब अति विशेष सुखों और दुःखों तथा व्यक्तिगत एवं सार्वजनिक हितों में एकरूपता स्थापित करने की समस्या के निराकरण के लिए किया था। किन्तु मिल ने इस निराकरण को अर्थात् मानते हुए विश्वास प्रकट किया कि इस प्रकार कृत्रिम साधना द्वारा स्थापित की हुई हितों की एकरूपता स्थायी नहीं हो सकती। उसने ऐसा आधार ढूँढ़ने के प्रयत्न में, जो व्यक्ति को अपने स्वार्थों की वृत्ति देकर भी सामान्य हित-साधना की ओर उन्मुख करे, अन्तःकरण के तत्त्व पर विशेष बल दिया। जहाँ बेन्थम ने इस तत्त्व की उपेक्षा की वहीं मिल ने दुःखापूर्वक कहा कि हमारा अन्तःकरण सुख-दुःख का अनुभव करना है। नैतिक एवं शुभ कार्यों से हमारे अन्तःकरण को शान्ति और सुख प्राप्त होता है जबकि नीच और पापपूर्ण कार्यों से उसे पश्चात्ताप की अग्नि में जलना पड़ता है। सुख केवल सामाजिक, राजनीतिक, धार्मिक और शारीरिक ही नहीं, बल्कि आत्मिक, मानसिक और आध्यात्मिक भी होता है। आखिर प्रभु ईसा मसीह को हँसते-हँसते सूली पर चढ़ने में कौन-सा सुख मिला? क्या वे बाह्य सुख की प्राप्ति के लिए सूली पर चढ़े? नहीं, उनका सुख आन्तरिक था और यही वास्तविक सुख होता है।

मिल ने अन्तःकरण का अर्थ आत्मानुभूतिवादियों (Intuitionists) की तरह किसी अन्तःनैतिक शक्ति से नहीं लिया। उसने कहा कि अन्तःकरण तो भावनाओं को एक पिण्ड है जिसे हमारे पाप-आचार के कारण दुःख पहुँचता है व सदाचार के नियमों का उल्लंघन करने से हमें पश्चात्ताप की अग्नि में जलना पड़ता है। यही अन्तःकरण का तत्त्व है चाहे उसके स्वरूप और मूल के बारे में हमारे विचार कुछ भी हों। मिल ने अन्तःकरण के तत्त्व को ‘मानवता के कल्याण की भावना’ की सज्ञा दी और इसे दूसरों के दुःख-सुख की चिन्ता कहकर पुकारा। उसने इसे एक स्वाभाविक भावना माना।

मिल द्वारा अन्तःकरण के तत्त्व पर बल दिए जाने में निहित अर्थ यह है कि व्यक्ति को केवल स्वार्थी समझना भ्रमक है, वह परमार्थ-भावना से भी कर्म के लिए प्रेरित होता है। मिल का यह विचार बेन्थम की इस धारणा के विपरीत है कि समस्त स्वार्थी लोगों का समूह है और मनुष्य अपनी अहंवादिता के कारण अपने निजी लाभ के लिए ही कर्म करता है। मिल ने बेन्थम के समान वैयक्तिक सुख पर अधिक बल देकर सामाजिक हित को उच्चतर माना और सामाजिक सुख की स्थिति में ही व्यक्तिगत सुख की कल्पना की है। सुख साध्य है और उसकी प्राप्ति का साधन है नैतिकता/नैतिकता पूर्णतः सामाजिक है। न्याय और मनुष्यभूति उसके आधार हैं। स्वस्थ सामाजिक वातावरण में ही अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख सम्भव है। अतः एक व्यक्ति को अपना सुख वांछित है तो उसे सामान्य

सुख के लिए प्रयास करना चाहिए। एक व्यक्ति का सुख प्रच्छा है, हरेक व्यक्ति का सुख अच्छा है और इसलिए सामान्य सुख सभी व्यक्तियों के लिए सामूहिक रूप में अच्छा है। अपने विचार को अधिक स्पष्ट करते-हुए उसने 'Letters' में एक स्थल पर लिखा है, जब मैं यह कहता हूँ कि सामान्य सुख समुक्त रूप से सभी व्यक्तियों का सुख है, तो यह मेरा आशय नहीं है कि प्रत्येक व्यक्ति का सुख प्रत्येक अन्य व्यक्ति का सुख है। यद्यपि मैं अच्छे समाज और शिक्षित अवस्था में इसे ऐसा मानता हूँ, तथापि मेरा अभिप्राय केवल यह है कि 'अ' का सुख अच्छा है, 'व' का सुख अच्छा है, 'स' आदि का सुख अच्छा है, और इस प्रकार इन सभी का अच्छाई का योग अवश्य ही सामान्य रूप से अच्छा होगा।"

मिल के उपयोगितावादी विचारों का मूल्यनिर्णय

स्पष्ट है कि मिल और बेन्थम के उपयोगितावादी विचारों में गहरा अन्तर है। मिल बेन्थम के विचारों में परिष्कार और सशोधन करते हुए बेन्थम की मौलिक मान्यताओं पर ही कुठाराघात कर देता है। मिल ने उपयोगितावाद के राजनीतिक स्वरूप को भुलाकर उसे नैतिक जीवन के अनुकूल बनाने की चेष्टा में बेन्थम के सुखवाद के मौलिक विचारों को ही अस्वीकार कर दिया। उपयोगितावाद की पुनर्समीक्षा करने में उसने उसका स्वरूप ही विकृत कर दिया। यद्यपि गुणात्मक पहलू पर जोर देने से उपयोगितावादी विचारधारा में मानवीयता का अधिक समावेश हो गया, तथापि इससे बेन्थम का मापक चक्र अस्त-व्यस्त हो गया। सुखों के गुणात्मक अन्तर को किस प्रकार नापा जाए, यह भी एक जटिल प्रश्न बन गया। प्रो. सेबाइन ने इस पर टिप्पणी करते हुए लिखा है कि—

"उसने अपने सुखवाद में सुख के उच्च और निम्न स्तर का नैतिक सिद्धान्त और जोड़ दिया। इसका अभिप्राय यह था कि मिल एक मानक को नापने के लिए एक मानक की मांग कर रहा था। यह एक तरह का विरोधाभास था और इसने उपयोगितावाद का पूर्णरूप से एक अनिश्चित सिद्धान्त बना दिया। सुखों के गुण को परखने का कभी कोई मानक निर्धारित नहीं किया गया था और यदि यह किया भी जाता तो वह सुख नहीं होता है।" ¹ इसी सन्दर्भ में सेबाइन का कथन है कि—

"इस भ्रम की जड़ यह थी कि मिल बेन्थम के अधिकतम सुख के सिद्धान्त के व्यावहारिक पक्ष को स्वीकार करने के लिए प्रस्तुत नहीं था। बेन्थम का व्यावहारिक पक्ष यह था कि उसके आधार पर विधान की उपयोगिता को परखा जा सकता था। वह अधिकतम सुख के सिद्धान्त को मुख्य रूप से विधान पर ही लागू करना चाहता था। उसे इस बात की चिन्ता नहीं थी कि व्यक्तिगत नैतिकता में किन मानकों का प्रयोग किया जाता है। इसके विपरीत मिल के उपयोगितावाद की विशेषता यह थी कि उसने अपने व्यक्तिगत आदर्शवाद के अनुसार ही नैतिक चरित्र की एक सकल्पना प्रस्तुत की। बेन्थम का कहना था कि "पुष्पिण्य (बच्चों का एक प्रकार का खेल) उत्तम ही अच्छा है जितना काव्य; शर्त यह है कि वह समान सुख देता हो।" मिल के अनुसार यह कथन मूर्खतापूर्ण है। उसका मत यह था कि एक सन्तुष्ट मूर्ख की अपेक्षा एक असन्तुष्ट सुकरात श्रेष्ठ है। मिल का कथन एक सामान्य नैतिक प्रतिक्रिया का अवश्य व्यक्त करता है, लेकिन वह सुखद नहीं है। मिल के नीतिशास्त्र का उदारवाद के लिए महत्त्व यह है कि उसने प्रहकारिता का स्वयं किया और यह स्वीकार किया कि सामाजिक कल्याण एक ऐसा विषय है जिसके बारे में सभी तदाशय लोगों को चिन्ता होनी चाहिए। मिल स्वतन्त्रता, ईमानदारी, अस्मत्सम्मान और व्यक्तिगत अश्रुद्वय को अपने-आप में ही अच्छी चीजें मानता था। ये चीजें अवश्य ही सुख की वृद्धि करती हैं। यदि इनसे सुख वृद्धि न भी हो तब भी ग्राह्य है। मिल का इस तरह का नैतिक विश्वास उदारवादी समाज की सम्पूर्ण सकल्पना में निहित है।"

यद्यपि बेन्थमवाद की रक्षा के प्रयत्न में मिल अपने परिवर्तनों में वास्तव में उसे तटस्थ करने की ओर अपसर होता है, तथापि यह भी सच है कि मिल बेन्थमवाद में एक शक्तिशाली परिवर्तन लाता है जो बेन्थमवाद से कहीं अधिक उपयोगितावादी है। वेपर के अनुसार, "उसकी रचनाओं में राज्य का

नकारात्मक चरित्र लोप हो जाता है। अपनी 'पॉलिटिकल इकाँनामी' में वह स्पष्ट कहना है कि व्यक्तिगत प्रसन्नता के अनुगमन का परिणाम सामाजिक प्रसन्नता ही होगी। यह कथन मनुष्यों की शक्ति सम्बन्धी विभिन्नताओं तथा ऐतिहासिक प्रभावों को नगण्य कर देता है। यदि मनुष्यों का वातावरण चिरकाल से असमान है, तो वे प्रतियोगिता की दौड़ में बराबर नहीं आ सकते। भूमि, उद्योग और ज्ञान पर अल्प-संख्यकों का एकाधिकार होता है। विधि सम्बन्धी सम्पूर्ण योजना उन्हीं अल्प-संख्यकों के द्वारा निर्धारित होती है। इस कारण मिल समाजवाद के प्रति बहुत सहानुभूति रखता है और चाहता है कि राज्य को व्यक्ति के विकास की बाधाओं को हटाने के लिए बहुत संख्यकों के जीवन को सुखमय बनाने का एक साधन बनाना चाहिए। मिल वेन्थम के धन या सम्पत्ति के महत्त्व को कोई स्थान नहीं देता। जमींदारी में उसे कोई भलाई दिखाई नहीं देती। मिल अनिवार्य शिक्षा का समर्थन करता है। वह उत्तराधिकारजन्य अधिकार को सीमित करने को सहमत है। वह शिशुओं के लिए औद्योगिक कानून का समर्थन करता है। उसकी धारणा है कि प्रयोगात्मक एकाधिकारियों पर राज्यों का नियन्त्रण होना चाहिए। आर्थिक विषयों में वह मजदूरों के कार्य करने के घण्टों को सीमित कर देना चाहता है। इन सब में वह वेन्थम से अधिक उपयोगितावादी सिद्ध हुआ है।¹

यदि देखा जाए तो वेन्थम का उपयोगितावाद परम्परागत नैतिक मान्यताओं के मूल्यक्रम की कसौटी है जबकि मिल का उपयोगितावाद एक ऐसा सिद्धान्त है जिससे उनके नैतिक-स्वरूप की व्याख्या की जा सकती है। इसीलिए मैक्सी (Maxey) ने लिखा है कि "मिल की उपयोगितावाद की पुनर्समीक्षा में वेन्थम की मान्यताओं का बहुत कम अंश रह गया है।"² अवश्य ही मिल ने अपनी विशाल-हृदयता से उपयोगितावाद को नैतिक जीवन के अधिक अनुकूल बनाया और कुछ काल के लिए जनता को मुग्ध कर लिया, किन्तु अन्त में इसके कारण उत्पन्न असंतुष्टियों ने उसकी ख्याति को बहुत ठेस पहुँचाई। उपयोगितावाद की रक्षा में तर्कशास्त्र का खजाना खान्नी करने वाले मिल से उपयोगितावाद का पक्ष प्रबल न हो सका। उसने वेन्थम द्वारा प्रतिपादित उपयोगितावाद के आलोचकों को शान्त कर दिया, परन्तु बदले में बहुसंख्यक आलोचकों को जन्म दिया जो इस परिवर्तित और संशोधित उपयोगितावाद के विरुद्ध तर्कों की बौछार करने लगे। मिल ने वेन्थम के उपयोगितावाद में नैतिक सिद्धान्तों का समावेश कर उसे मानवीय बनाने का सहायनीय कार्य अवश्य किया, लेकिन दार्शनिकता की ओर बढ़ने का दुर्परिणाम यह हुआ कि उपयोगितावाद की व्यावहारिकता ही समाप्त हो गई।



मिल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा (Mill's Conception on Liberty)

मिल के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों का समावेश उसकी पुस्तक 'On Liberty' में है। मिल के समय राज्य का कार्यक्षेत्र बहुत अधिक बढ़ गया था और सरकार जनहित के नाम पर जीवन के प्रत्येक क्षेत्र को विनियोजित करने वाले कानून बनाते लगी थी। सामाजिक व्यवस्थापन द्वारा सामान्य जनता की सुख-वृद्धि के प्रयासों में ब्रिटिश सरकार जिस प्रकार वैयक्तिक स्वतन्त्रता में हस्तक्षेप करने लगी थी उससे मिल को यह भय हो गया था कि जनता का बहुमत अथवा लोकप्रिय शासन भी कभी भूतकालीन निरंकुश शासन के समान आततायी और स्वेच्छाचारी न बन जाए। उसका विश्वास था कि राज्य द्वारा अधिक अधिनियमों के निर्माण का अर्थ है—व्यक्ति और उसकी स्वतन्त्रता पर अधिक प्रतिबन्धों का अर्थ था राज्य के समक्ष नागरिक के हितों का हनन। उसकी मान्यता थी कि राज्य को वैयक्तिक स्वतन्त्रता का हनन करने का कोई अधिकार नहीं है। 'जनता के शासन' के नाम पर बहुमत द्वारा अल्पमत पर मनचाहे प्रतिबन्ध लगाना अथवा लोकमत के नाम पर अनुचित कानूनों को थोप देना सर्वथा

1 बेपर : पूर्वोक्त पृ. 141,

2 Maxey : op. cit., p. 487.

अर्थात्तनीय है। अपने इन्ही विचारों के कारण मिल ने मानव-स्वतन्त्रता के व्यक्तिवादी रूप का प्रतिपादन किया। व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के पक्ष में किए गए उनके तर्कों को पढ़ने से स्पष्ट आभास होता है कि उपयोगितावादी तर्कों का अतिक्रमण हो गया है। इसलिए सेवाने ने लिखा है—“मिल का व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का समर्थन उपयोगितावादी समर्थन से कुछ अधिक है।”

मिल के चिन्तन में व्यक्ति का स्थान

मिल व्यक्ति का पुजारी है। उसका सम्पूर्ण राजनीतिक चिन्तन व्यक्ति के मूल्य पर आधारित है। मिल व्यक्ति को सामाजिक प्राणी स्वीकार करता है, लेकिन साथ ही यह विश्वास भी व्यक्त करता है कि व्यक्ति समाज के हित में स्वेच्छा से योग नहीं देता। “व्यक्ति के हितों को व्यक्ति ही समझ सकता है, न कि समाज। अपने सर्वोत्तम हितों को व्यक्ति ही सर्वोत्तम रूप से जानता है और वही उसे सर्वोत्तम ढंग से प्राप्त कर सकता है।”

मिल का विश्वास है कि व्यक्ति को अपने व्यक्तित्व को विकसित करने और सुन्दर बनाने की स्वतन्त्रता है। इसके लिए आवश्यक है कि उसे विचार एवं अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता प्रदान हो जानी चाहिए। मिल के अनुसार व्यक्ति अपने शरीर और मस्तिष्क का स्वामी है और इसलिए उसे अपने सम्बन्ध में पूर्ण स्वतन्त्रता होनी चाहिए। इस क्षेत्र में समाज अथवा राज्य को व्यक्ति के आचरण पर कोई प्रतिबन्ध नहीं लगाना चाहिए। व्यक्ति का सर्वोत्तमोत्थी विकास तभी सम्भव है जब उसे अपने लिए आवश्यक परिस्थितियों को स्वयं ही निर्धारित करने का अधिकार प्राप्त हो। व्यक्ति चरम सत्य है। सामाजिक व्यवस्था का अस्तित्व व्यक्ति के हित-साधन के लिए ही है। सामाजिक सस्थाओं की कसौटी यही है कि वे व्यक्ति का हित-साधन किस सीमा तक करती हैं।

व्यक्ति की राज्य और समाज के हस्तक्षेप से रक्षा होना आवश्यक है

मिल की दृष्टि धारणा थी कि अपने व्यक्तित्व का विकास करना ही मनुष्य का ध्येय है, किन्तु इस ध्येय की प्राप्ति में राज्य और समाज द्वारा कुछ बाधाएँ उपस्थित की जाती हैं जिनका निराकरण आवश्यक है। इन बाधाओं के निराकरण की अवस्था ही स्वतन्त्रता है। समाज और राज्य द्वारा व्यक्ति की स्वतन्त्रता का हनन अनुचित है। होता यह है कि समाज यह कदापि वर्दाशत नहीं करता कि कोई उसकी मान्य परम्पराओं को तोड़कर नवीन परम्पराओं की स्थापना करे। यदि कोई ऐसा दुस्साहस करता है तो समाज के पजे उसे पकड़ने के लिए तत्पर रहते हैं पर समाज को ऐसा कोई अधिकार नहीं होना चाहिए। समाज को तो व्यक्ति के आचरण के केवल उस भाग का नियन्त्रण करना ही उचित है जो दूसरों से सम्बन्धित हो। व्यक्ति अपना, अपने शरीर का तथा अपने मस्तिष्क का स्वयं स्वामी है अतः समाज की निरकुशता से व्यक्ति की रक्षा होनी चाहिए। समाज प्रायः अपने व्यवहार और आचरण द्वारा व्यक्तियों पर एक विशिष्ट व्यवस्था को थोपने का प्रयत्न करके व्यक्तित्व के निर्माण को अवरोध कर देता है। कभी-कभी तो सामाजिक नियमों के कारण व्यक्तित्व का विकास बिल्कुल ही रुक जाता है। समाज व्यक्ति को स्वविवेकानुसार कार्य करने देता है और बाध्य करता है कि वह सामाजिक दृष्टिकोण के अनुकूल ही अपने चरित्र का निर्माण करे। यह स्थिति बड़ी हेय है जिसे समाप्त किया जाना चाहिए। समाज के समान ही राज्य को भी कोई अधिकार नहीं है कि वह व्यक्ति की स्वतन्त्रता का हनन करे। मिल के अनुसार, “शासकगण नियमित रूप से समाज के प्रति उत्तरदायी हैं। राजनीतिक क्षेत्र में बहुमत के अत्याचार जैसी बुराई से अपनी रक्षा करना आवश्यक है।” राज्य को व्यक्ति के जीवन में कम से कम हस्तक्षेप करना चाहिए। वह व्यक्ति के जीवन में केवल आत्म-रक्षा के लिए हस्तक्षेप कर सकता है। यदि अपने कार्यों द्वारा कोई व्यक्ति दूसरे की समानता में बाधक हो, तो राज्य का हस्तक्षेप न्यायोचित है।

मिल की स्वतन्त्रता का स्वरूप

जैसा कि कहा जा चुका है, मिल के लिए स्वतन्त्रता उपयोगिता से अधिक उच्च और अधिक

मौलिक थी। इसी भावना ने उसके 'Essay on Liberty' को अमर बना दिया। मिल ने जिस स्वतन्त्रता का पक्ष-पोषण किया है, वह एक व्यापक स्वतन्त्रता है। उसका विश्वास है कि स्वतन्त्रता के अभाव में किसी प्रकार का आत्म-विकास नहीं हो सकता। स्वतन्त्रता और आत्म-विकास का यही सम्बन्ध उसके अध्ययन का केन्द्र-बिन्दु है और उसका तर्क है कि समाज की प्रसन्नता के लिए स्वतन्त्रता अनिवार्य है। 'ऑन लिबर्टी' में स्वतन्त्रता के स्वरूप को स्पष्ट करते हुए मिल ने लिखा है कि—“मानव जाति किसी भी घटक की स्वतन्त्रता में केवल एक आधार पर ही हस्तक्षेप कर सकती है और वह है आत्मरक्षा। सम्यक् समाज के किसी भी सदस्य के विरुद्ध शक्ति का प्रयोग केवल इसी उद्देश्य के लिए हो सकता है कि उसे दूसरों को हानि पहुँचाने में रोक़ा जाए। उसका अपना भौतिक या नैतिक हित इसका पर्याप्त औचित्य नहीं है। किसी भी व्यक्ति को कोई काम करने या न करने के लिए विवश करना इस आधार पर उचित नहीं माना जा सकता कि ऐसा करना उस व्यक्ति के हित में है या ऐसा करने से उसके हित में वृद्धि होगी या ऐसा करना बुद्धिमत्तापूर्ण है। समाज मानव आचरण के केवल उसी अर्थ को नियन्त्रित कर सकता है जो दूसरे व्यक्तियों से सम्बन्धित हो। स्वयं अपने ही कार्यों में उसकी स्वतन्त्रता अधिकारतः निरपेक्ष है।” मिल के विचारों का और अधिक स्पष्टीकरण वेपर के इन शब्दों से होता है—

“मिल के अनुसार व्यक्ति पर व्यक्ति की प्रभुसत्ता स्वतन्त्रता है। व्यक्ति के कार्यों में किसी भी तरह का नियन्त्रण उचित नहीं है, परन्तु उसे दूसरों को हानि पहुँचाने वाले कार्यों से रोकना उचित ही है। मिल सभी तरह के कार्यों को दो श्रेणियों में विभाजित करता है—स्वयं से सम्बन्धित कार्य तथा पर-सम्बन्धी कार्य। वह बताता है कि स्वयं से सम्बन्धित कार्यों पर कोई भी नियन्त्रण नहीं होना चाहिए परन्तु पर-सम्बन्धी कार्य जो दूसरों को हानि तथा दुःख पहुँचाते हैं, वे नियन्त्रित होने ही चाहिए। मिल का यह मत अनुपयोगितावादी है। वह इस अनुमान पर आधारित है कि नियन्त्रण एक बुराई है। यह मत उपयोगितावादी सिद्धान्त द्वारा उचित नहीं ठहराया जा सकता। यह सिद्धान्त उपयोगिता का नहीं, आत्मविकास का है।”¹

“मिल की दूसरी परिभाषा के अनुसार अपनी इच्छानुसार कार्य करने की छूट ही स्वतन्त्रता है। आप यदि यह जानते हैं कि अमुक व्यक्ति का अमुक पुल को पार करना खतरनाक है और इसलिए आप उसे पुल पार करने से रोक देते हैं तो आप उचित ही करते हैं। स्वतन्त्रता व्यक्ति की इच्छा पर निर्भर होती है तथा किसी व्यक्ति की इच्छा नदी में डूबने की नहीं हो सकती। स्वतन्त्रता की यह परिभाषा नियन्त्रण के लिए दरवाजा खुला रखती है। यदि एक बार यह मान लिया जाए कि कोई दूसरा व्यक्ति आपकी इच्छा को आपसे अच्छी तरह जान सकता है और स्वतन्त्रता उसी को कहते हैं जो आपकी इच्छा होती है, तब तो अन्वेषणाधिकारी मनुष्य को नर्क में जाने से बचाने के कार्य और उसे मुक्ति दिलाने के प्रयत्न भी उचित हैं। मिल कहता है कि व्यक्ति पर स्वतन्त्र होने के लिए दबाव भी डाला जा सकता है। यहाँ वह अतिवादी हो जाता है। उसकी ये परिभाषाएँ भी बन्धन की परिभाषाओं से भिन्न हैं।”²

मिल की स्वतन्त्रता का स्वरूप तब और भी शक्तिशाली बन जाता है जब हम देखते हैं कि वह अलग-अलग पुरुषों और स्त्रियों की उन्नति चाहता है क्योंकि उसका विचार है कि सभी आदर्श और तर्क सगत् वस्तुएँ व्यक्तियों से ही आती हैं और व्यक्तियों से ही आनी चाहिए।³

मिल के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों के दो प्रकार

मिल के अनुसार स्वतन्त्रता के दो प्रकार हैं—

(1) विचार और अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता (Freedom of Thought and Expression), तथा

(2) कार्यों की स्वतन्त्रता (Freedom of Action)।

1. विचार और अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता (Freedom of Thought and Expression)-

विचारों की स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में मिल के तर्क बड़े प्रभावशाली हैं। मिल के अनुसार समाज और राज्य को व्यक्ति की वैचारिक स्वतन्त्रता पर प्रतिबन्ध लगाने का कोई अधिकार नहीं है। किसी भी व्यक्ति को किसी भी प्रकार के विचार व्यक्त करने की स्वतन्त्रता होनी चाहिए चाहे वे विचार समाज के प्रतिकूल हों या प्रतिकूल न। गौडित प्रथा वैचारिक स्वतन्त्रता न केवल उस समाज के लिए ही हितकर है जो उसकी अनुमति देता है बल्कि उस व्यक्ति के लिए भी हितकर है जो उसका उपयोग करता है। यदि सम्पूर्ण समाज एक ओर हो और व्यक्ति अकेला दूसरी ओर, तो भी उस व्यक्ति को विचार व्यक्त करने की स्वतन्त्रता मिलनी चाहिए। मिल के ही शब्दों में, "यदि एक व्यक्ति के अतिरिक्त सम्पूर्ण मानव-जाति एकमत हो जाए तो भी मानव-जाति को उसे जबरदस्ती चुप करने का उसी प्रकार अधिकार नहीं है जिस प्रकार यदि वह शक्ति-प्राप्त होता तो उसे मानव-जाति को चुप करने का अधिकार नहीं था।"

सेवान्न ने मिल के उपर विचार पर टिप्पणी करते हुए लिखा है कि, "जब उसने यह कहा कि सम्पूर्ण मानव-जाति को एक असहमत व्यक्ति को चुप करने का अधिकार नहीं है तब वह निर्णय की स्वतन्त्रता का समर्थन कर रहा था। इस स्वतन्त्रता का आशय यह है कि आप अपनी बात मनवाने के लिए किसी व्यक्ति के साथ जोर-जबर्दस्ती न कीजिए बल्कि उसको अपनी बात समझाइए और उसको विश्वास दिलाइए कि आपकी बात ठीक है। यह विशेषता परिपक्व व्यक्तित्व का लक्षण है। उदारवादी समाज वह है जो इस अधिकार को स्वीकार करता है और अपनी सस्याओं को इस तरह डालता है कि इस अधिकार को सिद्ध किया जा सके। व्यक्तित्व और व्यक्तित्व-निर्णय की अनुमति देने को सहन की जाने वाली बुराई मानना नहीं है। उदारवादी समाज उनको वास्तविक मूल्य देता है। वह उन्हें मानव-जाति के कल्याण के लिए आवश्यक समझता है तथा उच्च-सभ्यता का लक्षण मानता है। स्वतन्त्र व्यक्तित्व के इस मूल्योक्त ने मिल के उदारवादी शासन के मूल्यों को अत्यधिक प्रभावित किया था।"

मिल ने स्वतापूर्वक कहा कि सत्य अथवा किसी विचारधारा के दमन से सामाजिक प्रगति अवरोध होती है। यदि मार्टिन लूथर से पहले धर्म-सुधार के प्रयासों तथा धार्मिक आन्दोलनकर्ताओं का दमन किया जाता तो धर्म-सुधार आन्दोलन बहुत पहले ही सफल हो गया होता और 16वीं शताब्दी के बाद होने वाली प्रगति काफी समय पूर्व ही सम्पन्न हो जाती। दमन से सत्य का उन्मूलन नहीं किया जा सकता और न विचारों को कब्र में दफनाया जा सकता है। विचार और अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता सत्य की पुष्टि और समाज की प्रगति की द्योतक होती है। -

मिल ने कहा कि विचार एवं भाषण की स्वतन्त्रता मानसिक स्वास्थ्य के लिए अत्यन्त आवश्यक है। इससे अधिकतम मनुष्यों को केवल अधिकतम सुख की अनुभूति ही नहीं होती, बल्कि इसके द्वारा सत्य की खोज भी की जा सकती है। इस राजनीतिक स्वतन्त्रता से उच्च नैतिक स्वतन्त्रता का जन्म होता है। सार्वजनिक प्रश्नों पर उन्मुक्त चर्चा हो, राजनीतिक निर्णयों में उनका हाथ हो, नैतिक विश्वास हो और उस नैतिक विश्वास की कार्यनिमित्त करने के लिए उत्तरदायित्व का भाव हो- जब ये बातें होती हैं, तभी विवेकशील मनुष्यों का जन्म होता है। इस तरह का चरित्र-निर्माण सिर्फ इसलिए जरूरी नहीं है कि उससे किसी स्वार्थ की पूर्ति होती है। वह इसलिए भी जरूरी है क्योंकि वह मानवोचित है, क्योंकि वह सभ्य है। "यदि यह अनुभूति हो जाए कि व्यक्तित्व का स्वतन्त्र विकास कल्याण की एक प्रमुख शक्ति है तथा यह सभ्यता, उपदेश, शिक्षा और संस्कृति का सहयोगी तत्त्व ही

नहीं बरन् इन सब का एक आवश्यक अंग भी है तो स्वतन्त्रता की कम कीमत आँकने का कोई खतरा नहीं रहेगा।"

मिल ने वैचारिक स्वतन्त्रता के वाद में जो तर्कसंगत मत प्रकट किया है उसे निष्कर्ष रूप में इस प्रकार व्यक्त किया जा सकता है—

1. विचारों पर प्रतिबन्ध लगाने का अर्थ सत्य पर प्रतिबन्ध लगाना है और सत्य पर प्रतिबन्ध का अर्थ समाज की उपयोगिता का हनन करना है जिसके परिणामस्वरूप समाज का पतन अवश्यम्भावी हो जाता है।

2. अभिव्यक्ति द्वारा सत्य विचारों की पुष्टि होती है। दमनकारी उपायों द्वारा सत्य को बाधित नहीं किया जा सकता। उसे केवल विलम्बित किया जा सकता है। हाँ, इस विलम्ब के फलस्वरूप सामाजिक प्रगति अवश्य अवरोध होती है।

3. सत्य के अनेक पक्ष होते हैं। सामान्यतः एक पक्ष सत्य के एक पहलू को देखता है और दूसरा पक्ष एक दूसरे पहलू को। सत्य के समग्र रूप को समझने के लिए उसे जितने अधिक दृष्टिकोणों से देखने की स्वतन्त्रता दी जाएगी उतना ही अच्छा होगा। विविध दृष्टिकोण एक दूसरे के पूरक होते हैं जिनके समन्वय से वास्तविकता का पता चलता है और सधर्मय परिस्थितियाँ समाप्त होती हैं।

4. यदि कोई व्यक्ति आंशिक सत्य बोलता है यहाँ तक कि मिथ्या भाषण भी करता है तो भी राज्य को उसके विचार-स्वातन्त्र्य में हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए। समाज अथवा जनता जब उसके झूठ को समझ जाएगी, तब उसका समर्थन नहीं करेगी। यदि कोई व्यक्ति सनकी है तो उसे भी अपने विचारों को व्यक्त करने की पूर्ण स्वतन्त्रता दी जानी चाहिए क्योंकि हो सकता है कि सनकी व्यक्ति भी किसी नई चिन्तन-पद्धति का आविष्कार करने में सफल हो जाए।

5. यदि किसी व्यक्ति का विचार गलत है, तो उसको व्यक्त होने देने में समाज की हानि नहीं है। इससे तो समाज द्वारा स्वीकृत सत्य का स्वरूप और अधिक निखरेगा। मिथ्या भाषणों की तुलना करके हम सत्य को परख सकते हैं। मिथ्या और सत्य में विरोधाभास है, अतः सत्य को एक सजीव रूप से समाज में प्रस्तुत किया जा सकता है।

6. तर्क-बुद्धि से सत्य की परख होती है, ज्ञान का विकास होता है और मिथ्या एवं अन्ध-विश्वासपूर्ण परम्पराओं का अन्त होता है।

इस प्रकार मिल के अनुसार किसी भी व्यक्ति को किसी भी दशा में विचार व्यक्त करने से रोकना अनुचित है क्योंकि, "विचार अभिव्यक्ति को रोकने में भारी दोष यह है कि ऐसा करना मानव-जाति की वर्तमान तथा भावी नस्लों को स्वतन्त्रता से बाधित करना है।" स्वतन्त्रता की छीनने के भीषण परिणामों का उदाहरण देने के लिए मिल सुकरान और ईसा मसीह की हत्या का उल्लेख करता हुआ कहता है—"क्या मानव-जाति कभी भूल सकती है कि कभी किसी जमाने में सुकरान नाम का एक मनुष्य हुआ था जिसकी राज्याधिकारियों और लोकमत से एक स्मरणीय टक्कर हुई थी। विचारों का तब तो तिरस्कार ही हुआ था, यद्यपि 2000 वर्ष से अधिक समय बीत जाने पर भी उसके विचार अमर हैं और भविष्य में भी रहेंगे।"

मिल ने इस बात पर बल दिया है कि एक ऐसे लोकमत का निर्माण होना चाहिए जो सहिष्णुतापूर्वक हो जो आपसी मतभेदों को महत्त्व देता हो और जो नए विचारों का स्वागत करने के लिए तैयार हो।

2. कार्यों की स्वतन्त्रता (Freedom of Action)—वैचारिक स्वतन्त्रता का महत्त्वपूर्ण पक्ष कार्यों की स्वतन्त्रता है। मिल का दृढ़ मत है कि "विचारों की स्वतन्त्रता अपूर्ण है यदि जब

विचारों को क्रियान्वित करने की स्वतन्त्रता न हो।" दृष्टि, सकल्प, सृष्टि—ये मनुष्य के अविभाज्य अंग हैं और कार्यों द्वारा मनुष्य अपना अनुदाय समाज को देता है। यह अनुदाय उसके व्यक्तित्व का मानवीय तत्त्व है, साथ ही सामाजिक प्रगति का अनन्यतम साधन है। यदि कोई व्यक्ति स्वतन्त्रतापूर्वक केवल सोचता हो है, पर आचरण में सदा दूसरों की आज्ञा का अनुवर्ती रहता है, तो वह जीवित दास (Slave) है क्योंकि उसके मन और शरीर पृथक् है, वह अपूर्ण मानव है। "सोचने, समझने, बोलने और कार्य करने की स्वतन्त्रता एक ही प्रधान तत्त्व के सोपान हैं, इनमें से किसी की उपेक्षा नहीं की जा सकती। स्वतन्त्र कार्य के अभाव में स्वतन्त्र चिन्तन वैसा ही है जैसा कि पंथी उड़ना तो चाहता है, पर उसके पाँव उड़ते नहीं।"

मिल ने कहा कि लोकमत के नाम पर शासन जनता की स्वतन्त्रता में बाधा पहुँचाता है, अतः यह आवश्यक है कि वैयक्तिक जीवन में राज्य द्वारा किए जाने वाले हस्तक्षेप समाप्त किए जाएँ, पर कार्य-स्वतन्त्रता में मर्यादा का ध्यान अवश्य रखा जाना चाहिए। राज्य के विधि-निर्माणकारी अधिकार-क्षेत्र की सीमा निश्चित करते हुए उसने लिखा है, "मानव-जाति व्यक्तिगत अथवा सामूहिक रूप से अपने किसी भी सदस्य की स्वतन्त्रता में केवल आत्म-रक्षा के क्षेत्र में हस्तक्षेप कर सकती है। सम्य समाज के किसी भी घटक के विरुद्ध शक्ति का प्रयोग केवल उसे दूसरों को हानि पहुँचाने से रोकने के लिए उचित हो सकता है।" व्यक्ति के कार्यों पर, चाहे वे सही हों या गलत, समाज अथवा राज्य को प्रतिबन्ध लगाने का कोई अधिकार नहीं है। पर व्यक्ति के ऐसे कार्यों पर अवश्य प्रतिबन्ध लगाए जा सकते हैं जिनके द्वारा समाज के अन्य व्यक्तियों पर कोई अवांछनीय प्रभाव पड़ता हो। उदाहरणार्थ, यदि मदिरा-पान एकान्त में हो तो कोई बात नहीं, लेकिन सार्वजनिक रूप से यह मान्य नहीं हो सकता। यदि व्यक्ति जुआ खेलता है और इसका सामाजिक प्रभाव नगण्य है तो व्यक्ति के इस कार्य में राज्य द्वारा हस्तक्षेप नहीं होना चाहिए। यदि कोई व्यक्ति अपने घर में आग लगा ले और दूसरों को ललकार कर कहे कि आप लोग बुझाने वाले कौन होते हैं तो यह कार्य स्वतन्त्रता का न तो भूखंटा का छोटक कहलाएगा, क्योंकि उसके घर की आग पड़ोसियों के घरों को भी जला सकती है। सामाजिक क्षेत्र से सम्बन्धित कार्यों में राज्य को हस्तक्षेप करना ही पड़ता है, लेकिन यह हस्तक्षेप भी वहीं तक उचित है जहाँ तक उससे असामाजिक कार्यों को रोक जाया हो। वास्तव में मिल यह स्पष्ट करना चाहता था कि व्यक्तिगत स्वतन्त्रता सामाजिक और वैयक्तिक अधिकारों तथा दायित्वों पर निर्भर है।

मेवाइन ने मिल के विचारों पर टिप्पणी करते हुए लिखा है कि—
"विधान की उचित समस्याओं के बारे में मिल के विचार बहुत स्पष्ट थे। उसने कुछ वास्तविक मामलों पर जिस ढंग से विचार किया उनसे यह बात प्रमाणित हो जाती है। उसके निष्कर्ष किसी नियम पर आधारित नहीं थे। वे निर्णयों की आत्मनिष्ठ आदतों पर निर्भर थे। उदाहरण के लिए, मिल ने मादक द्रव्यों की विक्री के निषेध को स्वतन्त्रता का अतिक्रमण माना है लेकिन उसने अनिवार्य शिक्षा को स्वतन्त्रता का अतिक्रमण नहीं माना। उसके ये दोनों विचार कुछ असंगत से हैं। इस असंगति को इस आधार पर स्वीकार नहीं किया जा सकता कि मनुष्य की शिक्षा उसके निजी व्यक्तित्व की अपेक्षा दूसरे व्यक्तियों की अधिक प्रभावित करती है। वह सार्वजनिक स्वास्थ्य एवं कल्याण की दृष्टि से व्यापार तथा उद्योगों पर सरकार का व्यापक नियन्त्रण स्वीकार करने के लिए तैयार था। उसने इस नियन्त्रण की ठीक-ठीक सीमाओं का उल्लेख नहीं किया। मिल का सिद्धान्त चाहे कितना ही अस्पष्ट क्यों न रहा हो, इसका एक महत्वपूर्ण निष्कर्ष—व्यक्तिगत हस्तक्षेप का त्याग था। विनियम का कहना था कि विधान स्वभाव से ही खराब होता है और उसका उपयोग कम से कम होना चाहिए। वेन्यम के इस कथन का वास्तविक आशय जो गैरन्याय के लिए था, वह मिल के लिए था। मिल के आरम्भिक उदारवाद के इस सिद्धान्त को त्याग दिया कि अधिकतम स्वतन्त्रता उसी समय सम्भव हो सकती है जबकि विधान न हो। उसने कहा कि बल-प्रयोग को विधान के अतिरिक्त और भी

अनेक विधायें हो सकती हैं। दो परिणामों में इसका एक परिणाम हो सकता है—या तो विधान की बल-प्रयोग कम करने के उदारवादी प्रयोजन के रूप में नहीं परखा जा सकता या उदारवादी सिद्धान्त का इस तरह विस्तार किया जाना चाहिए कि उसमें वैधिक बल-प्रयोग तथा विधि के बाह्य-बल-प्रयोग के सम्बन्ध पर विचार हो सके। बाह्य-बल-प्रयोग राज्य के निष्क्रिय रहने से उत्पन्न होता है, ग्रीन ने सकारात्मक स्वतन्त्रता के सिद्धान्त द्वारा इस प्रश्न पर आगे चलकर विचार किया। जहाँ तक मिल का सम्बन्ध है उसने तान्त्रवादी आधारों पर सामाजिक विधान की आवश्यकता को स्वीकार किया, तथापि उसने इसकी उचित सीमाओं का निर्धारण नहीं किया।¹

मिल के इन विचारों से यह निष्कर्ष निकलता है कि मानव-जीवन के दो पहलू हैं—व्यक्तिगत और सामाजिक। इसके अनुरूप वह व्यक्ति के कार्यों को दो भागों में विभाजित करता है—

(1) स्व-सम्बन्धी कार्य (Self-regarding Actions)

(2) पर-सम्बन्धी कार्य (Others'-regarding Actions)

व्यक्ति के स्व-सम्बन्धी कार्य वे हैं जिनसे अन्य व्यक्ति प्रभावित नहीं होते। इन कार्यों की परिधि व्यक्ति स्वयं है, जैसे कपड़े पहनना, शिक्षा प्राप्त करना, सिगरेट पीना, पान-खाना आदि। व्यक्ति को ऐसे कार्यों को अपनी इच्छानुसार करने की पूर्ण स्वतन्त्रता होनी चाहिए। इनमें राज्य का कोई भी हस्तक्षेप बांछनीय नहीं है। व्यक्ति को स्व-सम्बन्धी कार्यों की स्वतन्त्रता न देना उसे पशु बनाना है। व्यक्तिगत कार्यों की स्वतन्त्रता का अभाव समाज की प्रगति के लिए खतरा बन जाता है। मिल के अनुसार, "जिस प्रकार विज्ञान की प्रगति का आधार नवीन आविष्कार है, उसी प्रकार समाज में भी जीवन और गति का आधार नवीनता में निहित है। नवीनता (Variety) के अभाव में जीवन शून्य हो जाएगा। अतः इस नवीनता की रक्षा के लिए भी यह आवश्यक है कि व्यक्तिगत कार्यों में व्यक्ति को पूर्ण स्वतन्त्रता प्राप्त हो।"

पर-सम्बन्धी कार्य व्यक्ति के वे कार्य हैं जिनसे समाज अथवा अन्य व्यक्ति प्रभावित होते हैं। ऐसे कार्यों में राज्य द्वारा हस्तक्षेप किया जा सकता है, क्योंकि यद्यपि व्यक्ति की स्वतन्त्रता आवश्यक है तथापि इसके द्वारा दूसरों की स्वतन्त्रता का बलिदान नहीं किया जा सकता। यदि व्यक्ति समाज में अशान्ति और अनैतिकता को प्रोत्साहन देता है अथवा ऐसे संगठनों का निर्माण करता है जिनसे सामाजिक शान्ति और सुरक्षा भंग होती हो, राज्य को अधिकार है कि वह उसके कार्यों में हस्तक्षेप करे, लेकिन वही तक यह हस्तक्षेप व्यक्ति के सामाजिक कार्यों को रोकने के लिए आवश्यक हो। अपना पूर्ण अहित करने वाले व्यक्तिगत कार्य भी, मिल के अनुसार, राज्य द्वारा प्रतिबन्धित हो सकते हैं—जैसे आत्महत्या का कार्य।

मिल ने कार्यों की स्वतन्त्रता को चरित्र-निर्माण और सामाजिक विकास की दृष्टि से न्यायपूर्ण नज़र से देखा है। चरित्र-निर्माण में व्यक्तिगत अनुभव तथा परीक्षण के बाद किया गया सकल्प कार्य रूप में व्यक्तिगत और सामाजिक दोनों ही लाभ देता है। बुरी आदतों अथवा क्रियाओं को रोकने के लिए राज्य को परोक्ष रूप से हस्तक्षेप करना चाहिए। इन परोक्ष रूपों में निवारणात्मक उपाय शिक्षा-प्रचार, प्रोत्साहन, चित्र-प्रदर्शन आदि की गणना हो सकती है। मिल की योजना के अनुसार, "मद्य-निषेध के लिए कानून बनाकर सफलता प्राप्त नहीं की जा सकती और न राज्य को मद्यशाला बन्द करानी चाहिए। मद्य निषेध तभी सफल हो सकता है जब शराबी मद्यशाला के पास जाकर अपने शीशे-पैमाने फोड़ दें और आत्म-समय एवं विचार-मयन द्वारा यह निश्चय कर लें कि उसे शराब छोड़नी ही है।" मिल प्रथा, परम्परा, सामाजिक रूढ़ियों आदि के नियन्त्रण से भी व्यक्ति को मुक्त करना चाहता है क्योंकि इनसे उसका विकास दब जाता है। इस प्रकार की थोपी गई एकता समाज-कल्याण की

भावना के विरुद्ध है। मिल ने अनुसंधानकर्ता तथा ग्राह्यकार को अधिक श्रेय दिया है क्योंकि वह पथ-प्रदर्शक होता है। मिल कार्यों की स्वतन्त्रता का उद्घोष करते समय व्यक्तिगत विभिन्नता तथा विविधता पर जोर देता है। वह भावहीन एकरूपता (Dull and Dead Uniformity) का घोर विरोधी है। प्रगतिशील होने के लिए आवश्यक है कि समाज में अलग-अलग धाराओं का समन्वय करने की सामर्थ्य हो।

मिल की स्वतन्त्रता के मूलभूत तत्त्व—मिल के व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के सिद्धान्त को प्रो. डेविडसन (Prof. Davidson) ने इस प्रकार व्यक्त किया है—

(क) व्यक्ति की भावनाओं और उच्छासों को उचित स्थान दिया जाए। बौद्धिकता द्वारा सत्ता अग्रसरण न होने पर इसका पर्यं यह नहीं है कि बौद्धिकता के महत्त्व को किसी प्रकार घटाया जा रहा है।

(ख) सार्वजनिक और सामाजिक कल्याण की दृष्टि से व्यक्तिगत दृष्टिकोण को भी उचित महत्त्व दिया जाना चाहिए। इससे मानव-कल्याण में वृद्धि होगी और लोग प्रगति के लिए प्रेरित होंगे। विभिन्न दृष्टिकोणों को प्रोत्साहित करने से जीवन में अपेक्षित विविधता और ग्राह्यात्मिक मोलिकता उत्पन्न होगी।

(ग) समाज की ऐसी परम्पराओं का विरोध किया जाना चाहिए जिनसे विचार और भाषण की स्वतन्त्रता बाधित होनी हो, ऐसे कानूनों को निरस्त कर देना चाहिए।

इस प्रकार मिल द्वारा प्रतिपादित की गई स्वतन्त्रता के प्रमुख तत्त्व ये हैं—

(1) यह नकारात्मक स्वतन्त्रता है, विधेयात्मक नहीं। कानून का अभाव ही स्वतन्त्र माना गया है।

(2) मिल द्वारा स्वतन्त्रता की एक ग्राह्यात्मिक व्याख्या प्रस्तुत की गई है।

(3) समाज से प्रत्येक रहकर व्यक्ति स्वतन्त्रता का उपभोग कर सकता है। मिल की स्वतन्त्रता की धारणा समाज की व्यक्तिवादी धारणा पर आधारित है।

(4) मिल द्वारा स्वतन्त्रता के पक्ष में दिए गए तर्कों उपयोगितावादी सिद्धान्तों का अतिक्रमण करते हैं। जब मिल कहता है कि एक व्यक्ति की स्वतन्त्रता की रक्षा सम्पूर्ण मानव-जाति के विरुद्ध भी की जानी चाहिए तो उसका उपयोगितावादी आधार से कोई सम्बन्ध नहीं रहता।

(5) मिल पिछड़े हुए राष्ट्र के लोगों को स्वतन्त्रता प्रदान करने के पक्ष में नहीं है।

(6) राष्ट्रीय प्रगति और सामाजिक उद्देश्य के लिए स्वतन्त्रता का अग्रसरण किया जा सकता है।

मिल के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों की आलोचना

वार्श्विक दस व्यावहारिक पक्ष द्वारा मिल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा को पर्याप्त आलोचना की गई है। कहा गया है कि स्वतन्त्रता और उसके पक्ष में तर्कों की दीवार खड़ी करने के प्रयास में मिल स्वतः भावावेश में बह गया है और दीवार उठाने के बजाय नींव ही खोदता रह गया है।

1. अर्नेस्ट वाकर के अनुसार "मिल उसकी वचन के लिए पर्याप्त गुंजाइश छोड़ देने पर भी, हमें कोरे स्वातन्त्र्य और काल्पनिक व्यक्ति का ही पैगम्बर प्रतीत होता है। व्यक्ति के अधिकारों के सम्बन्ध में उसका कोई दर्शन नहीं था। वह समाज की कोई ऐसी पूर्ण कल्पना नहीं कर पाया जिसमें 'राज्य और व्यक्ति' के मिथ्या अन्तर अपने-आप लुप्त हो जाते हैं।" वास्तव में मिल ने व्यक्ति को

समाज से पृथक् देखा है और समाज के नियमों को व्यक्ति की स्वातन्त्र्यता में कोई विरोध नहीं होता वे तो व्यक्ति की स्वातन्त्र्यता को सम्भव बनाने में सहायक होते हैं।

2. मिल ने स्वातन्त्र्यता के लम्बे और सैद्धान्तिक उपदेश का कोई आधार स्पष्ट नहीं किया है। यह ठीक है कि व्यक्ति को व्यक्तिगत क्षेत्र में पूर्ण स्वातन्त्र्यता होनी चाहिए और बहुमत या अन्य किसी को इसमें हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए, पर ऐसा क्यों? व्यक्ति को व्यक्तिगत क्षेत्र में, विचार अभिव्यक्ति के क्षेत्र में, अपने व्यवसाय या अभिरुचियों के चुनाव के क्षेत्र में समाज के समकक्ष अधिकार क्यों मिलने चाहिए? मिल अपने निबन्ध में इन प्रश्नों का उत्तर नहीं देता।

3. मिल ने अपने द्वारा प्रतिपादित स्वातन्त्र्यता का कोई औचित्य सिद्ध नहीं किया है। केवल तर्कों पर स्वातन्त्र्यता का स्थायी आधार प्राप्त नहीं किया जा सकता। मिल की स्वातन्त्र्यता का आधार उपयोगिता है लेकिन उसमें उत्तरदायित्व का अभाव है। किसी अधिकार का दायित्व के अभाव में कौन अस्तित्व नहीं हो सकता। मान लिया कि निजी क्षेत्र में व्यक्ति को पूर्ण स्वातन्त्र्यता दे दी जाए, लेकिन इस क्षेत्र में यदि व्यक्ति ऐसा कार्य करे जो दूसरों के लिए हानिकारक सिद्ध हो तो इसका उत्तरदायित्व किस पर तथा किस प्रकार निश्चित होगा? उत्तरदायित्व के अभाव में स्वातन्त्र्यता स्वेच्छाचारिता का रूप ले लेगी। मिल इस बात का कोई उत्तर नहीं देता कि यह कौन और किस प्रकार देखेगा कि व्यक्ति अपने निजी क्षेत्र में ही अपनी स्वातन्त्र्यता का उपभोग कर रहा है।

4. मिल ने व्यक्तियों के स्व-सम्बन्धी और पर-सम्बन्धी कार्यों में जो अन्तर किया है, वह अवैज्ञानिक है। उसमें तथ्यों का अभाव है। यथार्थतः व्यक्ति का कोई कार्य ऐसा नहीं होता जिसके प्रभाव केवल उसी पर पड़े और समाज के अन्य सदस्य उससे अप्रभावित रह जाएँ। व्यवहार में प्रत्येक व्यक्ति के प्रत्येक कार्य का एक सामाजिक पहलू होता है और ऊपर से पूर्णतः व्यक्तिगत दिखाई देने वाले कार्य भी समाज के दूसरे व्यक्तियों को प्रभावित करते हैं।

5. मिल ने असाधारण, सनकी चिन्तन को अनावश्यक महत्व दिया है। वह भूमिकियों और सनकियों को स्वातन्त्र्यता देने का पक्षपाती है क्योंकि सम्भव है कि दस सनकियों में से एक प्रतिभासम्पन्न 'गुदड़ी का लाल' निकल आए जो समाज को क्रान्तिकारी मौलिक विचार प्रदान कर सके। मिल यह भूल जाता है कि ऐसे व्यक्ति तो प्रायः विकृत मस्तिष्क के होते हैं और उनका सनकीपन चारित्रिक निर्बलता का परिणाम होता है जिसकी उपेक्षा करना ही उपयोगी है। एक 'सिपा रत्न' पाने के स्वप्निल आशा में अनेक सनकियों को पोसाहुन देना समाज के लिए अभिशाप है। यदि उन्हें स्वातन्त्र्य दी गई तो सामाजिक तालमेल (Social Harmony) का अभाव हो जाएगा।

6. मिल के अनुसार व्यक्ति के वे सब कार्य, जिनका प्रभाव दूसरों पर पड़ता है और जिनसे किसी का अहित होता है, प्रतिबन्धित हो सकते हैं, किन्तु इस प्रकार तो राज्य व्यक्ति के सभी कार्यों के पर-सम्बन्धी सिद्ध करके हस्तक्षेप कर सकता है।

7. दार्शनिक और बौद्धिक सन्दर्भ में मिल का यह विचार उचित नहीं है कि बिना तर्कों और अनुभव के कोई सत्य स्वीकार नहीं करना चाहिए। यह तो एक घोर सशयवाद की स्थिति होगी जिसमें व्यक्ति 'मैं हूँ या नहीं हूँ'—इस द्वन्द्व में ही डूबा रहेगा। संसार में ऐसे अनेक क्षेत्र और विषय हैं जहाँ तर्कों की अपेक्षा निष्ठा या विश्वास ही उपयुक्त रहता है। यह भी देखा जाता है कि "तर्क-वितर्क में उलझने वाले अधिकांश कुतर्क ही करते हैं और व्यर्थ के वित्तावाद में अपनी शक्ति का क्षय करते हैं।" यदि दिन-प्रतिदिन की छोटी-मोटी बातें भी तर्कों की कसौटी पर कसी जाएँगी तो अनावश्यक कलह और मनोमानियन बढ़ने की ही अधिक सम्भावना रहेगी।

8. स्वातन्त्र्यता के अनेक पहलू हैं जो अनेक स्थलों पर परस्पर विरोधी भी हो सकते हैं। मिल इन्हें देखने में सक्षम नहीं हो सका है।

मिल का यह कथन कि पिछड़े देशों के लोगों को स्वतन्त्रता नहीं देनी चाहिए, अप्रजातान्त्रिक है। इसका कोई वैज्ञानिक आधार नहीं है। केवल पिछड़ेपन के आधार पर ही किसी व्यक्ति को अपने व्यक्तित्व के विकास के अवसरों से वंचित कर देना सर्वथा अनुचित है।

10 मिल समाज में नवीनता का पुजारी है। वह मानता है कि समाज जिन्हे झक्की और सनकी समझता है, वे विद्वान् और दार्शनिक हो सकते हैं। निस्संदेह कुछ मामलों में मिल का यह दृष्टिकोण सत्य हो सकता है, किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं है कि वह सर्वत्र ही सत्य है। सनकीपन को हम दार्शनिकता का प्रतीक नहीं कह सकते।

11 मिल की स्वतन्त्रता नकारात्मक है, सकारात्मक नहीं। उसके अनुसार मानव-विकास के मार्ग में आने वाली कठिनाइयों को दूर करना ही स्वतन्त्रता है। स्वतन्त्रता की ऐसी सीमित परिभाषा उसके महत्त्व को घटाती है।

12 मिल द्वारा प्रतिपादित कार्य-सम्पादन की स्वतन्त्रता का सिद्धान्त भी नृतिपूर्ण है। वह मानव-चरित्र की भिन्नता को ही सामाजिक विकास का मापदण्ड मानता है। लेकिन तथ्य यह है कि सामाजिक प्रकृति का मापदण्ड उसके सदस्यों की चारित्रिक उच्चता होती है, अतः मिल की निषेधात्मक एवं 'यदभाव्य' की नीति के स्थान पर नागरिकों की शिक्षा का उचित प्रबन्ध किया जाना श्रेयस्कर है।

यद्यपि मिल के स्वतन्त्रता सम्बन्धी सिद्धान्तों की अनेक प्रकार से आलोचनाएँ की गई हैं, लेकिन यह नहीं कहा जा सकता कि मिल का 'स्वतन्त्रता' का सिद्धान्त बिल्कुल ही खोखला है। मिल की कल्पना मनोरंजक और प्रभावपूर्ण है। व्यक्तिवाद के पक्ष में एक ही महत्त्वपूर्ण दलील मिल के ग्रन्थ का आधार है। मिल के स्वतन्त्रता-दर्शन ने व्यक्तिवाद के विकास और उसकी उन्नति में गहरा योग दिया है। स्वतन्त्रता की भावना आज न केवल विचार, भाषण, कार्य तक ही सीमित है, बल्कि उसने विशद रूप धारण कर लिया है। अन्तःकरण की स्वतन्त्रता, धार्मिक-सांस्कृतिक स्वतन्त्रता, वैचारिक स्वतन्त्रता, सम्पत्ति तथा जीवन की स्वतन्त्रता, सांविधानिक उपचारों की व्यवस्था, आदि की कल्पना आज साकार हो गई है। मिल का नाम लोकतान्त्रिक जगत् में तब तक सम्मान का अधिकारी रहेगा जब तक ससार 'व्यक्ति' को मान्यता देता रहेगा। मिल को-सन्ध के आधार-सन्धों में प्रमुख है। उसने लोकतन्त्र में यह शोध किया कि बहुमत भी निरंकुश हो सकता है। इस खोज का व्यावहारिक महत्त्व है। पुनश्च, मिल ने जिस स्वतन्त्रता की सराहना की है वह केवल नकारात्मक न होकर एक बहुत बड़ा सकारात्मक आदर्श है। मिल को शिकायत सत्य और उसके समर्थन से नहीं है बल्कि नागरिकों की दासतापूर्ण तथा असहिष्णु भावना से है। मिल तो ऐसे राज्य की कामना करता है जिसके नागरिकों को अपने व्यक्तित्व और अपनी विविधता पर गर्व हो और अपने तथा दूसरों के व्यक्तित्व का सम्मान करते हों। मिल को विश्वास है कि आध्यात्मिक विकास से ही व्यक्ति ऐसे आदर्शों के निकट पहुँच सकता है।

मैक्सो (Maxey) का यह कथन अतिशयोक्तिपूर्ण नहीं है कि "मिल के स्वतन्त्रता सम्बन्धी अध्याय का राजनीतिक साहित्य में बहुत ही उच्च स्थान प्राप्त है। यह अध्याय उसे मिल्टन, स्पिनाजा, वाल्टेयर, हूरो, पेन, जैफर्सन तथा स्वतन्त्रता के अन्य महारथियों की श्रेणी में ला खड़ा करता है। जिन विचारों को हम दबाना चाहते हैं, उनके बारे में हम निश्चयपूर्वक नहीं कह सकते कि वे सर्वथा गलत हैं, और यदि इस बात का निश्चय हो भी जाए तो भी उन विचारों को दबाना बुरा है। वाद-विवाद एवं अभिव्यक्ति पर कोई भी प्रतिबन्ध लगाना अपनी दुर्बलता को प्रकट करना है। जो व्यक्ति किसी विषय में केवल अपने ही दृष्टिकोण से परिचित है उसे उस विषय का पूरा ज्ञान कभी नहीं हो सकता। यदि समाज के नेता किसी विषय का यथार्थ ज्ञान प्राप्त करना चाहते हैं तो उन्हें व्यक्तियों को लेखन और विचार अभिव्यक्ति की पूर्ण स्वतन्त्रता देनी चाहिए। हमें सुकरात का उदाहरण याद रखना

चाहिए जिसके विचारों का तत्कालीन अधिकारियों तथा जनमत से तीव्र विरोध था। उस समय सुरुआत का वध कर दिया गया, लेकिन बाद में उनके विचार-स्वातन्त्र्य से सम्पूर्ण विश्व प्रभावित हुआ।”



मिल की राज्य सम्बन्धी धारणा (Mill's Conception of the State)

उपयोगितावाद और स्वतन्त्रता-सिद्धान्त की व्याख्या में मिल द्वारा सशोधन किए जाने का यह स्वाभाविक परिणाम हुआ कि राज्य-सम्बन्धी धारणा में भी महत्वपूर्ण परिवर्तन हुए। मिल की मान्यता है कि राज्य स्वार्थ की अपेक्षा मानव इच्छा का परिणाम अधिक है। राज्य के यान्त्रिक सिद्धान्त (Mechanistic Principles) यदि मानव इच्छा अथवा मानव व्यक्तित्व की उपेक्षा करते हैं, तो वे अपूर्ण हैं। मिल ने राज्य और उसकी संस्थाओं को स्वाभाविक मानने वालों तथा उन्हें आधिकार और मानव प्रयासों का फल समझने वालों के बीच का मार्ग ग्रहण किया है। उसका विश्वास है कि राज्य का विकास हुआ है, पर यह विकास जड़-वस्तुओं की तरह न होकर जैविक वस्तुओं के समान हुआ है। राज्य की उत्पत्ति मानव-हित के लिए हुई है क्योंकि जितने भी राजनीतिक संगठन हैं उन सबका अस्तित्व सार्वजनिक कल्याण के लिए ही है। सभी समाज अपने अस्तित्व की प्रत्येक अवस्था में अपना स्वरूप व्यक्ति के वैयक्तिक प्रयत्नों द्वारा ग्रहण करते हैं, अतः अन्य वस्तुओं की भाँति इन्हें भी व्यक्ति द्वारा अच्छा या बुरा बनाया जा सकता है। यह सब कुछ मनुष्य की दक्षता और बुद्धि पर निर्भर करता है। राजनीतिक यंत्र स्वयं कार्य नहीं करता। सामान्य व्यक्तियों द्वारा ही उसका निर्माण होता है और उन्हीं के द्वारा उसका संचालन होता है। यह उनके चुपचाप रहने से नहीं बल्कि सक्रिय योगदान से ही क्रियाशील होना है, अतः राज्य को उन व्यक्तियों के गुणों और शक्तियों के अनुकूल ढाला जाना चाहिए जो इसके संचालन के लिए उपलब्ध हों। राजनीतिक संस्थाओं के निर्माण में मानव-इच्छा के महत्व को दर्शाते हुए मिल ने लिखा है कि “एक निष्ठावान व्यक्ति ऐसी सामाजिक शक्ति है जो निम्नानुसार कोरे स्वार्थी व्यक्तियों के बराबर है।”

राज्य के सकारात्मक पक्ष पर प्रकाश डालते हुए मिल ने व्यक्तियों के कार्यों में राज्य के हस्तक्षेप को पूर्णतः निषिद्ध न ठहरा कर वैयक्तिक विकास को कुछ स्थितियों में उसका हस्तक्षेप अनिवार्य माना है। उसकी मान्यता है कि व्यक्ति के सुख के लिए समाज का सुख आवश्यक नहीं है क्योंकि जीवन-संधर्ष में सभी व्यक्ति समाज में समान नहीं हैं। यदि राज्य सभी व्यक्तियों के जीवन को सुखी बनाना चाहता है और प्रत्येक को आत्म-विकास की सुविधाएँ देना चाहता है तो यह आवश्यक है कि वह समाज में व्याप्त विषमताओं और भिन्नताओं को दूर करें। मिल चाहता है कि भूमि, उद्योग, ज्ञान आदि पर शक्ति से व्यक्तियों का एकाधिकार नहीं रहना चाहिए। समाजवादी न होते हुए भी मिल के हृदय में सम्भवतः समाजवाद के प्रति प्रच्छन्न सहानुभूति विद्यमान है, तथापि उसे उग्र समाजवाद से कोई सहानुभूति नहीं है जो भूमि के राष्ट्रीयकरण का समर्थक हो। वह सम्पत्ति का भी उन्ना प्रबल पक्षधर नहीं है जितना वेब्सटर है।

सकारात्मक राज्य में विश्वास होने के कारण मिल यह मानता है कि राज्य को कुछ नैतिक कार्य करने पड़ते हैं। उसके मतानुसार राज्य का संविधान ऐसा होना चाहिए जिससे नागरिकों के सर्वोत्तम नैतिक और बौद्धिक गुणों का विकास हो सके। मिल राज्य द्वारा अनिवार्य सुख का समर्थक है और इसे स्वतन्त्रता का अतिक्रमण नहीं मन्तव्य। वह सार्वजनिक स्वास्थ्य की कल्याण की दृष्टि से व्यापार तथा उद्योगों पर सरकार का व्यापक नियन्त्रण स्वीकार करने के लिए प्रस्तुत है, लेकिन उन नियन्त्रणों की ठीक-ठीक सीमाएँ उसने स्पष्ट नहीं की हैं। वह कारखानों के लिए कानून और कार्य के घण्टी की सीमा आदि का समर्थन करता है।—इस प्रकार वह समाज के आर्थिक जीवन से राज्य के हस्तक्षेप करने के अधिकार को स्वीकार करता है। मिल के राज्य का यह विधेयात्मक स्वरूप उसके द्वारा दी गई संविधान की परिभाषा से भी स्पष्ट होता है। उसके अनुसार, “संविधान वह साधन है जिसके माध्यम से व्यक्ति

को बुद्धि और ईमानदारी के सामान्य स्तर पर लाया जाता है तथा समाज के अधिक बुद्धिमान सदस्यों का मानन-कार्य में उपयोग किया जा सकता है और उसमें उन्हें उससे कहीं अधिक प्रभाव प्रदान किया जा सकता है जो मध्य किसी संगठन में सम्भव है।"

स्पष्ट है कि मिल राज्य के रचनात्मक और निषेधात्मक दोनों प्रकार के कार्यों की व्याख्या करता है। राज्य का रचनात्मक कार्य यह है कि वह ऐसे स्वतन्त्र वातावरण का निर्माण करे जिसमें विचार-मयेन, न्यायनिर्णय, अनुभव-बुद्धि, चरित्र-निर्माण प्रादि सम्भव हो सकें। व्यक्ति अथवा समाज पर प्रतिबन्ध लगाना राज्य का निषेधात्मक कार्य है। मिल सामाजिक व्यवस्था, अराजकता, अशान्ति प्रादि के नमक राज्य के हस्तक्षेप को न्यायपूर्ण और समाज-हित में मानता है। वह व्यक्तिगत एवं सामाजिक कार्यों की मर्यादा भंग होने पर भी राज्य के हस्तक्षेप का समर्थन करता है। उदाहरणार्थ, यदि कोई मध्य राशि में माङ्गोफोन पर गाना चालू कर दे या हँसी ही कोई अन्य हुरकत करे जिससे छात्रों को पढ़ाई में बाधा उपस्थित हो, तो राज्य का कर्तव्य है कि वह उस व्यक्ति को ऐसा कार्य करने से रोके। युद्ध, उपद्रव, आर्थिक, राजनीतिक संकट अथवा किसी आपात् स्थिति में लगाए जाने वाले राजकीय प्रबन्धों को भी मिल उचित मानता है।

संक्षेप में, मिल के अनुसार राज्य को यथामुम्भव केवल निम्नलिखित कार्यों से अपना सम्बन्ध रचना चाहिए—

- (1) राज्य बाह्य आक्रमण अथवा आन्तरिक अशान्ति से देश की रक्षा के लिए सेना की व्यवस्था करे।
- (2) सार्वजनिक सुरक्षा की व्यवस्था के लिए पुलिस का प्रबन्ध करे।
- (3) अत्यन्त उपयोगी एवं कम से कम कानून बनाने के लिए विधान-मण्डल का निर्माण करे।
- (4) कानून के विरुद्ध कार्य करने वालों को दण्डित करने के लिए न्यायालयों की स्थापना करे।
- (5) व्यक्ति को उसका महत्त्व बतलाए और इसके लिए प्रचार करे।
- (6) चेतावनी देने का काम करे और इस तरह सम्भावित दुष्परिणामों की ओर संकेत करे।

मिल के मतानुसार उपर्युक्त कार्यों के अतिरिक्त शेष कार्य व्यक्ति अथवा संस्थाओं की प्रतीति कर सकता है। मिल का यह विवेचन राज्य के कार्यक्षेत्र को बहुत सीमित बना देता है जबकि वर्तमान युग में राज्य के कार्यों की सीमा का इतना विस्तार हो गया है कि शायद ही कोई कार्य उसके कार्यक्षेत्र से बाहर हो और विस्तार की इस प्रक्रिया में सतत वृद्धि होती जा रही है।



शासन की सर्वश्रेष्ठ प्रणाली (Best Form of Government)

मिल के अनुसार शासन की सर्वश्रेष्ठ प्रणाली वह नहीं है जो अधिकतम कुशल हो, अपितु वह है जो नागरिकों को राजनीतिक शिक्षा प्रदान करने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाती हो और सर्वसाधारण को नागरिक अधिकारों तथा कर्तव्यों का ज्ञान कराती हो। श्रेष्ठ शासन की प्रथम विशेषता यह है कि वह जनता के गुणों और बुद्धि का विकास करने वाली हो। शासन-सार्वजनिक कार्य के लिए सगठित व्यवस्था का नाम ही नहीं है, बल्कि इसका मानव-स्तम्भ पर उत्तम और गहरा प्रभाव भी होना चाहिए। शासन का मूल्य उसके कार्यों द्वारा आँका जाना चाहिए। शासन की सार्वजनिक-मनुष्यों-एवं-अन्य-वस्तुओं पर पड़ने वाले प्रभाव से मापी जानी चाहिए। शासन की उत्तमता की प्रथम कसौटी यह जानना है कि वह नागरिकों में मानसिक एवं नैतिक गुणों का कहीं तक संचार करती है, उनके चारित्रिक एवं बौद्धिक विकास के लिए कितना प्रयत्न करती है। इन बातों को सर्वश्रेष्ठ रूप में क्रियावित् करने वाली शासन

प्रथमकी ही 'शासन की सर्वश्रेष्ठ प्रणाली' मानी जाएगी।⁽³¹⁾ उत्तम शासन की एक ही कसौटी है कि उसने द्वारा शासितों में किस मात्रा तक वैयक्तिक एवं सामूहिक रूप से गुणों की वृद्धि होती है। केवल प्रशासन के क्षेत्र में शासन की सफलता उसकी उत्तमता का चिह्न नहीं है।

सभी शासन-प्रणालियों का निर्माण और संचालन व्यक्तियों द्वारा होता है। प्रत्येक शासन ने इनकी सफलता उन व्यक्तियों की योग्यता एवं भावनाओं पर निर्भर करती है जो उन्हें क्रियान्वित करते हैं। प्रत्येक समाज के लिए विभिन्न प्रकार का शासन उपयुक्त हो सकता है। हम किसी एक ही प्रकार के शासन को सर्वोत्तम नहीं कह सकते। स्वयं मिल के शब्दों में, "ऐसा कहने का अर्थ है कि सब प्रकार के समाजों के लिए किसी एक प्रकार की शासन-प्रणाली उपयुक्त होगी, यह होगा कि राजनीतिक विज्ञान पर एक विशद ग्रन्थ लिखा जाए।"

मिल की प्रतिनिध्यात्मक शासन सम्बन्धी धारणा (Mill's Conception of Representative Government)

मिल के समय प्रजातन्त्रवाद प्रगति पर था, किन्तु शासन की गम्भीर त्रुटियाँ तथा ससद के उच्चवर्गीय अधिनायकत्व चिन्ता के विषय थे। व्यक्ति स्वातन्त्र्य का प्रबल समर्थन करने के बाद मिल ने अपना ध्यान ऐसे शासन की ओर केन्द्रित किया जिसमें व्यक्ति का सच्चा प्रतिनिधित्व सम्भव हो और प्रजातान्त्रिक नियमों के अनुसार प्रत्येक योग्यता प्राप्त व्यक्ति इसका अवसर प्राप्त कर सके।

मिल ने कहा कि सच्चा प्रजातन्त्र वह है जिसमें सभी नागरिक प्रत्यक्ष रूप से शासन-कार्य में भाग लें। सर्वोत्तम आदर्श शासन वह है जिसमें सर्वोच्च नियन्त्रण शक्ति या सम्प्रभुता पूरे समाज की योग्यतायुक्त इकाई में निहित हो और प्रत्येक व्यक्ति इस सम्प्रभुता के निर्माण में केवल योग ही न हो बल्कि वह समय आने पर सार्वजनिक पद ग्रहण कर तथा शासन में भाग लेकर अपना कर्तव्य पूरा करे। पर चूँकि यह प्रयोग सम्भव नहीं है और आज के विशाल जनसंख्या वाले राज्यों में प्रत्यक्ष प्रजातन्त्र नहीं चल सकता, अतः मिल की दृष्टि में सर्वोत्तम शासन प्रत्यक्ष प्रजातन्त्र अथवा प्रतिनिधि शासन (Representative Government) ही होना चाहिए। यद्यपि प्रजातन्त्र का यह रूप दोषमुक्त नहीं है, पर मिल का विश्वास है कि शासन का स्वरूप मनुष्य द्वारा ही निर्धारित होता है, अतः "मनुष्य द्वारा निर्धारित अन्य चीजों की भाँति इसको अच्छा भी बनाया जा सकता है और बुरा भी।" प्रजातन्त्र में दोष का उपचार अधिकारिक प्रजातान्त्रिक है, इसलिए प्रतिनिधि शासन सम्बन्धी वर्तमान प्रजातन्त्र के दोषों की कटु आलोचना करता हुआ वह सुधार के उपाय बतलाता है। उसके अनुसार व्यक्ति-स्वातन्त्र्य का अनिवार्य परिणाम प्रतिनिधि शासन है और इसी के द्वारा राजनीतिक जीवन के दोषों का दूर होना सम्भव है। राज्य का शासन जनता द्वारा निर्वाचित प्रतिनिधियों द्वारा ही किया जाना चाहिए।

प्रतिनिधि शासन का सिद्धान्त मिल के अनुसार प्रतिनिध्यात्मक सरकार वह है जो निम्नलिखित तीन शर्तों को पूरा करे—

1. वे लोग जिनके लिए ऐसी सरकार का निर्माण किया जाय, ऐसी सरकार को स्वीकार करने के इच्छुक हो या इतने अनिच्छुक न हों कि इसकी स्थापना में बाधा पैदा करें।
2. ऐसी सरकार के स्थापित्व के लिए जो कुछ भी करना आवश्यक हो वह सब करने के लिए वे इच्छुक और योग्य हों।
3. ऐसी सरकार के उद्देश्यों को पूरा करने के लिए ऐसे लोगों से जो कुछ सरकार चाहें वह करने के लिए वे तत्पर और योग्य हों। शासन की जो आवश्यक शर्तें हो वे उन्हें भी पूरा करने के लिए तैयार हों।

प्रतिनिध्यात्मक-सरकार में उपर्युक्त तीन के अतिरिक्त कुछ और भी तत्त्व होते हैं। मिल के

पर अपने-निर्वाचित प्रतिनिधियों द्वारा शासन संचालन करते हैं और शासन की अन्तिम सत्ता को जिस-प्रत्येक शासन में कहीं न-कहीं अस्तित्व अनिवार्य है, अपने नियन्त्रण में रखते हैं।¹

इस परिभाषा के अनुसार मिल की प्रतिनिध्यात्मक-सरकार के प्रमुख तत्त्व ये हैं—

- (1) सम्पूर्ण या उनकी सख्या के बहुत बड़े भाग के लोगों का सरकार के कार्यों में सहयोग।
 - (2) सम्पूर्ण या उनकी सख्या के बहुत बड़े भाग के लोगों के हाथ में नियन्त्रण शक्ति।
 - (3) समय-समय पर चुने गए प्रतिनिधियों द्वारा लोगों का प्रतिनिधित्व।
 - (4) अन्तिम नियन्त्रण शक्ति का सविधान में स्थान और यदि सविधान लिखित न हो तो व्यावहारिक रूप से जनता द्वारा उसका प्रयोग।
- मिल ने इन तत्त्वों में कुछ और भी तत्त्व जोड़े हैं जो इस प्रकार हैं—
- (5) राज्य की सक्रिय राजनीति में नैतिकता या स्वस्थ परम्पराएँ।
 - (6) वे सभी तत्त्व जो एक अच्छी सरकार के लिए आवश्यक होते हैं जिनका वर्णन ऊपर किया जा चुका है।
 - (7) सरकार के अग्रे में कार्यों का निश्चित बंटवारा।
 - (8) एक सगठित विरोधी दल।
 - (9) आनुपातिक प्रतिनिधित्व।
 - (10) सार्वजनिक मताधिकार।
 - (11) निष्पक्ष न्यायपालिका।
 - (12) अल्पसंख्यकों की रक्षा।

सही रूप में प्रतिनिधित्व करने वाली सरकार को स्थिर रखने के लिए मिल ने उसके पीछे उदारवादी समाज के निर्माण की आवश्यकता पर बल दिया है। यदि जनता लापरवाह है और अपनी भूमिका के प्रति उत्तरदायी नहीं है तो सर्वोत्तम प्रशासकीय यन्त्र भी सम्भवतः उपयोगी नहीं होगा। इसलिए जनमत को हमेशा सतर्क रहना चाहिए तथा सरकार पर अपना नियन्त्रण कायम रखना चाहिए। सेवाइन् के अनुसार, "व्यक्ति और सरकार के बीच एक उदारवादी समाज के निर्माण की सूक्ष्म वास्तव में मिल की अपनी खोज थी। मिल ने ऐसी प्रतिनिधि सरकार के निर्माण में विश्वास प्रकट किया जिसमें व्यक्ति की स्वतन्त्रता सुरक्षित रह सके। उसकी मान्यता थी कि केवल ससद में सही प्रतिनिधित्व से ही काम नहीं चलता, उसमें बहुमत की निरकुशता का भय विद्यमान रहता है। इसलिए अल्पसंख्यकों के संरक्षण के लिए वह पूर्ण सार्वधानी वरतना चाहता है और सरकार पर एक उदारवादी समाज का नियन्त्रण आवश्यक समझता है। वह प्रतिनिधित्व के बारे में भी निश्चित हो जाना चाहता है और सही रूप में समाज के प्रत्येक अंग व व्यवसाय के प्रतिनिधित्व का समर्थन करता है। वह अल्पमत के सुझावों को केवल इसीलिए अस्वीकार करने के पक्ष में है कि उनके सुझाव यथार्थ में जनता का प्रतिनिधित्व नहीं करते। मिल ससद में सगठित विरोध के पक्ष में है क्योंकि ऐसा न होने पर सरकार सही रूप में प्रतिनिधित्व नहीं कर केवल निरकुश बहुमत पर आश्रित हो जाएगी। प्रशासकीय अंग अथवा कार्यपालिका की निरकुशता पर अकुश रखने के लिए वह एक सगठित एवं सतर्क व्यवस्थापिका चाहता है जो कार्यपालिका के कार्यों की खुलकर आलोचना करे और जरूरत पड़ने पर अविश्वास प्रस्ताव पास कर उसे भंग करने में भी सक्षम हो।" मिल ने लिखा है—

"प्रतिनिधि सभा (पार्लियामेंट) वह है जिसमें राष्ट्र के सामान्य मत का ही प्रतिनिधित्व नहीं, बल्कि उसके प्रत्येक अंग के मत का प्रतिनिधित्व हो, सम्भवतः राष्ट्र के प्रत्येक वरिष्ठ और योग्य

व्यक्ति के विचारों का भी प्रतिनिधित्व हो, जहाँ विचारों पर स्वच्छन्द वाद-विवाद और उनका नम हो, जहाँ देश का प्रत्येक व्यक्ति अपने विचारों के सही प्रतिनिधित्व के लिए उपयुक्त वक्ता प्राप्त कर सके, जहाँ लोगों के विरोधों को केवल अनिच्छा के कारण न ठुकरा कर विवेक और तर्क तथा सत्यता आधार पर चुनौती दी जाए, जहाँ राष्ट्र का प्रत्येक दल या जनमत अपनी-अपनी शक्ति का पूर्ण उपयोग कर सके और सही या गलत विचारों को परख करने का अवसर प्राप्त कर सके, जहाँ राष्ट्र के मा विचारों की प्रत्यक्ष रूप में सरकार के सम्मुख अभिव्यक्ति हो सके, जहाँ सरकार को उसकी ग़ुटियों लिए सुकाया जा सके और सरकार बिना शक्ति प्रयोग किए अप्रवृत्त होना स्वीकार करे तथा जिस प्रत्येक प्रतिनिधि सही रूप में ईमानदारी के साथ चुना गया हो।

संसद् में प्रतिनिधियों की स्थिति के बारे में मिल के विचार बर्क से मिलते-जुलते हैं। प्रतिनिधियों को जनता का प्रत्यायुक्त (Delegate) माना नहीं जानता बल्कि उसकी राय ने वह एक स्वतन्त्र पक्ष-प्रदर्शक और निष्पक्ष व्यक्ति होना चाहिए। यदि उसे अधिक महत्वपूर्ण समस्याओं पर विचार करने के लिए किसी छोटी-छोटी समस्याओं पर समझौता करना पड़े तो उसे निर्भीक रूप से अपनी सम्मति प्रकट कर देनी चाहिए। प्रतिनिधि-शासन-प्रणाली का अनुसंधान दोष झूठी प्रतिज्ञाएँ करने है और मिल इस दोष को दूर करना चाहता था।

मिल की मान्यता है कि प्रतिनिधि-शासन ही राज्य की जीवन शक्ति होते हैं और जिस शासन व्यवस्था ने व्यक्तियों के विकास के समुचित अवसर उपलब्ध नहीं हैं वह शासन-व्यवस्था उपयुक्त नहीं होती जा सकती बल्कि प्रजातन्त्रिक दृष्टि से वह चिन्ती ही जन्म और मरण की न हो। निरंकुश राजतन्त्र शक्ति सम्पन्न और शमतापूर्ण होने पर भी इसीलिए आदर्श नहीं माना जा सकता है कि उसमें व्यक्तियों के चारित्रिक विकास की उम्मेदारी की जाती है। प्रतिनिधि-शासन वाला लोकतन्त्र श्रेष्ठ इसलिए है क्योंकि अन्य किसी भी शासन-व्यवस्था की अपेक्षा उसमें व्यक्ति के बौद्धिक और नैतिक विकास की अधिक सम्भावना होती है।

प्रतिनिध्यात्मक-सरकार के कार्य

मिल के अनुसार, "निर्वाचित प्रतिनिधि-परिषद् का कार्य शासन का नियन्त्रण और निरीक्षण करना मात्र है। इस परिषद् को सक्रिय रूप से कानून-निर्माण अथवा शासन-कार्य नहीं करने चाहिए।"

मिल ने प्रतिनिध्यात्मक-सरकार के जिन मुख्य कर्तव्यों का उल्लेख किया है, वे इस प्रकार हैं—
1. प्रतिनिधि-शासन व्यक्तियों के विकास के लिए उपयुक्त वातावरण तैयार करे जिसमें व्यक्ति सत्य की ओर रुख करके तदनुसार अपने विचारों का निर्माण कर सके।

2. शासन ऐसे कानूनों का निर्माण करे जिससे व्यक्तियों के चारित्रिक विकास के योग्य वातावरण बन सके।

3. इस सम्बन्ध में राज्य द्वारा कानूनों का निर्माण कम से कम लिया जाए क्योंकि कानून व्यक्तियों पर प्रतिबन्ध लगाते हैं। शासन को अधिक कानून बनाकर नागरिकों के वैयक्तिक जीवन में अनावश्यक तथा अधिक हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए। जीवन के अधिकांश पहलू सरकार के विनियमों से मुक्त हो रहने चाहिए। कानून-निर्माण का कार्य विधायिका-सभा को दिया जाना चाहिए।

प्रतिनिधि-सभा को इन महत्वपूर्ण कार्यों का सम्पादन करना चाहिए—सरकार पर दृष्टि रखकर उस पर पूर्ण नियन्त्रण रखना, सरकार के कार्यों पर प्रकाश डालना, उसके आपत्तिजनक कार्यों की समीक्षा करना एवं उनका औचित्य सिद्ध करना, विश्वासघातों शासकों को पदच्युत कर उनके उत्तराधिकारियों को नियुक्त करना, सरकार के हेतु कार्यों की निन्दा करना, आदि। संसद् में जनता की यह शक्ति, किसी वर्ग की शिकायतों पर विचार विमर्श एवं वाद-विवाद भी होना उपयोगी है। सार रूप में मिल के अनुसार संसद् का कार्य है—वाद-विवाद एवं विचार-विमर्श द्वारा शासन को जनमत से अवगत रखना। मिल के ही शब्दों में, "प्रशासकीय कार्यों में प्रतिनिधि-सभा का वह कर्तव्य नहीं है कि वह

स्वयं निर्माण करे, बल्कि यह सामाजिक होता है कि जो व्यक्ति किसी भी बात का विचार करे, वह योग्य हो।" मिल्स को यादगार है कि इस प्रकार नोकरशाही द्वारा शांति के दुरुपयोग को रोक जा सकता है। प्रधानमंत्री और मन्त्रियों की नियुक्ति

5. मिल्स ने वेन्थम की इस धारणा का स्पष्टन किया कि निर्वाचित नमद का प्रशासन पर प्रत्यक्ष रूप से नियन्त्रण होना चाहिए। यह एक ग़ौर कुशलता और क्षमता चाहता है और दूसरी ओर जन-प्रालोचना का प्राप्ती है। इसलिए प्रधानमन्त्री एवं मन्त्रियों की नियुक्ति का अधिकार सदन को देकर और स्थायी कर्मचारियों को मन्त्रियों के अधीन रखकर यह लोकतन्त्र एवं ज्ञान-कुशलता का सम्मिश्रण करना चाहता है। उसके अनुसार, "प्रतिनिधि-निकायों के कार्य को इन विवेकसम्मत सीमाओं के अन्तर्गत रखकर लोकप्रिय नियन्त्रण का लाभ उठाया जा सकता है और साथ ही उतना ही महत्त्वपूर्ण कुशल व्यवस्थापन तथा प्रशासन भी प्राप्त हो सकता है। इन दोनों को मिलाने का इसके अतिरिक्त और कोई उपाय नहीं है कि नियन्त्रण एवं प्रालोचना यन्त्र को वार्षिक प्रमाणित यन्त्र से अलग रखा जाए, पहले तो जनता के प्रतिनिधियों को सीप दिया जाए तथा दूसरे को विशेष ज्ञान एवं कुशलता-प्राप्त छोड़े न व्यक्तियों के लिए सुरक्षित रखा जाए—जो राष्ट्र के प्रति पूर्ण रूप से उत्तरदायी हों।" निर्वाचन के सम्बन्ध में मिल के विचार

प्रतिनिधि-शासन का निर्माण निर्वाचनों द्वारा होता है। अतः मिल्स ने प्रतिनिधि-शासन पर विचार व्यक्त करते समय निर्वाचनों को बहुत महत्त्वपूर्ण स्थान दिया। उसने कहा कि निर्वाचित-पद्धति ऐसी होगी चाहिए, जिससे सरकार के संचालन के लिए समर्थ, बुद्धिमान और क्षमतावान व्यक्ति ही पहुँच सकें। योग्य व्यक्ति ही शासन का संचालन भली प्रकार कर सकते हैं। मिल्स ने एक स्थान पर लिखा है, "क्योंकि किसी भी सरकार का सर्वोत्तम गुण यह है कि वह अपने नागरिकों के बौद्धिक तथा नैतिक विकास में सहायक हो, इसलिए एक अच्छी और कुशल सरकार को इस बात का पूर्ण प्रयास करना चाहिए कि सामाजिक जीवन के संचालन पर उसके सबसे अधिक बुद्धिमान सदस्यों की बुद्धि और सलाह का प्रभाव पड़े।"

मिल्स ने वेन्थम के इस विचार-से असहमति प्रकट की है कि निर्वाचन वार्षिक होने चाहिए और नमद के सदस्यों को जनता का प्रत्यायुक्त (Delegate) समझा जाना चाहिए। मिल्स की मान्यता है कि श्रेष्ठतर बुद्धि के लोगों को कम प्रतिभाशाली जनता के अधीन रखा जाना उचित नहीं है। डॉयल के शब्दों में, "उसका (मिल्स का) राजनीतिक सिद्धान्त हर जगह मानव विषमता एवं योग्यता की विविधता से प्रभावित था। हर जगह वह व्यक्तियों की प्रज्ञा-शक्तियों के विकास की पुकार करता था। वह स्थानीय शासन के प्रसार को माँग करता था ताकि अधिकाधिक व्यक्तियों पर उत्तरदायित्व आ सके, वे नवीन विचारों को ग्रहण कर सकें और उनकी अतिरिक्त शक्तियों का विकास सम्भव हो सके। वेन्थम की आधारभूत धारणाओं और उसके राज्य सत्त्वन्धी सिद्धान्त से उसका मूलतः मतभेद था।"

मिल्स ने निर्वाचन सम्बन्धी ऐसे महत्त्वपूर्ण सुझाव प्रस्तुत किए जिनसे शासकों का चुनाव सार्वजनिक एवं विवेकहीन जनता के हाथों में न पड़ सके और जिनसे सामूहिक सामान्य बुद्धि द्वारा शासकों के दोष भी कम हो जाए। मिल्स ने इन्हीं उद्देश्यों को सामने रखकर अनुपातिक प्रतिनिधित्व (Proportional Representation) और बहु मतदान (Plural Voting) की सुझाव दिया। मिल्स को आशा थी कि "अनुपातिक प्रतिनिधित्व द्वारा एक उम्मीदवार के लिए आवश्यक गुणों को समुचित महत्त्व मिल सकेगा और विवेकहीन जनता के बहुमत के कुछ दोष दूर हो सकेंगे।" अनुपातिक प्रतिनिधित्व के लिए मिल्स ने सुझाव दिया कि कुल मतदाताओं की संख्या में संसद की प्रतिनिधि संख्या का भाग देकर मतों की औसत संख्या निकाल लेनी चाहिए और मतों की एक ऐसी संख्या निर्धारित कर देनी चाहिए जिसको प्राप्त करने के बाद ही कोई प्रत्याशी संसद की सदस्यता प्राप्त कर सके।

मिल ने निर्वाचन सम्बन्धी जो महत्त्वपूर्ण विचार प्रकट किए हैं, उन्हें निम्नानुसार प्रकट किया जा सकता है—

1. मताधिकार एक ऐसा महत्त्वपूर्ण अधिकार है जो सभी को नहीं दिया जाना चाहिए। प्रजातन्त्र को सबसे बड़ा खतरा अनपढ़ और मूर्ख व्यक्तियों से है, अतः आवश्यक है कि मताधिकार, उन्हीं लोगों को प्राप्त हो जो एक निश्चित शैक्षणिक योग्यता रखते हों। केवल वयस्क हो जाने से ही कोई मत देने का अधिकारी नहीं हो सकता। मिल के ही शब्दों में, "मैं इस बात को कभी स्वीकार नहीं कर सकता कि किसी ऐसे व्यक्ति का मताधिकार प्राप्त हो जो लिखना, पढ़ना और सामान्य गणित भी न जानता हो।" मिल का तो यहाँ तक कहना था कि "उचित तो यही होगा कि लिखने-पढ़ने और साधारण ज्ञान के अतिरिक्त मतदाता को भूगोल, इतिहास और राजनीति का थोड़ा-बहुत ज्ञान भी आवश्यक हो।" मताधिकार में लिंग के आधार पर भेदभाव नहीं है।

2. मताधिकार प्रदान करने में लिंग के आधार पर कोई भेदभाव नहीं किया जाना चाहिए। मिल महिला-मताधिकार (Right of Vote to Women) की प्रकल्पित करने वाले प्रथम कोटि के विचारकों में से है। उसे यह बहुत अन्यायपूर्ण प्रतीत होता था कि महिलाओं को मतदान अधिकार से वंचित रखा जाए। उन दिनों ग्रेट-ब्रिटेन में नारी का स्थान घर की चारदीवारी तक ही सीमित था। मिल नारी को समाज में वही स्थान प्रदान कराना चाहता था जो पुरुषों को प्राप्त था। उसने कहा कि "महिलाओं की अयोग्यता किसी भी प्रकार उनकी बौद्धिक प्रतिभा की कमी का लक्षण नहीं है बल्कि यह उनकी सदियों की दासता का परिणाम है। यदि नारी और पुरुष में कोई अन्तर है तो भी पुरुष की अपेक्षा नारी को मतदान के अधिकार की आवश्यकता अधिक है क्योंकि शारीरिक दृष्टि से पुरुष की तुलना में निर्बल होने के कारण उसे अपनी सुरक्षा के लिए कानून और समाज पर निर्भर रहना पड़ता है।" मिल के इन विचारों पर मिसेज टेलर का प्रभाव स्पष्ट दृष्टिगोचर होता है। मिल के तर्क अक्रान्त थे और इस कारण उनका पर्याप्त असर हुआ।

3. निर्वाचन आनुपातिक प्रतिनिधित्व एवं बहुल मतदान के आधार पर होना चाहिए। बहुल मतदान (Plural Voting) की सिफारिश मिल ने इसलिए की क्योंकि शिक्षित व्यक्तियों को अशिक्षित व्यक्तियों की तुलना में यदि अधिक नहीं तो कम से कम बराबर का अनुपात तो मिल ही सके।

4. विद्वान को मूल से अधिक वोट देने का अधिकार मिलना चाहिए। प्रत्येक वयस्क व्यक्ति को कम से कम एक तथा अधिक से अधिक पाँच मत देने का अधिकार उचित है। मिल ने समाज को ज्यों में विभक्त कर यह भी निश्चित कर दिया कि किस वर्ग को कितने अधिक मत देने का अधिकार मिलना चाहिए।

5. मिल ने गुप्त मतदान का विरोध करते हुए 'बुद्धिमतदान' को उचित ठहराया। मत देने का अधिकार एक पवित्र अधिकार है जिसका प्रयोग बड़ी बुद्धिमत्ता एवं समझदारी से किया जाना चाहिए। जब यह बुद्धिमत्ता और समझदारी से किया-जाने वाला एक पवित्र कर्म है, तो इससे गोपनीयता रखना किसी गुप्त-चुप किए जाने वाले अनुचित कार्य के समान है।

6. मिल ने मुझसे दिया कि ऐसे स्वतन्त्र व्यक्ति जो बौद्धिक दृष्टि से योग्य हों, अच्छे लेखक या सामाजिक कार्यकर्ता हों, जिन्होंने अपने कार्यों के कारण हर जिले में थोड़ी-बहुत प्रसिद्धि प्राप्त कर ली हो पर जो किसी राजनीतिक दल के सदस्य न हों, यदि एक ही क्षेत्र में चुनाव लड़ने के लिए असमर्थ हों तो उनका चुनाव पूरे राज्य में होना चाहिए और यदि राज्य भर में मतों की संख्या प्रतिनिधित्व को आवश्यक मत-संख्या के बराबर हो जाए तो उनका चुनाव कर लिया जाना चाहिए। इस व्यवस्था में मतदाताओं को ऐसा व्यक्ति चुनने के लिए विवश नहीं होना पड़ेगा जिसे किसी राजनीतिक दल ने अपने प्रत्याशी के रूप में खड़ा किया हो और वह प्रतिनिधित्व योग्य न हो। मिल का यह आशय था कि सदैव

का बहुमत स्थानीय प्रतिनिधियों का बहुमत और देश के योग्य व्यक्तियों का मूल्यमत होता है, मत-मतों की केवल गणना ही नहीं होनी चाहिए, उसका अर्थ भी होना चाहिए।

7. सदन की तानाशाही प्रवृत्तियों पर प्रभुता रखने की वृष्टि से द्वि-सदनीय सदन उपयोगी होती है। इसके अतिरिक्त समभाव का कारण निम्न सदन पर जो कार्यभार होता है वह उच्च सदन द्वारा हल्का किया जा सकता है। मिल द्वितीय सदन में कुछ सुधार चाहता था।

8. उसका विचार था कि मतदाताओं के लिए शिक्षा की योग्यता के साथ-साथ सार्वजनिक सम्पत्ति की योग्यता (Property Qualification) भी निर्धारित होनी चाहिए क्योंकि सम्पत्तिवान् मतदाता सम्पत्तिहीन मतदाताओं से अधिक उत्तरदायित्वपूर्ण ढंग से अपने मत का प्रयोग करेंगे। मिल के अनुसार, "यह महत्वपूर्ण बात है कि जो सभा कर लगाती है वह केवल उन्हीं लोगों की वनी होनी चाहिए जो इन करों का भार वहन करेंगे। जो लोग कर नहीं देते और अपने मतदान द्वारा अन्य नागरिकों का धन कम करते हैं उनका अपव्ययी होना स्वाभाविक है, उनके मितव्ययी होने का प्रश्न ही नहीं उठता। इस प्रकार के व्यक्तियों के हाथ में मतदान की शक्ति देना मौलिक सिद्धान्त का हनन तथा स्वतन्त्रता का विरोध होगा।"

मिल के इन विचारों से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि उसने प्रजातन्त्र के दोषों को दूर करने का भरसक प्रयत्न किया और उसे अधिक अधिक उपयोगी बनाने के सुझाव दिए। वह प्रतिनिधि-शासन की दुर्बलताओं और खतरों से परिचित था। प्रथम महायुद्ध के बाद से लगभग प्रत्येक देश में प्रजातन्त्र निम्न प्रकार कार्य कर रहा है वह मिल के विचारों की सत्यता सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है। यद्यपि हम मिल में प्रजातन्त्र के प्रति दृढ़ता अविश्वास पाते हैं और उसका यह आग्रह भी था कि स्वतन्त्रता की भाँति ही प्रजातन्त्र सभी लोगों के लिए उपयुक्त नहीं है तथापि उसका यह विश्वास उसे प्रजातन्त्रवादी घोषित करता है कि जहाँ भी सम्भव हो सके प्रजातन्त्र ही शासन का सर्वोत्तम रूप है। मिल प्रजातन्त्रवादी था क्योंकि वह उसी शासन को सर्वोत्तम समझता था जिसमें सम्प्रभुता अन्तिम रूप में पूर्ण समाज में विहित हो और जिसमें प्रत्येक नागरिक को अपनी इच्छा व्यक्त करने तथा सार्वजनिक कार्यों में भाग लेने का अधिकार हो। मिल की मान्यता थी कि प्रजातन्त्र से मनुष्य न केवल अधिक सुखी, बल्कि अधिक अच्छा भी बनता है।

अपने प्रतिनिधित्व-प्रणाली सम्बन्धी विचारों के लिए मिल का राजदर्शन के इतिहास में बहुत महत्वपूर्ण स्थान है।

मिल के प्रतिनिधि-शासन में विचारों की आलोचना

1. मिल द्वारा प्रति मतदाता की योग्यता से अपेक्षा की यदि लागू किया जाए तो भारत जैसे विशाल जनसंख्या वाले देश में भी कुछ ही हजार व्यक्तियों को मतदान का अधिकार मिल सकेगा। यह सम्भव नहीं कि प्रत्येक व्यक्ति इतिहास, भूगोल एवं गणित आदि विषयों का आवश्यक ज्ञान रखता हो।

2. मिल शिक्षा को ही योग्यता की एकमात्र कसौटी मानता है। इसमें सन्देह नहीं कि शिक्षा योग्यता के विकास को एक श्रेष्ठ माध्यम है, तथापि यह अव्यावहारिक है कि अनुभवजन्य योग्यता को कोई महत्व ही न दिया जाए। अनुभवजन्य योग्यता तो जीवन में सफलता की अपेक्षाकृत अधिक श्रेष्ठ कुञ्जी है। सूर, तुलसी और कबीर को आज के पण्डितों की सी शैक्षणिक डिग्रियाँ प्राप्त नहीं थी। उनका समस्त ज्ञान अनुभवजन्य था, तथापि आज के साहित्यकार उनकी रचनाओं के विशाल ज्ञान-सागर में गोता लगाकर भी उनके ज्ञान और पाण्डित्य की पूर्ण थाह नहीं पा सके हैं।

3. मिल ने अल्पसंख्यकों के हितों अनुपातिक प्रणाली का प्रतिपादन किया है, पर अधिकशतः एक अक्रमणीय मत द्वारा ही अनुपातिक प्रतिनिधित्व सम्भव है और इस विधि को ग्रहण करना सामान्य मतदाता के वश की बात नहीं है फिर, इस प्रणाली के अन्तर्गत छोटे-छोटे राजनीतिक दलों को अवांछनीय

प्रोत्साहन मिलने में देश में राजनीतिक दलों की संख्या में अनावश्यक वृद्धि और देश के राजनीतिक वातावरण के दूषित होने का भय रहता है। खुले मतदान का समर्थन अनुचित

4 मिल द्वारा खुले मतदान का समर्थन किया जाना उचित नहीं है। खुले मतदान के कारण प्रतिरोधी व्यक्तियों में अनावश्यक तीव्र संघर्ष और विरोध उत्पन्न हो सकता है। मनुष्य स्वभावतः खुले रूप में अपना विरोध सह नहीं पाता। सत्तारूढ़ दल के विरुद्ध खुला मत-प्रयोग तो निश्चय ही प्राप्ति को निम्नत्रण देना है। प्रत्यक्ष मतदान में अनैतिक सीदेबाजी को भी प्रोत्साहन मिलेगा क्योंकि लोग जिघ्रंसे प्रलोभन पाएंगे उधर ही हाथ उठाएंगे। अनैतिक प्रवृत्तियों का प्रचार अनैतिक प्रवृत्तियों का प्रचार

5 मिल द्वारा प्रस्तावित अनुपातिक प्रतिनिधि-प्रणाली इतनी पेचीदा है कि साधारण जनता उसे समझ नहीं सकती। किसी भी बड़े देश में अनुपातिक प्रतिनिधित्व के न्यायोचित होने पर भी उसको व्यावहारिक रूप देना बहुत कठिन है। मिल ने प्रतिनिधि-शासन के नियन्त्रण के लिए एक उत्तरदायी समाज का निर्माण चाहा है, पर इसका निर्माण कैसे किया जाए, यह स्पष्ट नहीं किया है। संसद में बहुमत की निरकुशता को, नियन्त्रित करने के लिए अनुदेशित अल्पमत (Instructed Minority) के प्रशिक्षण की बात भी समझ में नहीं आती। मिल का राजनीतिक विचार

6 मिल का यह विचार कि मतों की केवल गणना ही नहीं की जाए उनका वजन भी किया जाए; बड़ा अचित्त मालूम होता है। पर यह तभी सम्भव है जब जनता का नैतिक स्तर बहुत ऊँचा हो, वे स्वयं ही राजनीतिक दलों को समाप्त कर दिया जाए। मिल विरोधी दल के समर्थकों के लिए स्वयं भी राजनीतिक दलों की उपयोगिता को स्वीकार करता है। संसद के अल्पमत संसद के अल्पमत

7 मिल ने संसद के कार्यों को सीमित करके उसके कानून बनाने और प्रशासन करने के अधिकारों को नगण्य बना दिया है। संसद को केवल 'वाद-विवाद' समिति (Talking Shop) बना देना उचित नहीं कहा जा सकता। समानता पर कुठाराघात

8 मिल प्रजातान्त्रिक विचारों में असमानता के गीत गाता है। धनी व्यक्तियों को अनेक मत का अधिकार देने और शिक्षितों को मूल्य की अपेक्षा अधिक मतदान का अधिकारी बनाने की बातें अप्रजातान्त्रिक हैं। मिल भूल जाता है कि प्रजातन्त्र का आधार ही 'समानता' है और वह इसी पर कुठाराघात कर रहा है।

यद्यपि मिल की प्रतिनिध्यात्मक-शासन-प्रणाली कई दृष्टियों से दृष्टिपूर्ण और अप्रजातान्त्रिक है तथापि उसमें अनेक प्रजातान्त्रिक सुधार भी निहित हैं। मिल द्वारा स्त्री-मताधिकार का समर्थन दूरदृष्टि का परिचायक है। मिल का यह विचार भी उचित है कि शासन में क्षमता और प्रजातन्त्र का सम्मिश्रण किया जाना चाहिए तथा योग्य व्यक्तियों को शासनाधिकार दिया जाना चाहिए। मैक्सी ने ठीक ही कहा है कि "गत पचास वर्षों के इतिहास का संदेश यही है कि प्रजातान्त्रिक देशों में कुछ सुधार आवश्यक है।" मिल द्वारा प्रतिपादित यथार्थ को ही अब प्रजातन्त्र का आधार बनाना चाहिए।

जॉन स्टुअर्ट मिल एक असन्तुष्ट प्रजातन्त्रवादी के रूप में-वेपर के विचार

(John Stuart Mill as the Reluctant Democrat--Wayper's Views)

जॉन स्टुअर्ट मिल के प्रतिनिधि-शासन सम्बन्धी विचारों को हम देख चुके हैं और उसके प्रजातन्त्रवादो स्वरूप का विवेचन भी हुआ है, तथापि सुविख्यात राजनीतिशास्त्री सी. एल. वेपर ने मिल का 'एक असन्तुष्ट प्रजातन्त्रवादी' के रूप में जो मूल्यांकन प्रस्तुत किया है उसी जॉनरा राजनीतिक चिन्तन के प्रबुद्ध पाठक वर्ग के लिए मूल्यवान है।

वेपर के अनुसार, "यद्यपि 'लिबर्टी तथा रिप्रेजेंटेटिव गवर्नमेंट' में मिल ने अपनी अनास्था ही प्रदर्शित की है, तथापि वह प्रजातन्त्रवादियों और प्रजातन्त्रवाद का महानतम वक्ता है और प्रजातन्त्र में उससे कम दोष देखने वाला व्यक्ति कोई नहीं दिखाई देता। साथ ही उससे अधिक जोरदार शब्दों में यह भी किसी ने नहीं कहा कि प्रजातन्त्र हर प्रकार के लोगों के लिए उपयोग्य नहीं है। फिर उसमें अधिक

शक्ति के साथ यह भी किन्हीं ने नहीं कहा कि जहाँ प्रजातन्त्र सम्भव है, वहाँ उससे अच्छी सरकार सम्भव नहीं।"

मिल प्रजातन्त्रवादी या और बेन्थम की भाँति उमका विश्वास था कि मनुष्य अपने अधिकार और हितों को स्वयं ही नवने अच्छे ढंग से सुरक्षित रख सकता है। मिल का मत था कि अल्पांशकों के हित-साधन के लिए बहुसंख्यकों की सद्भावना प्राप्यम्बु है। उनमें उस बात से सहमत प्रकट की कि शासक प्रपने पद की प्रयोगों और अपने ज्यों-की-भाँषणाओं द्वारा प्राप्य, उत्तरे ही शासित होते हैं जितने अपने पदों में पूर्ण हितों द्वारा। बेन्थम की भाँति मिल ने भी यह स्वीकार किया कि स्वतन्त्रता सम्पन्नता का साधन है और बिना सम्पन्नता के समाज सुधी नहीं रह सकता। यह विचार भी उसे प्रजातन्त्रवादी के रूप में मान्यता देता है। मिल प्रजातन्त्रवादी इसलिए ही नहीं था कि वह प्रजातन्त्र को मनुष्य की सुखी बनाने वाली शासन-व्यवस्था मन्थता था, बल्कि वह इसलिए भी कि उसकी दृष्टि में प्रजातन्त्र मनुष्य का उत्तम बनाता है। स्वयं मिल ही के शब्दों में, "प्रजातन्त्र का एक लाभ यह भी है कि इसमें शासक जनता के मस्तिक से दूर नहीं रह सकता और उसमें परिवर्तन लाए बिना वह उसके कार्यों में भी अन्तर नहीं ला सकता। वह जानता है कि चरित्र का विकास चरित्र के अभ्यास पर अवलम्बित है और नागरिकों पर नागरिकता के उपयोगी प्रभावे के कारण ही ऐसा होता है। नागरिकता की मात्र शिक्षा-नागरिक बनाना है।" वेपर उपयोगी प्रभावे के कारण ही ऐसा होता है। नागरिकता की मात्र शिक्षा-नागरिक बनाना है।" वेपर के अनुसार मिल की मान्यता थी कि प्राकृतिक पशु के लिए साँस लेना जितना आवश्यक है उतना ही आवश्यक राजनीतिक पशु के लिए मतदान का अधिकार है। वेपर का विचार है कि राजनीतिक चिन्तन के लिए सम्पूर्ण इतिहास में मतदान के सम्बन्ध में जॉन स्टुअर्ट मिल से बढ़कर उत्तम विचार और किसी भी विद्वान् के नहीं हैं। मिल के इस मत से समझमत् होना कठिन है कि किसी भी राजनीतिक चुनाव के समय मतदान पर एक नैतिक बन्धन होता है कि वह अपने हितों की तुलना में जनहित को ध्यान में रखे और अपना वोट अपने विवेकानुसार सर्वश्रेष्ठ उम्मीदवार को ही दे। मतदाता को इस प्रकार सोचना चाहिए मानो सम्पूर्ण निर्वाचन उस अकेले पर ही आधारित है और अकेला वही मतदाता है तथा उसका कर्तव्य है कि वह खूब सोच-विचार कर और जन-कल्याण को ध्यान में रखकर अपना मत दे।

वेपर की टिप्पणी के अनुसार, "मिल की यह निश्चित धारणा थी कि प्रजातन्त्र के लिए लोग चाहे कितने ही कम उपयुक्त क्यों न हों, फिर भी वे पानी में तैरना सीख सकते हैं। यह विचार अपने मूल रूप में उपयोगितावादी विचार ही है। मिल के विषय में यह कहना उचित ही है कि पानी में डूबते हुए को बचाने के लिए उसके पास पर्याप्त सामान्य ज्ञान है। यदि उसके मतानुसार सभी स्थानों (जनसमूहों) के लिए प्रजातन्त्र उपयुक्त नहीं है, तो भी यदि समाज प्रजातन्त्र को अपनाने के लिए तैयार है, तो वहाँ समाज के सभी व्यक्त स्त्री और पुरुषों को इसमें भाग लेना ही चाहिए। मिल का ध्यान नारी-समाज की यातना की ओर भी था। स्त्रियों के हित के लिए ससद् में सर्वप्रथम उसने ही आवाज उठाई थी, अतः मिल को प्रजातन्त्रवादी कहना हर दृष्टि से उचित है।"

जॉन स्टुअर्ट मिल डी. टोम्बुविले की पुस्तक 'डेमोक्रेसी इन अमेरिका' से, जिसका प्रथम भाग सन् 1835 में और द्वितीय भाग 1847 में प्रकाशित हुआ था, बहुत अधिक प्रभावित हुआ था और उसने इसे 'प्रजातन्त्र के प्रभाव की प्रथम विश्लेषणात्मक जानकारी' बताया था। डी. टोम्बुविले का विचार था कि प्रजातन्त्र का प्रादुर्भाव अनिवार्य है, यह दुनिया में अवश्य प्रचलित होगा, किन्तु इसकी अच्छा और बुरा बनाना नागरिकों पर निर्भर है। जॉन स्टुअर्ट मिल, जैसा कि वेपर ने लिखा है, डी टोम्बुविले के सामान्य परिणामों से सहमत दिखाई देता है जिनके अनुसार, "मानव-जाति ज्यों-ज्यों प्रजातन्त्र की ओर अग्रसर होगी, त्यों-त्यों वहाँ महान् स्वतन्त्रता के स्थान पर सम्पूर्ण अराजकता के स्थान पर सेवा तथा शीघ्र परिवर्तन के स्थान पर स्थायित्व की स्थापना होगी। खतरा यह है कि नहीं मनुष्य अपना नैतिक साहस तथा स्वतन्त्रता-अभियान त्याग न दे। वह राज्य की अत्यधिक-शक्ति के प्रक्षेप में नहीं होगा। वह राज्य की विचार और भावना की सामान्य दृष्टि का अग मानव-जाति का

दुःख-निवारक तथा मानव के मूल अधिकारों का रक्षक मानेगा। वास्तव में प्रजातन्त्र एक नवीन दाय-युग की भूमिका है।”

डी. टोक्युविले ने लिखा था कि अमेरिका में प्रजातन्त्र ने बहुसंख्यकों के हितों की रक्षा की है, उनकी अनाचारी प्रवृत्ति को बढ़ावा दिया है और जन-कार्यकारिणियों के कार्य-संचालन में बाधाएँ प्रस्तुत की हैं। विख्यात उपन्यासकार डिकेंस (Dickens) ने भी अमेरिकी प्रजातन्त्र की आलोचना की और कहा कि प्रजातन्त्र में प्रायः “स्वतन्त्रता अपना आंचल अपनी आँखों पर डाल लेती है तथा अपनी सहोदरा दासता को स्वच्छन्द आचरण की अनुमति प्रदान कर देती है।” जॉन स्टुअर्ट मिल का भी विचार था कि अमेरिका के बारे में जो सत्य है वह इंग्लैंड के विषय में भी उसना ही सत्य है। वेपर के अनुसार मिल का विश्वास था कि मानव-प्रकृति अत्यन्त अकिंचन होती है। ‘Essay on the Subjection of Women’ में मिल ने लिखा है कि “दुनिया में ऐसे लोगों की संख्या बहुत है जो पशुओं से कुछ ही बेहतर हैं।” मिल ने अपने निबन्ध में बताया कि सम्पूर्ण मानव-जाति के निर्माण में पुरुष और स्त्री वर्ग में से एक में शासक के गुण विद्यमान हैं तो दूसरे में दासता के। मिल के अनुसार इंग्लैंड में पूँजीवादी वर्ग तथा मजदूर वर्ग की भावनाएँ भी शासक और दास की भावनाएँ हैं।

वेपर के अनुसार जॉन स्टुअर्ट मिल लोकमत के दमघोड़ प्रभाव से भयभीत था। उसका कहना था कि आज के लोकमत का आदर्श-स्वरिहीनता है और इंग्लैंड अब महान् व्यक्ति उत्पन्न नहीं कर रहा था बल्कि समाज के दबाव से अमानवीय बनता जा रहा था। मिल ने दुःख प्रकट किया कि “इंग्लैंड की जनता के पास कोई भी स्वाभाविक आदर्श नहीं है क्योंकि वह अपनी प्रकृति के अनुसार नहीं चल रही है। उसकी मानवीय शक्ति मूल से तडप रही है, उनकी भावनाएँ रुदन कर रही हैं और उसकी आनन्द की इच्छाएँ प्यास से व्याकुल हैं।” डी. टोक्युविले की चेतावनियों से उत्पन्न भय को मिल ने और अधिक बढ़ा दिया।

मिल ने इस बात पर विचार किया कि प्रजातन्त्र को विश्व के लिए सुरक्षित कैसे रखा जा सकता है और कैसे इस बात के प्रति सम्भवतः हुआ जा सकता है कि प्रजातन्त्र की प्रणाली मानव-जाति के लिए घातक सिद्ध न होकर सुखदायक ही सिद्ध होगी। वेपर ने लिखा है कि मिल की इस प्रकार की भावना लोथियन (Loathian) के इन शब्दों में निहित है जो एक भारतीय से कहे गए थे—“प्रजातन्त्र वह उपहार नहीं जो किसी को प्रदान किया जा सके, यह तो एक आदत है जो स्वयं डाली जाती है और यह तब तक सफल नहीं हो सकती जब तक कि यह कुलीनतन्त्रियों का एक वर्ग उत्पन्न नहीं कर लेती—और कुलीनतन्त्री वही है जो जीवन से लेने की अपेक्षा जीवन को देना अधिक है।” वेपर के अनुसार, “मिल का निश्चित विचार था कि प्रजातन्त्र इस प्रकार के कुलीनतन्त्रियों को, अवश्य उत्पन्न करेगा। उसका विश्वास था कि शिक्षा द्वारा ही मनुष्यों का निर्माण होता है, और उचित शिक्षा कुलीनतन्त्री में सक्षम है। मिल औद्योगिक और राजनीतिक दोनों प्रकार के प्रजातन्त्रों का समर्थक था और शिक्षा के प्रतिरिक्त सामाजिक कार्यों में भी उसकी आस्था थी।” यह बात सच है कि यदि मनुष्य प्रजातन्त्र का सम्मान करेगा तो प्रजातन्त्र मनुष्य का सम्मान करेगा। प्रजातन्त्र उन नेताओं के बिना जीवित नहीं रह सकता जिनके मार्गदर्शन अथवा नेतृत्व के बिना कोई भी जनसमूह या सरकार नाश के गर्त में जा सकती है। मिल के अनुसार ऐसे कुलीनतन्त्रियों को महत्त्व तभी मिलेगा जब जनता बूढ़े और सच्चे प्रजातन्त्र के बीच अन्तर स्थापित कर सकेगी। संस्था-पर आधारित प्रजातन्त्र झूठा प्रजातन्त्र होता है जिसमें ‘एक व्यक्ति एक के लिए’ वाला सिद्धान्त अपनाया जाता है। यह मिल के मतानुसार नकली प्रजातन्त्र है क्योंकि इसका परिणाम यही होगा कि एक व्यक्ति उसना ही इच्छा होगा जितना दूसरा। इसमें गुण और प्रतिभा के बीच अन्तर कर सकना असम्भव हो जाएगा। वर्ग-प्रथा पर अत्यधिक आश्रित प्रजातन्त्र अयशार्थ होता है। यह व्यक्ति या एक मत को मानने वाले सिद्धान्त के अनुसरण का स्वाभाविक परिणाम यह होगा कि अशिक्षित तथा शारीरिक श्रमिकों की सरकार कायम होगी।

सच्चा प्रजातन्त्र समाज के सभी तत्त्वों को उचित मन्त्र प्रदान करेगा। यह योग्य व्यक्तियों को मतदान का अधिकार प्रदान करेगा। प्रागुपातिष्ठ प्रतिनिधित्व का सुव्यवस्था करेगा और 'वैलट वोट' प्रथा को समाप्त करेगा। स्थिति ईर्ष्या, ईर्ष्य तथा व्यक्तित्व जनता के कारण इस प्रकार से मतदाता वैयक्तिकी करेंगे उसका एक दूसरा सदन भी होगा जो राष्ट्रीय जीवन के उन तत्वों का प्रतिनिधित्व करेगा जिनका प्रतिनिधित्व प्रथम सदन में सम्भव नहीं होगा। सच्चा प्रजातन्त्र सत्तद् के सदस्यों को कोप सचित करने की आज्ञा नहीं देगा क्योंकि उसके मतानुसार उसके प्रतिनिधि सच्चे प्रतिनिधि होंगे प्रत्यायुक्त प्रतिनिधि (Delegates) नहीं। उसके अनुसार सत्तद् का कर्तव्य प्रशासन करना नहीं बरन् निरीक्षण तथा प्रबन्ध करना होगा। यह राज्य की शक्तियों को सीमित करना पसन्द करेगा और व्यक्तियों को उन कार्यों के करने की स्वतन्त्रता देगा जिन्हें वे राज्य की अपेक्षा कहीं अधिक प्रबन्धी तरह कर सकते हैं। यह नोकरशाही (Bureaucracy) के खतरे के प्रति कभी ग्रन्था नहीं होगा। यह इस बात का ध्यान रखेगा कि "वामरु अपने सगठन के उत्तरे ही वाम होते हैं जितने कि शासित शासकों के।"

सन् 1832 के पूर्व प्रतिनिधित्व के सम्बन्ध में इंग्लैंड का सिद्धान्त यह था कि प्रतिनिधित्व सत्ता का न होकर हितों का होना चाहिए। 18वीं शताब्दी के प्रथम प्रतिनिधित्व के इस सिद्धान्त से बहुत प्रसन्न हुए थे। वे इसे बदलना चाहते थे। बर्क, कॉनरिज, केनिंग फ्रांसिस हार्नर ने रिफार्म बिल के उन प्रतिपादकों की भूरि-भूरि प्रशंसा की जिन्होंने प्रतिनिधित्व के इस सिद्धान्त को परिवर्तित कर दिया "मिल रिफार्म-बिल का समर्थन करते समय प्रतिनिधित्व के पुराने सिद्धान्त को समाप्त कर देना चाहता था। इसके बिना वह कभी भी प्रजातन्त्रवादी नहीं कहा जा सकता था। उसको झूठे तथा सच्चे प्रजातन्त्र के बीच अन्तर करने के कारण भी 20वीं शताब्दी का मापदण्ड उसे असन्तुष्ट प्रजातन्त्रवादी की सजा देता है।"

जॉन स्टुअर्ट मिल का राजनीतिक अर्थव्यवस्था का सिद्धान्त (John Stuart Mill's Political Economy)

जॉन स्टुअर्ट मिल के आर्थिक विचारों का विश्लेषण करने पर एक विचित्र स्थिति प्रकट होती है कि उसके व्यक्तिवाद ने आर्थिक-क्षेत्र में पूँजीवाद का रूप ले लिया है। उसके आर्थिक व्यक्तिवाद ने क्रमिक विकास अर्थात् सीमित व्यक्तिवाद से सीमित समाजवाद में रूपान्तरण दिखाई देता है। प्रारम्भ में मिल ने श्रमिकों की शिक्षा, ईमानदारी, उनके अधिक प्रच्छेद निवास और अधिक अच्छे जीवन-स्तर आदि के बारे में अपने विचार व्यक्त किए थे, किन्तु कुछ इस तरह कि उससे पूँजीवादियों के हितों पर कोई विपरीत प्रभाव न पड़े। तत्पश्चात् मिल पर कूलरिज और कॉमेट्स का प्रभाव दिखाई देता है और समाजवाद को सिद्धान्तान्तरण स्वीकार करते हुए भी वह उसके कुछ तत्वों को स्वीकार कर लेता है और इस प्रकार उनके व्यक्तिवाद पर समाजवादी छाप दृष्टिगोचर होती है। इसीलिए वार्कर ने स्टुअर्ट मिल को 'व्यक्तिवादी और समाजवादी युग को जोड़ने वाली कड़ी' कहा है।

मिल ने निजी सम्पत्ति, उत्तराधिकार, भूमि पर स्वामित्व आदि पर विचार किया और वह इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि व्यक्ति को अपनी स्वयं की क्षमताओं का उपयोग करने और इच्छानुकूल उत्पादन करने का अधिकार है। व्यक्ति को दूसरे के नाम अपनी स्वयं की सम्पत्ति की वसीयत करने या उसे देने का अधिकार (Right to Bequeath) है और उस दूसरे व्यक्ति को अधिकार है कि वह उसे स्वीकार कर उसका उपभोग करे। सम्पत्ति (Property) एक सामाजिक सत्ता है तथा मानव-जाति की उत्पत्ति के लिए आवश्यक है। व्यक्तियों की क्षमताएँ भिन्न-भिन्न होती हैं, अतः असमानता एक सामाजिक आवश्यकता है, किन्तु, सम्पत्ति पर अधिकार अनेक सीमाओं से आवद्ध है जैसे सन्तान की उत्पत्ति जिनका पालन पिता को करना पड़ता है।¹

मिल कुछ शर्तों के साथ भू-सम्पत्ति को न्यायोचित ठहराता है। चूंकि भूमि को उत्पादक बनाने के लिए ज़ीतना पड़ता है, उस पर जो राशि व्यय की जाती है उसका प्रतिदान भी तुरन्त न मिल कर एक निश्चित समय के बाद ही मिलता है, अतः यदि पूँजीपतियों को समुचित समय के लिए भूमि पर स्वामित्व का आश्वासन नहीं होगा तो उनमें भूमि के सुधार के लिए व्यय करने की कोई प्रेरणा उत्पन्न नहीं होगी। मिल ने राष्ट्रीयकरण का, विशेषकर भू-सम्पत्ति के राष्ट्रीयकरण का समर्थन नहीं किया, हालांकि यह अवश्य स्वीकार किया कि भूमि एक ऐसी चीज है जिसका समाज के हित से सम्बन्ध है, अतः राज्य कानून बनाकर व्यक्तिगत भू-सम्पत्ति को सार्वजनिक प्रयोग के लिए हस्तगत कर सकता है जैसे किसी सड़क प्रथवा रेलवे लाइन के निर्माण के लिए या सार्वजनिक सेवा की कोई अन्य चीज खरीदने के लिए।¹ मिल ने आगे चलकर ऐसे समाजवाद में सहमति प्रकट की जो व्यक्तियों के हितों की अति पहुँचाए बिना सामाजिक हितों को प्रोत्साहित करे। अपने जीवन के अन्तिम वर्षों में मिल ने यह भी कहा कि राज्य को भूमि का सम्पूर्ण स्वामित्व अपने हाथों में ले लेना चाहिए—²

मिल ने पूँजीवादियों और श्रमिकों के हितों के बीच सामञ्जस्य पैदा करने का प्रयत्न किया। उसने प्रतिस्पर्धी व्यापार (Competitive Trade) का समर्थन किया। उसका तर्क था कि प्रतिस्पर्द्धा से अनेक उपयोगी वस्तुओं पर स्वार्थी व्यापारियों का एकाधिकार समाप्त हो जाएगा और बाजार में वस्तुएँ न केवल सस्ती बिकेंगी बल्कि उनकी किस्म भी अच्छी होगी। मिल सार्वजनिक स्वास्थ्य और कल्याण की दृष्टि से व्यापार तथा उद्योगों पर सरकार के व्यापक नियन्त्रण के लिए तैयार था, यद्यपि उसने इस नियन्त्रण की ठीक-ठीक सीमाएँ नहीं बताई। यद्यपि मिल ने आर्थिक क्षेत्र में राज्य के कम-से कम नियन्त्रण की बात कही और यह चाहा कि राज्य द्वारा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता तथा स्वेच्छा को प्रतिबन्धित नहीं करना चाहिए और व्यापार में एकरूपता लाने या अन्य प्रकार से नियन्त्रित करने का उसे तब तक कोई अधिकार नहीं होना चाहिए जब तक कि उस कार्य से कोई बहुत बड़ा कल्याण होने वाला न हो, तथापि यह स्वीकार करना होगा कि उसकी आर्थिक निहस्तक्षेप सम्बन्धी धारणा उतनी अटल नहीं रही। यद्यपि उसका सर्वमान्य सिद्धान्त यही रहा कि “लोगों को अपने व्यापार की देखभाल स्वयं ही करने दो।” तथापि, जैसा कि सेवाइन ने लिखा है—उसने आर्थिक निहस्तक्षेप को त्याग दिया। मिल ने प्रारम्भिक उदारवाद के इस सिद्धान्त को छोड़ दिया कि अधिकतम स्वतन्त्रता तभी सम्भव हो सकती है जब विधान न हो।³ मिल के आर्थिक सिद्धान्त को उसकी स्वतन्त्रता के सिद्धान्त की ‘विरोधी अभिधारणा’ (Anti-thesis) कहा जा सकता है।

जॉन स्टुअर्ट मिल के आर्थिक चिन्तन पर सेवाइन ने उदारवाद के सन्दर्भ में जो मूल्यांकन प्रस्तुत किया है वह पठनीय है। सेवाइन ने लिखा है—

“मिल के आर्थिक सिद्धान्तों में तार्किक स्पष्टता का दोष है और इसलिए उनकी आलोचना की जा सकती है। मिल ने रिकार्डों के अर्थशास्त्र और प्राचीन अर्थशास्त्रियों के सिद्धान्तों से विचार शुरू किया था। सिद्धान्ततः उसने अपने बुनियादी दृष्टिकोण को कभी नहीं त्यागा। लेकिन उसे यह विश्वास हो गया था कि परम्परागत अर्थशास्त्रियों ने उत्पादन की कुछ अनिवार्य परिस्थितियों को गलती से विवरण की वे परिस्थितियाँ मान लिया था जो आर्थिक तथा सामाजिक संस्थाओं के ऐतिहासिक विकास के फलस्वरूप उत्पन्न होती हैं। मिल इन परिस्थितियों को सार्वजनिक नीति का विषय मानता था और उसका विश्वास था कि इन पर विधायी नियन्त्रण स्थापित किया जा सकता है। परम्परागत अर्थशास्त्र की इस आलोचना के लिए मिल प्रारम्भिक उदारवादियों के सामाजिक दर्शन को दोषी ठहराता था। प्रारम्भिक उदारवादियों ने समाज के संस्थागत स्वरूप और संस्थाओं के ऐतिहासिक विकास की उपेक्षा की थी। परम्परागत अर्थशास्त्र के बारे में मिल की यह आलोचना सही थी कि उसमें समस्त आर्थिक

1 Davidson op cit, pp 132-33.

2 V. Venkatarao . op. cit., p. 477.

3—4 सेवाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृष्ठ 668.

सकल्पनाओं को बिल्कुल सामान्य माना गया था और ऐतिहासिक आधार की उपेक्षा की गई। प्रारम्भिक उदारवादियों ने इन सकल्पनाओं में मानव-प्रकृति की सार्वभौम विशेषताओं और मानव-जीवन के सामान्य मनोवैज्ञानिक नियमों के बीच अथवा संस्थाओं और परिवर्तनशील भौतिक परिस्थितियों के बीच भेद किया था। वह उत्पादन और वितरण के आर्थिक अन्तर से साम्य नहीं रखता था। फलतः उसने उत्पादन की पूँजीवादी व्यवस्था को वितरण की समाजवादी व्यवस्था के साथ समुक्त करने की कठिनाइयों पर विचार नहीं किया। मिल के अर्थशास्त्र की मुख्य विशेषता यह थी कि उसने प्राकृतिक एवं आर्थिक नियमों की संकल्पना को और इसके परिणामस्वरूप स्वनियन्त्रित प्रतियोगी आर्थिक व्यवस्था के सिद्धान्त को त्याग दिया था। इस प्रकार उसने विधान और अर्थव्यवस्था के सम्पूर्ण प्रश्न के सम्बन्ध को एक स्वतन्त्र बाजार के संरक्षण के साथ खोज लिया, लेकिन इस परिवर्तन के व्यावहारिक निष्कर्ष स्पष्ट नहीं थे। सामान्य रूप से उदारवादियों की भाँति मिल शासन और उसकी रीतियों को सन्देह की दृष्टि से देखता था। उसका विचार था 'शासन' जो भी कार्य करेगा, खराब करेगा। इसीलिए वह व्यक्तिगत उद्यम को पसन्द करता था। उसे राज्य के अभिभावकत्व से भी भय लगता था यद्यपि इस सम्बन्ध में उसकी आपत्ति आर्थिक न होकर नैतिक थी। सामाजिक दर्शन की भाँति मिल के आर्थिक चिन्तन पर भी नैतिकता का प्रभाव था। पूँजीवादी समाज के अन्यायों के प्रति उसके मन में नैतिक रोष की भावना थी। उसका विचार था कि पूँजीवादी 'समाज' श्रम के उत्पादन का 'वितरण' श्रम के उल्टे अनुपात में करता है।

मिल का योगदान (देन) और स्थान (Mill's Contribution and Place)

राजनीतिक चिन्तन के जगत में मिल का मिश्रित स्वागत हुआ है। एक ओर उसकी प्रशंसा के गीत गाए गए हैं, उसकी पुस्तकें पाठ्यक्रम में रखी गई हैं, उसे एक दार्शनिक, न्यायशास्त्री और अर्थशास्त्री का दर्जा दिया गया है तो दूसरी ओर उसकी भत्सना की गई है और यह आरोप लगाया है कि उपयोगितावादी के संरक्षक के रूप में उसने उपयोगितावाद को हत्या ही कर डाली है तथा प्रजातन्त्र में दोषों और कमियों के सिवाय उसने और कुछ नहीं देखा है। वेपर और डनिंग जैसे विद्वानों ने उसके 'नारी स्वतन्त्रता', सम्बन्धी विचारों का भी विरोध किया है।

यह बहुत कुछ सत्य है कि मिल ने किसी नए सिद्धान्त का प्रतिपादन नहीं किया। उसके सिद्धान्त में बहुत अधिक सगति नहीं है और उसके चिन्तन में अनेक परस्पर विरोधी तत्त्वों का मिश्रण है पर केवल इन्हीं आधारों पर हम उसकी उपेक्षा नहीं कर सकते। यह देखना अधिक शिक्षाप्रद होगा कि उसने जो कुछ लिखा है उसमें सत्य कितना है, उसकी विधेयात्मक देन क्या है और अपने युग को उसने किस प्रकार प्रभावित किया है। "और यदि लेखकों की योग्यता का निर्णय इस बात से होता है कि नीति पर उनका क्या प्रभाव पड़ा है तो मिल का स्थान निश्चित रूप से ऊँचा है। एक न्यायशास्त्री, अर्थशास्त्री और राजनीतिक दार्शनिक के रूप में उसे उसके समय में एक अवतार समझा जाता था।"

मिल ने एक पीढ़ी से भी अधिक समय तक राजनीतिक चिन्तन के इस क्षेत्र को प्रभावित रखा और उसके ग्रन्थों को विश्वविद्यालयों के पाठ्यक्रम में स्थान प्राप्त हुआ। मिल ने उपयोगितावाद के तर्कशास्त्र को विकसित किया और आगमनात्मक पद्धति (Inductive Method) को वृद्धि कर दिया। बेन्थम के उपरान्त उपयोगितावाद के बहुत से आलोचक उत्पन्न हुए और इस विचारधारा के सम्बन्ध में तरह-तरह के भ्रम पैदा हुए। मिल ने उन सब आलोचकों को निरस्त किया तथा उनके द्वारा फैलाये गये भ्रमों का अन्त किया। आज उपयोगितावादी अर्थशास्त्र अलग विषय बन गया है। मिल ने उपयोगितावाद की एक बहुत बड़ी वृद्धि की दूर किया। बेन्थम ने सुख को गुणात्मक नहीं केवल मात्रात्मक बतलाया था। मिल ने कहा कि सुखों में गुणात्मक अन्तर भी होता है। उपयोगितावादी विचारधारा को मिल की यह एक जबरदस्त देन थी। वेपर के शब्दों में—

“जब हम मिल की आलोचनाओं का विवेचन करते हैं तो हमें ज्ञात होता है कि वह उपयोगितावादीयों में सर्वाधिक सन्तोषजनक था। वह उस गहराई तक पहुँचा जिससे उसके पिता वेन्थम सर्वथा अपरिचित रहे। उसके पास अपनी निजी कल्पना थी परन्तु वह उन लोगों की अपेक्षा जीवन के अधिक निकट है। वह उपयोगितावादी की अपर्याप्तता, अपूर्णता, नैतिक दुर्बलता तथा इससे सम्बन्धित भावनाओं के प्रति पाए जाने वाले अज्ञान को मिटाता है।”

“वह उपयोगितावाद की वास्तविक शक्ति को भी हमारे सम्मुख प्रस्तुत करता है। राज्य के निर्माता नर और नारियों को वह सदैव ध्यान में रखता है। राज्य के सावधान तथा सामाजिक सिद्धान्त उसके लिए व्यर्थ है। वह एक अंग्रेज की भाँति अर्थात् हॉब्स की भाँति ही अंग्रेज है और उसकी दृष्टि में अतिशयोक्तिपूर्ण कृत्रिम व्यक्ति सच्चे अंग्रेज हैं। जिन समस्याओं से वे सम्बन्धित हैं, वे आधुनिक समस्याएँ हैं। वह सामूहिक नियन्त्रण की सीमा निर्धारित करना चाहता है। उसका कार्यों का स्व-सम्बन्धी तथा पर-सम्बन्धी विभाजन भी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। वह हमारी भाँति ही व्यक्ति के विकास तथा सुरक्षा को भी महत्त्व देता है। Ritchie अपने सन् 1891 वाले लेख में मिल को अतिशयोक्तिपूर्ण या अतिशयवादी बताया गया है, परन्तु हम सब देखेंगे और सिनेमा का महत्त्व समझ चुके हैं। हमने नीत्से के शब्दों में, समाचार-पत्रों को अपनी नित्यप्रति की प्रार्थना बना लिया है और हम मशीन की महत्ता समझते हैं, अतः मिल हमारे लिए अतिशयोक्तिपूर्ण नहीं है। मिल प्रजातन्त्र की बुराइयों से उसकी रक्षा करना चाहता था क्योंकि यह तत्कालीन आवश्यकता थी और ऐसा करने में वह पूर्ण सफल हुआ है। उसका महत्त्व चिरस्थायी और उसका व्यक्तित्व चिरस्मरणीय है।”

① मिल इस बात के लिए प्रशंसा का पात्र है कि उसने स्वतन्त्रता की उपयोगितावादी कल्पना प्रस्तुत की। प्रजातन्त्र सम्बन्धी मिल के आलोचनात्मक विचारों का महत्त्व आज भी ज्यों का त्यों बना हुआ है। आधुनिक प्रजातान्त्रिक दलों में वे दोप पाए जाते हैं जिनकी ओर मिल ने संकेत किया था। मिल के इस कथन को भी चुनौती देना कठिन है कि “सुख आधार के बिना प्रजातन्त्र का भवन अधिक दिन खड़ा नहीं रह सकता तथा सार्वजनिक शिक्षा के बिना सबके लिए मताधिकार निरर्थक है।” प्रजातन्त्र की सफलता के लिए दिए गए उसके सुझाव निश्चय ही प्रशंसनीय हैं क्योंकि उनका व्यावहारिक पक्ष सफल है। प्रजातन्त्र की प्रयोगात्मक दिशा में मिल ने बहुमूल्य योगदान किया है।

② इसी प्रकार नारी-स्वतन्त्रता सम्बन्धी उसके विचारों की सत्यता का सबसे बड़ा प्रमाण यह है कि लगभग सभी देशों ने उसके विचारों पर स्वीकृति की मोहर लगा दी है।

③ राजनीतिक चिन्तन को मिल की सर्वोच्च देन उसका व्यक्तिवाद है जिसे उदारवाद कहना अधिक उपयुक्त होगा। - वॉन हम्बोल्ट (Von Humboldt) के ये शब्द मिल के मूल विश्वास को व्यक्त करते हैं—“इन पृष्ठों में विकसित प्रत्येक युक्ति एक ही महान् और प्रधान सिद्धान्त की ओर प्रत्यक्ष रूप से संकेत करती है और वह है अपनी विविधता के साथ मानव-विकास का महत्त्व।” मिल ने विचार एवं अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता के समर्थन में जो कुछ लिखा है, वह इस विषय पर सम्पूर्ण राजनीतिक साहित्य की सर्वश्रेष्ठ रचना है। मिल का यह विश्वास भी सही था कि कुछ ही ऐसे प्रतिभाशाली एवं तेजस्वी व्यक्ति होते हैं जो समय-समय पर मानव सभ्यता को प्रगतिशील बनाते हैं। उसके इस कथन में छिपे सार की हम अपेक्षा नहीं कर सकते कि, “ये थोड़े से लोग पृथ्वी के लवण हैं, इनके बिना मानव-जीवन गतिहीन हो जाएगा।”

इसमें सन्देह नहीं कि प्रजातन्त्रवाद, प्रतिनिधि-शासन और महिला-स्वतन्त्रता के वर्तमान स्वरूप पर मिल का काफी प्रभाव है।

अन्त में, उदारवादी के रूप में मिल के मूल्यों पर हम जॉर्ज एच. सेवार्ड्स के विचारों का उल्लेख किए बिना नहीं रह सकते जो एक प्रकार से मिल की देन का निचोड़ है। उसने लिखा है—

“मिल के उदारवाद का व्यापकपूर्ण और इसके साथ ही सहानुभूतिपूर्ण मूल्यों पर बहुत कठिन है। यह कह देना सचमुच बहुत आसान होगा कि मिल ने नई शराब की पुरानी बोतलों में रखकर

प्रस्तुत किया। मिल के मूल्य-प्रकृति, सदाचार, समाज और उदारवादी समाज में शासन के कार्यों से सम्बन्धित समस्त सिद्धान्त उस भार को वहन करने के लिए अनुपयुक्त थे जो मिल ने उनके सिर पर डाल दिया था। लेकिन इस तरह का भावपरक विश्लेषण और आलोचना न तो सहानुभूतिपूर्ण है और न ऐतिहासिक दृष्टि से उचित है। मिल की रचनाओं में एक अस्पष्टता पाई जाती है। मिल की उदारता और भावप्रवणता उसकी बहुत-सी कमियों को छिपा लेती है। मिल उदारवादियों की पहली पीढ़ी का स्वाभाविक उत्तराधिकारी था। इन्हीं सब बातों ने उसके विचारों को काफी महत्त्व और प्रभाव प्रदान किया था, तथापि मिल अपने तर्कों के पक्ष में इस प्रभाव के अनुपात में दार्शनिक विश्लेषण प्रस्तुत नहीं कर सका। मिल सदैव ही साक्ष्य के महत्त्व पर जोर देता था; किन्तु व्यवहार में वह नैतिक अन्तर्दृष्टि पर बहुत अधिक निर्भर रहता था। मिल की नैतिक संवेदना बहुत व्यापक थी। सामाजिक दायित्व के प्रति भी उसके मन में गहरी चेतना थी। यद्यपि मिल के चिन्तन में व्यवस्था और सगति का प्रभाव है, तथापि उदारवादी दर्शन के प्रति उसकी देन को चार आधारों के रूप में व्यक्त किया जा सकता है—

(1) मिल ने उपयोगितावाद में महत्त्वपूर्ण संशोधन किया। उसके पूर्व उपयोगितावाद का नैतिक दर्शन केवल सुख और दुःख की तराजू से बँधा हुआ था। मिल ने उसे इस बन्धन से मुक्त किया। कण्ट की भाँति ही मिल का नीतिशास्त्र सम्बन्धी मुख्य विचार भी मानव-जाति के प्रति सम्मानपूर्ण था। मिल का कहना था कि हमें मनुष्य के प्रति प्रतिष्ठा का भाव रखना चाहिए, तभी हम उससे नैतिक उत्तरदायित्व की अपेक्षा कर सकते हैं। मिल का नीतिशास्त्र इस अर्थ में उपयोगितावादी था कि वह व्यक्ति के प्रश्न को आध्यात्मिक रुढ़ि के रूप में नहीं देखता था। उसका विचार था कि व्यक्तित्व को स्वतन्त्र समाज की वास्तविक परिस्थितियों में सिद्ध किया जा सकता है।

(2) मिल ने उदारवादी राजनीतिक और सामाजिक स्वतन्त्रता को अपने में ही एक सिद्धि माना था। मिल का मत था कि स्वतन्त्रता का महत्त्व इसीलिए नहीं है कि वह किसी भौतिक स्वार्थ की सिद्धि करती है, बल्कि इसीलिए है कि उत्तरदायित्व मनुष्य की एक सहज और स्वाभाविक आस्था है। अपने ढंग से जीवन व्यतीत करना, अपनी सहज प्रतिभा का विकास करना, सुख प्राप्त करने का साधन नहीं है, वह खुद सुख का एक अंग है। इसीलिए एक श्रेष्ठ समाज वह है जो स्वतन्त्रता का वातावरण स्यामित करता है तथा विविध जीवन-पद्धतियों के निर्वाह के उचित अवसर प्रदान करता है।

(3) स्वतन्त्रता केवल एक व्यक्तिगत हित नहीं है, वह एक सामाजिक हित भी है। स्वतन्त्र विचार-विनिमय के द्वारा समाज को भी लाभ पहुँचता है। यदि किसी मत को बलपूर्वक दबा दिया जाता है तो इससे व्यक्ति को तो नुकसान पहुँचता ही है, इससे समाज का भी अपकार होता है। जिस समाज में विचार स्वतन्त्र चर्चा की प्रक्रिया के द्वारा जीवित रहते हैं और मरते हैं वह समाज न केवल एक एक प्रगतिशील समाज है, बल्कि ऐसा समाज भी है जो स्वतन्त्र विचार का प्रयोग करने वाले व्यक्तियों को भी पैदा करता है।

(4) स्वतन्त्र समाज में उदारवादी राज्य का कार्य नकारात्मक नहीं बल्कि सकारात्मक है। वह विधि-निर्माण से विरत रहकर या यह मानकर कि कूँच कानूनी प्रतिबन्धों को हटा दिया गया है, इसीलिए स्वतन्त्रता की अवस्थाएँ विद्यमान हैं, नागरिकों को स्वतन्त्र नहीं बना सकता। विधि द्वारा अवसरों का निर्माण किया जा सकता है, उनका विकास किया जा सकता है और समानता की स्थापना की जा सकती है। उदारवाद उसके उपयोग पर मनमाने नियन्त्रण नहीं लगा सकता। उसकी सीमाएँ सिर्फ एक आधार पर निश्चित की जा सकती हैं कि वह इस तरह के अवसरों को कहीं तक छुटा पाता है और उसके पास उसके लिए कहीं तक साधन हैं जिनसे व्यक्ति अधिक मानवोचित जीवन व्यतीत कर सके एवं उन्हें विवशता से मुक्ति मिल सके।¹¹

उपयोगितावाद इंग्लैण्ड में औद्योगिक क्रान्ति से उत्पन्न स्थिति का सामना करने में असम-
रहा। अब प्रवृत्ति समष्टिवाद की ओर थी और इसका कोई समाधान उपयोगितावाद के पास न था।
परिवर्तित परिस्थितियों में उपयोगितावाद राजनीतिक दृष्टि से विफल हो चुका था। विचारणीय व्यक्ति
यह अनुभव करने लगे थे कि राज्य के स्वरूप और उससे व्यक्ति के सम्बन्ध विषयक कोई उपयुक्त सिद्धान्त
प्रतिपादित करने से पूर्व नए सिरे से शुद्धात करनी होगी। उन्हें विश्वास हो चला था कि मानव-
स्वभाव की वैयमवादी खोखली धारणा की जगह एक अधिक सच्ची और समुचित धारणा प्रस्थापित
करनी होगी। यह कार्य टॉमस हिल ग्रीन (T H Green) ने 'राजनीतिक कर्तव्य' (Political Obliga-
tion) पर अपने भाषणों द्वारा सम्पन्न करने का प्रयत्न किया। ग्रीन ऑक्सफोर्ड का एक महत्त्वपूर्ण
आदर्शवादी (Idealist) था।

तात्कालिक रूप से ऑक्सफोर्ड में आदर्शवादी विचारधारा का प्रवाह जर्मन आदर्शवाद के
आगमन के कारण हुआ था। जर्मन आदर्शवाद का सूत्रपात इमैनुअल कॉण्ट (Immanuel Kant) से
हुआ और इसकी चरम परिणति हीगेल (Hegel) में देखने को मिली। इंग्लैण्ड में यद्यपि आदर्शवादी
धारा को प्रवाहित होने का एक मूल कारण जर्मन आदर्शवाद था, तथापि यह मान लेना भूल होगी कि
अंग्रेजी आदर्शवादी आन्दोलन पूर्णतः जर्मन आदर्शवाद की ही देन थी। ऑक्सफोर्ड के आदर्शवादियों ने
अरस्तू और प्लेटो की दार्शनिकता से कम प्रेरणा ग्रहण नहीं की थी।

आदर्शवाद का अभिप्राय और उसकी ऐतिहासिक परम्परा (Meaning and History of Idealism)

राजनीति के इतिहास में आदर्शवाद का सिद्धान्त अनेक नामों से विख्यात है। चरमतावादी
सिद्धान्त (Absolutist Theory), दार्शनिक सिद्धान्त (Philosophical Theory), तात्त्विक सिद्धान्त
(Metaphysical Theory) और मैकाइवर के शब्दों में 'रहस्यवादी सिद्धान्त' (Mystical Theory)
आदि एक ही आदर्शवादी सिद्धान्त के विभिन्न नाम हैं। यद्यपि ये ये अनेक नाम आदर्शवादी विचार के
धरातल के नीचे बहने वाली उन धारों की ओर संकेत करते हैं जो जर्मन तथा अंग्रेजी विचारक हीगेल,
कॉण्ट, ग्रीन, बोसॉके आदि राजनीतिक दर्शनों में प्रवाहित होकर आदर्शवाद रूपी सरिता को जन्म देती
हैं। राज्य का आदर्शवादी सिद्धान्त राज्य तथा समाज का एक आदर्श चित्र प्रस्तुत करता है जो व्यावहारिक
दृष्टि से कुछ कठिनाइयों से पूर्ण होते हुए भी दार्शनिक दृष्टि से अधिक महत्त्वपूर्ण है। यह सिद्धान्त
अत्यन्त भावात्मक (Abstract) तथा तर्कपूर्ण (Logical) है। राज्य को एक वास्तविक तथ्य (Actual
Fact) न मानकर यह उसे एक आदर्श (Ideal) अथवा पूर्ण (Perfect) वस्तु मानकर चलता है जिससे
इसके परिणामों का आधार अनुभव तथा निरीक्षण 'न' होकर शुद्ध तर्क है और व्यापारिक बन जाता
है। आदर्शवादियों को इस बात की चिन्ता नहीं है कि वर्तमान राज्य का स्वरूप क्या है? वे उसे उसकी
यथार्थताओं (Realities) से अलग रख कर केवल इस बात पर विचार करते हैं कि आदर्श राज्य को
कैसा होना चाहिए। इसीलिए उनके दर्शन में राज्य का स्थान दैविक महत्ता तक पहुँच गया है और
व्यक्ति एवं उसकी स्वतन्त्रता की निर्मम उपेक्षा कर दी गई है।

राजनीति में आदर्शवादी परम्परा का इतिहास कहीं-कहीं पर खण्डित होते हुए भी बहुत प्राचीन और लम्बा है जो यूनानियों से लेकर आज तक श्रुद्धिमान रूप में बढ़ा जा सकता है। राजनीतिक आदर्शवाद के अनेक तत्त्व अरस्तू (Aristotle) और प्लेटो (Plato) के दर्शन में उपलब्ध हैं। अरस्तू का यह सूत्र कि 'मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है' आदर्शवादी परम्परा का आधारभूत सिद्धान्त है। अरस्तू ने राज्य की उपयोगिता व्यक्ति के नैतिक विकास के लिए स्वीकार की है। अरस्तू की भाँति ही प्लेटो ने भी नैतिक प्रणाली में विश्वास प्रकट किया है।

प्राचीन यूनानी दार्शनिकों की राज्य के सम्बन्ध में नैतिक पुरुष की धारणा मध्य-युग में चर्च और राज्य के संघर्ष के फलस्वरूप लम्बे अर्से तक लुप्त रही। 17वीं शताब्दी के पुनर्जागरण काल में एक बार फिर यूनानी दर्शन के प्रति विद्वानों ने जिज्ञासा उत्पन्न की। टॉमस मूर ने प्लेटो के आदर्शवादी राज्य की कल्पना में प्रभावित होकर अपनी प्रसिद्ध पुस्तक (Utopia) की रचना की। "यद्यपि उस समय तक व्यक्तित्व के सिद्धान्त का प्रतिपादन हो चुका था जो आगे चलकर आदर्शवादी विचारधारा की आधारशिला बना, तथापि यह काल आदर्शवादी परम्परा के लिए अधिक शुभ सिद्ध नहीं हुआ।"

आधुनिक युग में यूनानी विचारधारा का पुनरुत्थान रूसो द्वारा हुआ। उसकी 'सामान्य इच्छा' (General Will) इसी दर्शन अर्थात् आदर्शवाद पर आधारित है। रूसो के उपरान्त जर्मनी आदर्शवाद का गढ़ बन गया और इस दर्शन का विकास मुख्यतः 19वीं शताब्दी के प्रारम्भ में हुआ। वास्तव में "फ्रांस की, राज्य-क्रान्ति से प्रभावित जर्मन जनता के केन्द्रीय व्यवस्था सम्बन्धी विचारों को केवल आदर्शवादी दार्शनिकों के विचार ही सन्तुष्ट कर सकते थे।" जर्मनी के आदर्शवादी लेखकों में कॉण्ट (Kant), फिक्टे (Fichte) तथा हीगल (Hegel) के नाम उल्लेखनीय हैं। कॉण्ट को इस दर्शन का वर्तमानयुगीन जनक कहा जा सकता है। उसका आदर्शवाद उदारवादी था। यह उदारवादी तत्त्व फिक्टे में कम होकर हीगल में पूर्णतया समाप्त हो गया। आदर्शवादी जर्मन स्कूल के साथ इंग्लैंड में भी आदर्शवादी विचारधारा विकसित हुई। इंग्लैंड के आदर्शवादी लेखकों में ग्रीन, ब्रैडले, बोसॉके आदि अधिक उल्लेखनीय हैं। यदि जर्मनी का आदर्शवाद उग्रवादी था तो इंग्लैंड का उदारवादी।

आदर्शवाद का सिद्धान्त

(Principle of Idealism)

राज्य एक नैतिक संस्था है—आदर्शवादियों के अनुसार राज्य एक नैतिक संस्था (An ethical institution) है और राजकीय संगठन द्वारा ही व्यक्ति को योग्य, विवेकशील तथा नैतिक बनने के अवसर प्राप्त होते हैं। अरस्तू के इस मत से आदर्शवादी सहमत हैं कि "राज्य सम्य जीवन की प्रथम आवश्यकता है और केवल पशुओं अथवा देवताओं को ही राज्य की आवश्यकता नहीं होती।" आदर्शवादियों के अनुसार राज्य का उद्देश्य सुख-वृद्धि न होकर उन परिस्थितियों को कायम रखना है जो नागरिकों के श्रेष्ठतम जीवन के लिए आवश्यक हैं। बोसॉके राज्य को 'नैतिक विचारक का मूर्तरूप' (An embodiment of ethical idea) मानता है। एक स्थल पर वह कहता है "राज्य विश्वव्यापी संगठन का अंग न होकर समस्त नैतिक संसार का अभिभावक (The guardian of whole moral world) है।" आदर्शवादियों की मान्यता है कि राज्य का जन्म कहीं बाहर से नहीं हुआ है अपितु वह हमारे नैतिक विचार की ही अनुभूति (Realization of moral idea) है जो हमारे पूर्ण विकास के लिए परमावश्यक है। कॉण्ट के विचारों को विकसित करत हुए हीगल भी इसी परिणाम पर पहुँचा कि राज्य सामाजिक सदाचार की वृद्धि के लिए कायम है। हीगल के ही शब्दों में, "सामाजिक आचरण की उच्चतम कला राज्य में व्यक्त होती है। राज्य विवेक का सर्वोच्च रूप है और वही धर्म का संरक्षक है।"

राज्य एक अनिवार्य संस्था है—आदर्शवादियों के अनुसार नैतिक संस्था होने के कारण राज्य का समाज में अस्तित्व आवश्यक ही नहीं अनिवार्य है। "मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है" इसलिए वह

समाज अथवा राज्य से पृथक् रहकर कभी शान्ति प्राप्त नहीं कर सकता। हॉब्स, लॉक आदि की भाँति आदर्शवादी यह नहीं मानते कि समाज के विकास में कोई प्राकृतिक दशा जैसा राज्यविहीन काल भी रहा होगा, राज्य से पृथक् मनुष्य स्वयं अपने में एक विरोध (Contradiction in himself) है। राज्य-विहीन अवस्था में अथवा राज्य की अनुपस्थिति में न केवल समाज अव्यवस्थित एवं कानून रहित होगा वल्कि राज्यविहीन समुदाय के लोग अत्यन्त चरित्रहीन एवं जवन्म आचरण करने वाले होंगे। अतः आदर्शवादियों की निश्चित धारणा है कि "एक सम्य, सुसंस्कृत, नैतिक एवं परिपूर्ण रूप से विकसित समाज की सद्भावना के बिना राज्य एक विचारशून्य कल्पना है।"

राज्य सर्वशक्तिमान है—राज्य के सम्बन्ध में आदर्शवादियों की कल्पना सर्व-सत्तावादी है। उग आदर्शवादी हीगल के शब्दों में, "राज्य स्वयं ईश्वर है, वह पृथ्वी पर स्थित दैवी विचार (Divine Idea) है।" पुनः हीगल के ही कथनानुसार "राज्य पृथ्वी पर साक्षात् ईश्वर का आगमन है। वह एक ऐसी दैवी इच्छा है जो विश्वव्यापी व्यवस्था में वास्तविक रूप में प्रकट होती है।"¹ इस प्रकार राजसत्ता की चरम सीमा की निरकुशता तथा असीमितता की समर्थक होने के कारण आदर्शवादी राज्य की कल्पना पूर्णतः एक सर्वाधिकारवादी राज्य (Totalitarian State) की कल्पना है जिसके विरुद्ध विद्रोह करने का अधिकार किसी को नहीं हो सकता। ग्रीन जैसे उदार आदर्शवादी ने व्यक्ति को कुछ विशेष परिस्थितियों में राज्य के विरुद्ध कान्ति करने का अधिकार प्रदान किया है।

राज्य और व्यक्ति में कोई पारस्परिक विरोध नहीं है—आदर्शवाद व्यक्ति और राज्य में कोई विरोध नहीं मानता। राज्य बनाम व्यक्ति (State versus Individual) जैसे किसी भी सम्भावित विवाद को वह एक भ्रान्त धारणा मानता है। राज्य का उद्देश्य मानव-व्यक्तित्व का पूर्ण तथा स्वतन्त्र विकास करना है, अतः राज्य के विरुद्ध व्यक्ति के अधिकारों और व्यक्ति की स्वतन्त्रता के लिए घातक राज्य की शक्ति के सम्पूर्ण विचार को ही त्याग देना चाहिए। आदर्शवादियों की मान्यता है कि राज्य की सच्ची जड़ें व्यक्ति के हृदय में हैं और एक असम्भ्य, बर्बर एवं भूख पशुवत् आचरण करने वाले मनुष्य को सुसंस्कृत मानव एवं दिव्य बनाने वाली यह सत्ता निश्चय ही व्यक्ति की सच्ची मित्र है। व्यक्ति का सदाचार भी इसी बात में निहित है कि वह अपने सामाजिक कर्तव्य के पालन से विमुख न हो। इसमें सन्देह नहीं कि दो आदर्शवादी धारणाएँ विचार जगत् में कान्ति की द्योतक हैं। बार्कर के कथनानुसार—“एक ऐसे केन्द्रीय व्यक्ति में आरम्भ करने के स्थान में, जिसके लिए सामाजिक संगठन ढाला हुआ माना जाता है, आदर्शवादी एक केन्द्रीय सामाजिक संगठन से आरम्भ करता है जिसमें व्यक्ति को अपना निर्धारित कर्तव्य-क्षेत्र खोजना चाहिए।”²

राज्य का अपना उद्देश्य तथा व्यक्तित्व है—व्यक्तिवादियों के विपरीत आदर्शवादियों की मान्यता है कि राज्य का अपना पृथक् एवं स्वतन्त्र व्यक्तित्व तथा अस्तित्व होना है। राज्य के सदस्यों से पृथक् राज्य की अपनी एक इच्छा होती है जो नागरिकों की सामूहिक इच्छा से स्वतन्त्र होते हुए भी उससे भिन्न नहीं होती। राज्य के व्यक्तित्व की धारणा की पूर्ण अभिव्यक्ति हीगल में हुई है जो राज्य को "एक आत्म-चेतन नैतिक तत्त्व, आत्मज्ञानी और आत्मानुभवी व्यक्ति" मानता है। राज्य अपने घटकों के योग से कुछ अधिक है और उसकी अपनी आत्मा है।" आदर्शवादी विचार की यह एक आधारभूत विशेषता है।

राज्य मनुष्य की सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करता है—रूसो का सामान्य इच्छा का सिद्धान्त आदर्शवादी दर्शन का केन्द्र-बिन्दु है। आदर्शवादियों के अनुसार विभिन्न सभ, संस्थान एवं संस्थाएँ, जिनका निर्माण सामान्य रचियों की पूर्ति हेतु किया जाना है, सामूहिक मस्तिष्क का

1 "The state is the march of God on earth. It is the Divine Will unfolding itself to the actual shape and organisation of the world."

2 Barker Political Thought in England, p. 11.

पतिनिधित्व करते हैं, परन्तु इन सबके बीच सामञ्जस्य राज्य द्वारा ही स्थापित किया जाता है। राज्य हमारी अन्तःप्रेतना अथवा वास्तविक इच्छा की अभिव्यक्ति होने के कारण सामान्य इच्छा का प्रतीक है। राज्य वही कार्य करता है जो हमारा शुद्ध अन्तःकरण चाहता है अथवा जो हमें सामाजिक प्राप्ति होने के नाते करना चाहिए। व्यक्तिगत विकास की परिपक्वता एवं परिपूर्णता का ही दूसरा नाम राज्य है।

राज्य की आधार शक्ति नहीं, इच्छा है—प्रादर्शनवादी सिद्धान्त के अनुसार राज्य का आधार इच्छा है, शक्ति नहीं। इसका अभिप्राय राज्य द्वारा बल-प्रयोग का पूर्ण निषेध नहीं है। इसका अर्थ यह है कि शक्ति-प्रयोग करने का अधिकार राज्य का मौलिक गुण है जैसी कि बोन्थम, आस्टिन आदि की मान्यता थी। विन्यास प्रादर्शनवादी टी एच गीन के अनुसार राज्य के विशाल ढाँचे को स्थिर रखने वाला स्तम्भ तथा राज्य के जीवन का नक्का और वास्तविक आधार बल या शक्ति (Forces) न होकर इच्छा (Will) है। यदि राज्य भय उत्पन्न करके अपनी आज्ञाओं का पालन कराता है तो वह राज्य कभी भी स्थायी नहीं हो सकता। राज्य की सेवा करने से हम अपनी उच्चतर आत्मा के आदेश का ही पालन करते हैं। हम राज्य की आज्ञा का पालन इसलिए करते हैं क्योंकि हम जानते हैं कि राज्य हमारी अच्छी और उच्चतर आत्मा का प्रतिनिधि है और इसके द्वारा ही वह सामान्य-हित प्राप्त किया जा सकता है, हमारा स्वयं का हित जिसका एक अभिन्न अंग है।

राज्य की आज्ञा-पालन करना ही स्वतन्त्रता है—प्रादर्शनवादी स्वतन्त्रता का रूप सकारात्मक है। राज्य के सभी कानून व्यक्ति की पूर्णता के लिए एक वातावरण का मूजन करते हैं जिसके अन्तर्गत वह स्वतन्त्रता का उपयोग कर सकता है इसलिए राज्य के किसी भी कानून की अवज्ञा करना अपनी ही स्वतन्त्रता के मार्ग को अवरुद्ध करना है। प्रादर्शनवादी पूर्ण स्वतन्त्रता के उपासक नहीं हैं। वे पूर्ण स्वतन्त्रता को स्वाधीनता का निषेध (Negation of Liberty) मानते हैं। व्यक्ति की अनुपस्थिति में स्वतन्त्रता केवल शक्तिशाली व्यक्तियों का ही विशेषाधिकार रह जाती है। प्रादर्शनवादियों का कहना है कि राजकीय आज्ञाओं का पालन करते समय हम किसी बाह्य का नहीं अपितु स्वयं की ही मूर्तिमान इच्छा के आदेश का पालन करते हैं। जॉर्ज ब्रेडले (Bradley) के शब्दों में, "मनुष्य की स्वतन्त्रता से हमारा अभिप्राय उस समाज के प्रति कर्तव्यों के पालन से है जिनके द्वारा व्यक्ति समाज में अपना उचित स्थान प्राप्त कर सकता है।" प्रादर्शनवाद के अनुसार स्वतन्त्रता एक निश्चित वस्तु है। स्वयं वार्कर के मत में, "चेतना में स्वतन्त्रता उत्पन्न होती है, स्वतन्त्रता अपने उपयोग के लिए कुछ अधिकार चाहती है और अधिकार राज्य की माँग करते हैं।"

राज्य अधिकारों का जन्मदाता है—प्रादर्शनवादी व्यक्तिवादियों एवं सामाजिक समझौतावादियों की भाँति किन्हीं प्राकृतिक प्राक्-राजनीतिक (Pre-political) अधिकारों में विश्वास नहीं करते। उनकी परिभाषा के अनुसार, 'अधिकार कुछ ऐसी बाह्य परिस्थितियाँ हैं जो मनुष्य के आन्तरिक विकास के लिए आवश्यक हैं।' राज्य ही व्यक्ति के अधिकारों का नैतिक अभिभावक और संरक्षक है।

राज्य साध्य है, साधन नहीं—जहाँ व्यक्तिवाद और समाजवाद दोनों ही में राज्य को व्यक्ति के व्यक्तित्व के विकास का साधन माना गया है, वहाँ प्रादर्शनवादी राज्य को साध्य मानते हैं। सावयवी सिद्धान्त का समर्थन करते हुए वे व्यक्ति और राज्य की परस्पर निर्भरता पर बल देते हैं। वे राज्य को व्यक्तियों का समूह मात्र नहीं मानते। फिक्टे (Fichte) के शब्दों में, "एक तिल-चित्र केवल तेल-कणों का समूह नहीं है, वह उससे अधिक है। जिस प्रकार एक पत्थर की मूर्ति संगमरमर के टुकड़ों की समूह मात्र नहीं है और जिस प्रकार एक मनुष्य घटकों तथा रक्त-धमनियों का समूह-मात्र न होकर उससे कहीं अधिक है, ठीक उसी प्रकार एक राज्य बाह्य नियमों का समूह-मात्र न होकर इससे अधिक है।" प्रादर्शनवादियों के अनुसार, "व्यक्ति राज्य के लिए है, न कि राज्य व्यक्ति के लिए।" राज्य व्यक्ति की

नैतिक सस्था है। व्यक्ति के नैतिक जीवन का राज्य न केवल माध्यम है बल्कि संरक्षण भी है। राज्य से पृथक् व्यक्ति केवल भावात्मक वस्तु है।

राज्य और समाज में कोई अन्तर नहीं है—आदर्शवादी राज्य और समाज में कोई अन्तर नहीं मानते। वे मानव-कर्त्तव्यों को सामाजिक एवं राजनीतिक क्षेत्र के अन्तर्गत विभाजित नहीं करते। राज्य एवं समाज के कार्य क्षेत्रों में अनुरूपता स्वीकार करते हुए उनका मत है कि राज्य सामाजिक अस्तित्व का आधार है। सामाजिक और राजनीतिक समस्याएँ अभिन्न हैं। राज्य एवं समाज दोनों का लक्ष्य एक है—मनुष्य के व्यक्तित्व का विकास करना।

आदर्शवादी अंग्रेज विचारक मानते हैं कि नैतिकता एक आन्तरिक वस्तु है जिसे राज्य न लागू करता है और न कभी लागू की जानी चाहिए। आदर्शवादी राज्य में व्यक्ति एक साथ ही अधिकारी भी है और प्रजा भी। इसलिए यदि राज्य सामान्य इच्छा की अवहेलना पर परिपूर्ण जीवन के मार्ग की बाधाओं को दूर नहीं करता तो व्यक्ति को अधिकार है कि वह अपने व्यक्तिगत क्षेत्र का प्रतिक्रमण होने पर उसके विरुद्ध विद्रोह करे। जर्मन दार्शनिक हीगल आदि व्यक्ति को यह अधिकार नहीं देते। जो भी हो, इस विषय में सभी आदर्शवादी एकमत हैं कि राज्य का सच्चा कर्त्तव्य नागरिक के जीवन को विकसित कर उसे परिपूर्ण बनाना है।

प्रचलित राजनीतिक विचारधाराओं में आदर्शवाद की कटु आलोचना की गई है। अवश्य ही आदर्शवाद के उग्ररूप की जितनी आलोचना हुई है, उतनी उसके उदार रूप की नहीं हुई है। बहुत से राजनीतिज्ञ तो हीगल के नाम तक से घृणा करते हैं। राजनीति-शास्त्र के लगभग सभी लेखक प्रत्यक्ष रूप से हीगल के विचार और विशेषतः उसके राज्य के निरकुश सिद्धान्त का तथा राज्य के अन्वानुकरण सम्बन्धी विचार का तिरस्कार करते हैं। वे इस बात से सहमत हैं कि राज्य स्वयं में एक साध्य है, एक सर्वोत्तम संस्था और ईश्वर की देन है, जिसके अधिकार और उद्देश्य नागरिकों के अधिकार और उद्देश्यों से भिन्न हैं।

जर्मन आदर्शवादी कॉण्ट (German Idealist Kant, 1724-1804)

जीवन-परिचय

जर्मन आदर्शवादी दर्शन के पिता इमेनुअल कॉण्ट का जन्म 1724 ई. में जर्मनी के कोनिग्सबर्ग प्रदेश में हुआ था और सन् 1804 में उसका देहान्त हो गया था। जीवन-पर्यन्त अविवाहित रहकर उसने अपनी आयु दर्शन, गणित और नीति-शास्त्र के गहन अनुसन्धान में व्यतीत की। उसका जीवन ऋषियों के समान था। वह प्रत्येक कार्य को निश्चित समय पर करने का श्रम्यस्त था। हीन (Heine) के शब्दों में, "उसके जीवन का इतिहास लिखना बड़ा कठिन है क्योंकि न तो उसका जीवन था न इतिहास। वह जर्मनी की उत्तरी-पूर्वी सीमा पर कोनिग्सबर्ग नामक एक पुराने कस्बे की शान्त गली में एक यान्त्रिक रूप में व्यवस्थित और कौमार्य जीवन व्यतीत करता था। मुझे विश्वास नहीं कि गिरजाघर का महान् चण्डा भी अपना कार्य इमेनुअल कॉण्ट को अपेक्षा अधिक निष्काम भाव तथा नियमित रूप से करता हो। सोकर उठना, कॉफी पीना, लिखना-पढ़ना, कॉलेज में व्याख्यान देना, खाना, पीना, घूमना सबका एक निश्चित समय था और इमेनुअल कॉण्ट जब अपना खाकी रंग का कोट पहन कर मनीला छड़ी हाथ में लिए अपने घर से लाइम ट्री नामक सड़क के लिए रवाना हो जाता था, तो पड़ोसी समझ जाते थे कि इस समय ठीक साढ़े तीन बजे हैं"..... और जब निश्चित समय पर गुजरता था तो वे मित्रतापूर्ण भाव से उसका अभिवादन करते और उससे अपनी घड़ी मिलाते थे।"

बचपन से ही बुशाम् बुद्धि कॉण्ट केवल एक सैद्धान्तिक राजनीतिज्ञ था जिसने राजनीति में कभी भाग नहीं लिया। अपनी शिक्षा पूर्ण करने के उपरान्त कोनिग्सबर्ग विश्वविद्यालय में कॉण्ट की प्राध्यापक के पद पर नियुक्ति हुई और वही पर बाद में उसने आचार्य का पद सम्भाला। उसने अपने

जन्म-स्थान से बाहर कभी भ्रमण नहीं किया। वंह 30 वर्ष से भी अधिक समय तक कोनिग्सबर्ग के विश्वविद्यालय में ही न्याय-शास्त्र और आध्यात्म-शास्त्र का शिक्षक रहा। फ्रांस की राज्य-क्रान्ति तथा अमेरिका के स्वाधीनता संग्राम ने कॉण्ट की विचारधारा को अत्यधिक प्रभावित किया था। तत्कालीन इंग्लैण्ड की स्थिति का भी उसे प्रचुर ज्ञान था। कॉण्ट ने मौलिकता के नाम पर अपने दर्शन में कोई नवीनता व्यक्त नहीं की। रूसो एवं मॉण्टेस्क्यू के राजनीतिक दर्शनों से ही उसने प्रेरणा ग्रहण की और उनके विचारों को ही उसने अपने ढंग से क्रमबद्ध किया। प्रसिद्ध इतिहासकार डनिंग के शब्दों में— “राज्य के उद्भव और स्वरूप के सम्बन्ध में कॉण्ट का सिद्धान्त ठीक वही था कि जो रूसो का था और उसी को उसने अपनी तर्क शैली से अपने शब्दों में व्यक्त किया है। इसी प्रकार सरकार का विवेचन करने में उसने मॉण्टेस्क्यू का अनुसरण किया है।” कॉण्ट को साधारण मनुष्यों की नैतिक गरिमा का सन्देश रूसो के ग्रन्थों के अध्ययन से प्राप्त हुआ था और इस कारण उसने रूसो को ‘नैतिक जगत् का न्यूटन’ कहकर सम्बोधित किया। मानव स्वभाव का सम्मान करने में वह रूसो से कितना प्रभावित था इसका आभास उसकी निम्नलिखित टिप्पणी से मिलता है जो उसने एक निबन्ध के हाशिए पर लिखी थी—

“एक समय या जब मैं यह सोचता था कि केवल यही (ज्ञान के लिए तीव्र व्यास और उसमें वृद्धि करने की अभिभ्रान्त भावना) मानव-जाति के लिए सम्मान-प्रद हो सकती है और मैं उस साधारण मनुष्य से घृणा करता था जो कुछ नहीं जानता। रूसो ने मुझे सही मार्ग का दर्शन कराया। मेरा यह अन्धविश्वास मिट गया। मैंने मानव-स्वभाव का सम्मान करना सीखा और यदि मुझे यह विश्वास न होता कि मानव-अधिकारों को प्रतिष्ठित करने के लिए इस विचार से दूसरों का भी मूल्य बढ़ सकता है तो मैं अपने आपको एक साधारण श्रमिक से भी कहीं अधिक बेकार समझता।”

कॉण्ट ने यह घोषणा की कि मानव कदापि साधन नहीं हो सकता, उसे सर्वथा साध्य ही रहता है। यह घोषणा प्रजातान्त्रिक आदर्शवाद की आधारशिला है। कॉण्ट ने भौतिक सुखों को मान्यता न देकर आत्मिक शान्ति की महत्ता पर बल दिया।

कॉण्ट की रचनाएँ

कॉण्ट ने सन् 1745 से अपनी मृत्यु-पर्यन्त 40 से भी अधिक ग्रन्थ और निबन्ध लिखे। यद्यपि कॉण्ट की वैधानिक रचनाएँ विस्मृति के गर्भ में विलीन हो चुकी हैं, तथापि उसकी दार्शनिक कृतियों को अब भी बड़े सम्मान के साथ पढ़ा जाता है।

कॉण्ट की वे महान् कृतियाँ, जिनके कारण उसे इतनी ख्याति प्राप्त हुई, तीन हैं—

1. शुद्ध-बुद्धि नीमांसा (The Critique of Pure Reason) (1781) — इसमें कॉण्ट ने तत्त्व-ज्ञान और बौद्धिक सवित-शास्त्र की विवेचना की है। कॉण्ट की यह सम्भवतः सर्वोत्तम और सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण रचना है। 15 वर्ष के कठोर परिश्रम से प्रस्तुत इस रचना के सन् 1781 में प्रकाशित होते ही सम्पूर्ण दार्शनिक जगत् में हलचल मच गई। इस ग्रन्थ में कॉण्ट ने यह सिद्ध किया कि इन्द्रियो से प्रतीत होने वाले दृश्य-जगत् (Phenomenon) के अतिरिक्त एक वास्तविक जगत् भी है जिसे इन्द्रियो से नहीं, बल्कि, शुद्ध-बुद्धि (Pure Reason) से ही समझा जा सकता है। मनुष्य, प्रकृति, ईश्वर, आत्मा, स्वतन्त्र-इच्छा आदि सभी विचार हमारे इन्द्रिय-जनित ज्ञान का परिणाम हैं, अतः इन विचारों का सम्बन्ध वास्तविक जगत् से नहीं है। कॉण्ट ने कहा कि शुद्ध-बुद्धि द्वारा ईश्वर की सत्ता सिद्ध नहीं की जा सकती। उसने ईश्वर और धर्म सम्बन्धी सभी प्रचलित मान्यताओं का खण्डन किया। इससे तत्कालीन पादरी इतने रुष्ट हो गए कि वे कॉण्ट को कुत्ते की गाली देने लगे और कुत्तों का नाम भी कॉण्ट रखने लगे।

2. व्यावहारिक बुद्धि-नीमांसा (The Critique of Practical Reason) (1788) — इस ग्रन्थ में कॉण्ट ने नीतिशास्त्र का विवेचन किया है। अपनी पहली रचना में ईश्वर का खण्डन

करने के बाद इस कृति में कॉण्ट ने ईश्वर की व्यावहारिक आवश्यकता सिद्ध करने का प्रयास किया। इस ग्रन्थ में यह प्रतिपादन किया गया है कि धर्म और ईश्वर की सत्ता का आधार नैतिक भावना (Moral) है, बुद्धि नहीं। इस जगत् में यदि कोई वास्तविक सत्ता है तो वह नैतिक भावना और नैतिक कर्तव्य की ही सत्ता है। कॉण्ट ने इस नैतिक भावना और नैतिक कर्तव्य की सत्ता को 'निरपवाद नैतिक कर्तव्यादेश' (Categorical Imperative) की सत्ता दी। कॉण्ट के अनुसार यही नैतिक भावना हमें सत् और असत् का विवेक करने में समर्थ बनाती है। हमारा अन्तःकरण अथवा हमारी नैतिक भावना व्यावहारिक बुद्धि (Practical Reason) का विषय है, विमृद्ध बुद्धि (Pure Reason) का नहीं। हमारी नैतिक भावना हमको हमारे अन्तःकरण के पद-प्रदर्शक भगवान् का बोध कराती है। यही भावना स्वतन्त्र इच्छा (Free Will) की सत्ता सिद्ध करती है। यदि हममें स्वतन्त्र इच्छा न हो तो नैतिक कर्तव्य सम्पादित करने का अर्थात् सत् का अनुसरण करते हुए असत् का परित्याग करने का कोई अर्थ, नहीं रह जायगा। कॉण्ट के अनुसार "व्यक्ति की नैतिक भावना यह भी सिद्ध करती है कि मृत्यु के बाद भी जीवन की सत्ता कायम रहती है। मनुष्य अपने अन्तःकरण की प्रेरणा से ऐसे कार्य भी करता है जिनका फल इहलोक में पाने की आशा नहीं की जा सकती।"

3. निरूप्य सीमांसा (The Critique of Judgement)—इस ग्रन्थ में कॉण्ट ने इन्द्रियजन्य शास्त्र का विश्लेषण कर प्रयोजन-ग्राह्य शक्ति का रहस्योद्घाटन किया है। अपनी प्रथम रचना शुद्ध बुद्धि की सीमांसा (Critique of Pure Reason) में कॉण्ट ने ईश्वर की सत्ता को अस्वीकार किया था, अपनी दूसरी रचना व्यावहारिक बुद्धि की सीमांसा (Critique of Practical Reason) में उसने ईश्वर की सत्ता को व्यावहारिक आवश्यकता के आधार पर सिद्ध किया था और अपनी इस तीसरी रचना में उसने प्रकृति की सुन्दर योजना में ईश्वर के दर्शन किए हैं। कॉण्ट के अनुसार किसी भी कलाकृति के लिए उसके निर्माता ईश्वर की सत्ता का प्रबल प्रमाण है। कॉण्ट के मतानुसार, "ईश्वर की सत्ता दो महान् व्यावहारिक वस्तुओं से स्पष्टतः सिद्ध हो रही है—प्रथम, तारागणों से परिपूर्ण गगनमण्डल (Starry Heavens Above) है और द्वितीय, मानव अन्तःकरण के भीतर पाए जाने वाले नैतिक नियम (Moral Laws Within) हैं।"

कॉण्ट की दो अन्य महत्त्वपूर्ण रचनाएँ ये हैं—

4. कानून के सिद्धान्त की प्रथम तात्त्विक सीमांसा (Metaphysical First Principal of the Theory of Law) (1799)—इसमें कॉण्ट ने कानून तथा सरकार सम्बन्धी विचार व्यक्त किए हैं। इस ग्रन्थ की रचना उसने 70 वर्ष से भी अधिक की अवस्था में की थी।

5. अनन्त शान्ति (Eternal Peace) (1696)—इसमें कॉण्ट के शान्ति और युद्ध सम्बन्धी विचारों का संग्रह है।

कॉण्ट से पूर्ववर्ती विचारधारा

कॉण्ट के दार्शनिक और राजनीतिक विचारों के विवेचन से पूर्व उन परस्पर विरोधी विचारधाराओं का संक्षिप्त परिचय प्राप्त करना उपयुक्त होगा जो कॉण्ट से पूर्व प्रचलित थी और दार्शनिक जगत् में बड़ी अव्यवस्था और उलझनपूर्ण स्थिति पैदा कर रही थी। इन विचारधाराओं में ये पाँच प्रमुख थी—(i) लॉक का अनुभववाद (Empiricism), (ii) वर्कले का आदर्शवाद या आध्यात्मवाद (Idealism), (iii) ह्यूम का भौतिकवाद (Materialism), (iv) वाल्टेयर का बुद्धिवाद (Rationalism) एवं (v) रूसो का भावप्रवणतावाद (Emotionalism)। इन दार्शनिकों के सम्मुख विचारणीय प्रश्न थे कि—“ज्ञान का उदय किस प्रकार होता है, ससार में वास्तविक सत्ता क्या है और उसका स्वरूप कैसा है?”

लॉक (1632-1704) अनुभववाद का समर्थक था। उसकी मान्यता थी कि हमारा सम्पूर्ण ज्ञान इन्द्रियों द्वारा प्राप्त होने वाले अनुभवों पर आश्रित है। प्रारम्भ में हमारा मन बिल्कुल कोरी

स्लेट (Tabular Rasa) की भाँति होता है। इन्द्रियजन्य अनुभवों से हम इस स्लेट पर हजारों बातें निपटते चले जाते हैं। इस प्रक्रिया से स्मृति का उदय होता है और स्मृति विचारों का संचयन करती है। चूँकि हमारा इन्द्रियो पर ये प्रभाव प्रकृति के पदार्थों (Matter) से पड़ते हैं, अतः मन की पट्टी प्रत्येक स्लेट पर प्रकृत होने वाले सभी विचारों का मूल भौतिक पदार्थ (Matter) होते हैं। लॉक के अनुसार, इस प्रकृति द्वारा मन के भावों का विविध रूप प्राप्त होते हैं, अतः अनुभववाद के आधार पर इसी को वास्तविक समझा जाना चाहिए।

आयरलैण्ड के विद्वान् जॉर्ज बर्कले (1684-1753) ने आदर्शवाद या आध्यात्मवाद (Idealism) का प्रतिपादन किया। उसने लॉक के अनुभववाद को अस्वीकार करते हुए उससे भिन्न और विरोधी दार्शनिक मत प्रकट किया। बर्कले ने कहा कि ज्ञान का स्रोत बाहर का जड़-जगत् नहीं है बल्कि हमारा आन्तरिक मन है। मन के बिना हम किसी भी पदार्थ को नहीं समझ सकते, अतः वास्तविक सत्ता वास्तविक पदार्थ (Matter) नहीं है, बल्कि मन है।

स्कॉटिश विचार उद्दिष्ट ह्यूम (1711-76) ने भौतिकवाद (Materialism) का प्रतिपादन किया। बर्कले ने जड़-प्रकृति (Matter) का खण्डन करके मन (Mind) का समर्थन किया था। ह्यूम ने बर्कले की खण्डन प्रवृत्ति का अनुसरण करते हुए मन का भी खण्डन किया। ह्यूम ने कहा कि मन हमारे विचारों, स्मृतियों और अनुभवों से पृथक् कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। इसके विपरीत मन तो विचारवान् काल्पनिक सत्ता है। वास्तव में हमारे विचार, हमारी स्मृतियाँ और हमारे अनुभव ही मन हैं। इनसे पृथक् सत्ता रखने वाली कोई आत्मा नहीं है। ह्यूम ने केवल मन का ही खण्डन नहीं किया बल्कि विज्ञान पर भी कुठाराघात किया। उसने कहा कि हम कारणों प्रत्येक नियमों को कभी नहीं देखते। हम तो केवल घटनाओं और उनके क्रम को देखते हैं और उससे कारण का अनुमान कर लेते हैं, अतः वैज्ञानिक नियम कोई शाश्वत् सत्य नहीं है। वे हमारे मानसिक अनुभवों का संक्षिप्त रूप मात्र हैं। केवल गणितशास्त्रीय नियम और सूत्र ही शाश्वत् सत्य हैं। उदाहरणार्थ, यह कभी असत्य नहीं हो सकता कि दो और दो चार होते हैं। गणितशास्त्रीय नियमों और सूत्रों के प्रतिरिक्त हमारा सम्पूर्ण ज्ञान अनिश्चित है। ह्यूम के इन विचारों ने दार्शनिक जगत् में भारी हलचल मचा दी। उसने धर्म और विज्ञान के मौलिक आधारों पर कुठाराघात कर उग्र सशयवाद (Agnosticism) का प्रतिपादन किया। कॉण्ट ने जब ह्यूम की पुस्तक 'Treatise on Human Nature' का जर्मन अनुवाद पढ़ा तो उसने बड़ी उत्कण्ठता से यह अनुभव किया कि ह्यूम द्वारा ध्वस्त किए गए धर्म और विज्ञान की पुनर्स्थापना की जानी चाहिए।

वाल्टेयर ने बुद्धिवाद (Rationalism) और नास्तिकता की विचारधारा प्रतिपादित की उसने धर्म का उपहास करते हुए नास्तिकता का प्रचार किया। उसने बतलाया कि मनुष्य बुद्धि और विज्ञान द्वारा सभी समस्याओं का समाधान कर अनन्त प्रगति कर सकता है।

पाँचवीं विचारधारा रूसो के भावप्रवणतावाद (Emotionalism) की थी। रूसो ने बुद्धिवाद के प्रबल प्रवाह का तीव्र विरोध कर यह प्रतिपादित किया कि केवल बुद्धि को ही अन्तिम प्रमाण एवं पथ प्रदर्शक मान लेना अनुचित है। मानव-जीवन में ऐसे अनेक सफ़ेद उपस्थित होते हैं जहाँ बुद्धि कुछ नहीं कर पाती, वह क्लिप्त व्यभिचार हो जाती है। ऐसे सफ़ेदों के समय मनुष्य अपनी भावनाओं से ही पथ-प्रदर्शन प्राप्त करता है। रूसो ने बुद्धिवाद और नास्तिकता का प्रबल खण्डन करते हुए यह प्रतिपादित किया कि विद्या और बुद्धि की उन्नति के साथ मनुष्य का पतन होने लगता है। शिक्षा मनुष्य को नैतिक दृष्टि से उत्तम न बना कर, धूर्त और चालाक बना देती है। बुद्धिवाद के आधार पर धर्म का विरोध करने वालों को चुनौती देते हुए रूसो ने अपने विख्यात ग्रन्थ 'Emile' में लिखा—“चाहे बुद्धि ईश्वर और अमरता के विचारों का खण्डन करे, लेकिन अनुभूति (Feeling)

इनका प्रबल समर्थन करती है। हमें इस विषय में बुद्धि पर नहीं बरन् अपनी अनुभूति पर अधिक विश्वास करना चाहिए।”

रूसो के विचारों ने काण्ट को प्रभावित किया। 'Emile' ग्रन्थ में उसे अपनी आशंकाओं का उत्तर मिला कि बुद्धि की अपेक्षा अनुभूति को अधिक महत्त्व देकर नास्तिकता के प्रवाह से धर्म की रक्षा किस प्रकार की जाए। बुद्धिवाद से धर्म को बचाने के लिए, सशयवाद से विज्ञान की रक्षा करने के लिए और बर्कले तथा ह्यूम के विचारों का रूसो के विचारों से समन्वय करने के लिए काण्ट ने अपने क्रान्तिकारी दार्शनिक विचार प्रकट किए।

काण्ट के दार्शनिक विचार (Philosophical Ideas of Kant)

काण्ट ने लॉक और ह्यूम के विचारों को अपने ग्रन्थ 'शुद्ध बुद्धि भीमसा' (Critique of Pure Reasons) में अमान्य ठहराया है। लॉक ने सम्पूर्ण ज्ञान का स्रोत इन्द्रियजन्य अनुभवों को बताया और ह्यूम ने मन, आत्मा तथा विज्ञान का खण्डन किया था। काण्ट ने इन धारणाओं को भ्रान्त कल्पनाओं पर आधारित बतलाते हुए कहा कि हमें ज्ञान प्राप्ति के साधनों तथा स्वरूप का यथार्थ परिचय प्राप्त करना चाहिए। शुद्ध बुद्धि का परिचय उस ज्ञान से है जो मन की स्वाभाविक प्रकृति के कारण प्राप्त होता है, इन्द्रियों द्वारा प्राप्त होने वाले अनुभवों से नहीं। अनुभवों से दूषित न होने के कारण ही इसे शुद्ध बुद्धि (Pure Reason) कहा जाता है। अपने ग्रन्थ में काण्ट ने ज्ञान प्राप्ति के दो साधनों का उल्लेख किया है—(1) इन्द्रियाँ, एवं (2) मन (Mind) या बुद्धि। काण्ट के अनुसार इन्द्रियों का कार्य है विभिन्न प्रकार के संवेदन (Sensation) प्रस्तुत करना। मन का कार्य है इन संवेदनों में समन्वय स्थापित करना और उन्हें व्यवस्थित करना। उसने अपनी बात को एक सेनापति के उदाहरण द्वारा स्पष्ट किया है। युद्ध-क्षेत्र में सेनापति के पास विभिन्न स्थानों से विभिन्न प्रकार के समाचार पहुँचते रहते हैं। सेनापति इन सब समाचारों को एकत्र कर इनमें समन्वय स्थापित करता है और अपने आदेश प्रसारित करता है। ठीक यही बात इन्द्रियों और मन के साथ है। इन्द्रियाँ विभिन्न अनुभवों को प्रस्तुत करती हैं जिनमें मन समन्वय स्थापित करता है। दूसरे शब्दों में विभिन्न अनुभवों को विशेष उद्देश्य के साथ व्यवस्थित किया जाता है और इसी उद्देश्य के कारण अनन्त अनुभवों में व्यवस्था स्थापित होती है।

काण्ट की मान्यता है कि मानव-बुद्धि की कुछ मर्यादाएँ हैं। उस पर देश (Space), काल (Time) तथा कारण-कार्य सम्बन्ध (Causation) का प्रभाव पड़ता है। इन तत्त्वों की मर्यादाओं में रहते हुए ही हमको वस्तु का ज्ञान होना है। अतः ये तत्त्व (Space, Time and Causation) हमारे लिए नित्य सत्य हैं, इन्द्रियजन्य ज्ञान से इनकी पुष्टि होना आवश्यक नहीं है।¹ जिस प्रकार लोटे में भरे पानी का लोटे का आकार धारण कर लेना नितान्त स्वाभाविक है, उसी प्रकार हमारे बुद्धिजन्य विचारों में उपर्युक्त तत्त्वों (Space, Time and Causation) का समावेश अवश्यम्भावी है। यहाँ ह्यूम की सशयतामयता की कोई गुंजाइश नहीं है। इन तत्त्वों के आधार पर हमारा ज्ञान हर प्रकार के सन्देह और अस्थिरता से मुक्त होता है। वह सत्य और नित्य बन जाता है। इन्द्रियजन्य अनुभवों के आधार पर वस्तुसत्ता का जो ज्ञान हमें प्राप्त होता है, वह 'अनुभव-निरपेक्ष' (A posteriori) कहलाता है, पर दूसरे प्रकार का ज्ञान 'अनुभव-निरपेक्ष' (A priori) होता है जिसमें किसी प्रकार के अनुभव की आवश्यकता नहीं होती।

काण्ट के अनुसार इस दृश्य जगत् (Phenomenon) के इन्द्रियोचर बाह्य रूप को ही जानना सम्भव है। हम मूल अथवा वास्तविक रूप (Thing in itself) का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते क्योंकि

यह मनुष्य-निर्णय है और इसलिए यह हमारे अनुभव का विषय नहीं बन सकता। उदाहरणार्थ, हम यह नहीं जानते कि मनुष्य वास्तव में क्या है। हम मनुष्य के बारे में केवल इतना ही जानते हैं कि उसके सम्बन्ध में हमारी उम्ह्रियों में प्राप्त होने वाले अनुभवों के आधार पर हमारे मन ने क्या कल्पना की है। काण्ट सून को तरह बाह्य जगत् की सत्ता को समान्य नहीं ठहराता, बल्कि यह कहता है कि हम बाह्य जगत् के सम्बन्ध में इससे प्रतिक्रिया कुछ नहीं जानते कि उसकी सत्ता है। काण्ट के आदर्शवाद या आध्यात्मवाद का आशय यह है कि बाह्य जगत् की वास्तविक सत्ता से गव्य परिचित है। हमें तो उसका केवल वही रूप ज्ञात है जो उसके द्वारा प्राप्त अनुभवों में हमारे मन पर अंकित हुआ है। उदाहरणार्थ, एक पुस्तक का ज्ञान हमको उसकी वास्तविक बनावट से नहीं हो सकता, बल्कि उस विचार (Idea) से होता है जो हमारे मन में उस पुस्तक की देवकर बनता है।

काण्ट के अनुसार बुद्धि में इतनी सामर्थ्य नहीं है कि वह उस बाह्य जगत् के मूल तत्त्व को प्रकट कर सके। बुद्धि तो केवल उसी बात को प्रकट करती है जिसका उसे अनुभव होता है। लेकिन ईश्वर, आत्मा, भावी जीवन आदि कुछ बातें ऐसी भी हैं जो अनुभवानीत हैं। बुद्धि केवल अनुभवजन्य ज्ञान तक सीमित है, अतः वह है जो अनुभवानीत पदार्थों के बारे में कुछ नहीं कह सकती। वास्तव में वाल्टेयर जैसे बुद्धिवादियों को काण्ट का यह प्रकाट्य उत्तर था। वाल्टेयर ने बुद्धिवाद के आधार पर धर्म और ईश्वर का खण्डन किया था जबकि काण्ट का मूँड तोड़ जवाब यह था कि ईश्वर का खण्डन बुद्धि से नहीं किया जा सकता क्योंकि ईश्वर तो बुद्धि से परे है। ईश्वर बुद्धिगम्य नहीं है, अपितु श्रद्धागम्य है। काण्ट ने अपने मत द्वारा उन प्रबलतम युक्तियों को खोलना सिद्ध कर दिया जो धर्मशास्त्र द्वारा ईश्वर की सिद्धि के लिए प्रस्तुत की जा रही थी। अतः पादरी और पुरोहित उससे अत्यधिक सन्तुष्ट हो गए और तिसिया कर उसका प्रमाण करने की दृष्टि से ही अपने फुत्तों का नाम काण्ट रखने लगे।

यद्यपि काण्ट ईश्वर को बुद्धिगम्य नहीं मानता, तथापि वह ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष में सुबद्ध आधार प्रस्तुत करता है। काण्ट का यह आधार उन नैतिक नियमों पर आश्रित है जो उसके अनुसार गणितशास्त्रीय नियमों की भाँति पूर्ण (Absolute) एवं शाश्वत सत्य हैं। काण्ट का कहना है कि नैतिक कर्तव्यों की भावना मानव अन्तःकरण में जन्म से ही इतनी सुबद्ध होती है कि इसे सिद्ध करने के लिए तर्क अथवा बुद्धि का आश्रय लेने की आवश्यकता नहीं है। सभी व्यक्तियों को इस नैतिक भावना का प्रत्यक्ष अनुभव होता है। यही नैतिक भावना मनुष्यों को सदैव कर्तव्य-पालन के लिए प्रेरित करती है और उन्हें अच्छे-बुरे तथा सत्-प्रसत् का बोध कराती है। यदि कोई व्यक्ति अन्तःकरण के आदेश की अवहेलना कर बुरा काम करता है तो उसकी अन्तरात्मा उसे धिक्कारती है और कहती है कि वह कार्य अनुचित था और उसे नहीं करना चाहिए था। नैतिक भावना तो सदैव सत्-कर्तव्य और सत्कार्य को प्रेरित करती है। नैतिक भावना का मानव अन्तःकरण के लिए आदेश, निरपेक्ष या परम (Absolute) होता है। मनुष्य नैतिक भावनाओं का पालन इसलिए करता है कि ये उसके अन्तःकरण की आवाजें होती हैं। नैतिक भावना का आदेश सब परिस्थितियों के समान होता है। उदाहरणार्थ, प्रत्येक परिस्थितियों में नैतिक भावना निरपवाद रूप से सत्य बोलने का आदेश देती है। हो सकता है कि व्यक्ति झूठ बोलने की इच्छा करे अथवा झूठ बोले, लेकिन वह यह कभी नहीं चाहता कि झूठ बोलना एक सार्वभौम नियम बन जाय। कहने का आशय यह है कि नैतिक नियमों का पालन न कर सकने पर भी व्यक्ति इसके अस्तित्व को स्वीकार करता है। नैतिक नियम मनुष्य के हृदय में इस रूप में अंकित रहते हैं कि इनका सभी अवस्थाओं में पूर्णतः पालन किया जाना चाहिए। इसीलिए ये नैतिक नियम निरपवाद नैतिक कर्तव्य-आदेश या 'परमादेश' (Categorical Imperative) कहे जाते हैं। काण्ट का कहना है कि इस आदेश को और इस नैतिक भावना को मानव अन्तःकरण में उत्पन्न करने वाला ईश्वर है। यह आदेश ईश्वर और धर्म की सत्ता का अकाट्य प्रमाण एवं सुबद्ध आधार है जिसमें व्यक्ति को अटूट आस्था रखनी चाहिए।

काण्ट ने नैतिक भावनापरक आदेशों और कर्तव्यों की कतिपय विशेषताओं का उल्लेख किया। सर्वोपरि विशेषता यह है कि कर्तव्य-बुद्धि से किए जाने वाले कार्य इसलिए श्रेष्ठ नहीं होते कि इनके अच्छे परिणाम निकलेंगे वरन् इसलिए कि अन्तःकरण की नैतिक भावना के आदेशानुसार किए जाते हैं। इस प्रकार की नैतिक भावना किसी वैज्ञानिक अनुभव का परिणाम नहीं होती। यह तो अनुभव-निरपेक्ष (A priori) है जो सभी कालों में समान रूप से हमें आदेश प्रदान करती है और हमें हमारे कर्तव्यों का बोध कराती है। ससार में उत्तम बात यही है कि हम हानि अथवा लाभ की चिन्ता किए बिना सदैव नैतिक भावना का अनुसरण करें। नैतिक भावना की दूसरी महत्त्वपूर्ण विशेषता यह सिद्ध करने में है कि मनुष्य में स्वतन्त्र इच्छा (Freedom of Will) की सत्ता है। यदि हम में स्वतन्त्र इच्छा की सत्ता न होती तो हम कर्तव्य-भावना की कल्पना भी नहीं कर सकते थे। स्वतन्त्र इच्छा की सत्ता को बुद्धि अथवा तर्क से नहीं वरन् व्यावहारिक अनुभव से सिद्ध किया जा सकता है। जब मनुष्य किसी कार्य में कर्तव्यविमूढ़ हो जाता है और यह नहीं समझ पाता कि उसे क्या करना चाहिए तो उसके सामने विभिन्न मार्ग खुले होते हैं और उसे किसी भी मार्ग को चुनने की स्वतन्त्रता होती है। ऐसे समय उसे कर्तव्य का ज्ञान बुद्धि अथवा मस्तिष्क द्वारा नहीं बल्कि अन्तःकरण में निहित नैतिक भावना से अर्थात् हृदय से प्राप्त होता है। स्पष्ट है कि काण्ट के अनुसार, “हृदय मस्तिष्क से ऊँचा है और वही मनुष्य का सच्चा मार्गदर्शक है।”

काण्ट के मतानुसार राजनीति का अध्ययन नैतिक दृष्टिकोण से ही किया जाना चाहिए। इसलिए राजनीति का नैतिकतापूर्ण अध्ययन ही ‘काण्ट-प्रणाली’ कही जाती है। काण्ट के अनुसार नैतिकता मनुष्य की पूर्णता का मापदण्ड है, नैतिकता से पृथक् राजनीति सर्वथा मूल्यहीन रहती है जबकि नैतिक आदेशों के आधार पर ही राजनीति का अध्ययन पूर्णतया उपयोगी एवं सार्थक होता है।

काण्ट के दार्शनिक विचारों की इस पृष्ठभूमि के उपरान्त अब हम काण्ट की नैतिक इच्छा तथा नैतिक स्वतन्त्रता तथा राजनीतिक विचारों पर विस्तार से चर्चा करेंगे।

काण्ट की नैतिक इच्छा तथा नैतिक स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार (Kant's Conception of Moral Will and Moral Liberty)

काण्ट की विचारधारा में उसकी नैतिक इच्छा तथा स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण है। इन्हीं के आधार पर उसने अपने सभी विचारों को निरूपित किया है। वह रूसो के ‘नैतिक इच्छा’ तथा ‘सामान्य इच्छा’ के सिद्धान्त में पूर्ण विश्वास रखकर आगे बढ़ता है। ये सिद्धान्त ही उसके समूचे दर्शन की आधारशिला हैं। काण्ट के अनुसार सच्चे अर्थों में केवल वही व्यक्ति स्वतन्त्र है जो नैतिक रूप से स्वाधीन है। स्वतन्त्रता का अर्थ वह मनमानी, तथा अनियन्त्रित कार्य करने की स्वच्छन्दता नहीं मानता। एक व्यक्ति के उपभोग योग्य सच्ची स्वतन्त्रता वही है जो दूसरों के समान तथा सार्वदेशिक कानून द्वारा मर्यादित है। स्वतन्त्रता अधिकारों के साथ सम्बद्ध है। स्वतन्त्रता व्यक्ति की इच्छा का अधिकार है जिसे स्व-आरोपित आदेशात्मक कर्तव्य (A Self-imposed imperative duty) भी कहा जा सकता है। इस प्रकार अधिकार और स्वतन्त्रता के मध्य एक अभ्योन्याश्रित सम्बन्ध स्थापित कर काण्ट नैतिक इच्छा की स्वतन्त्रता पर बल देता है।

काण्ट मानवीय इच्छाओं को दो भागों में विभाजित करता है— (1) वे इच्छाएँ जिनके द्वारा मनुष्य वासना की प्रवृत्ति की ओर झुकता है। वे वासनापूर्ण इच्छाएँ अनैतिक होती हैं और मनुष्य की यथार्थ इच्छाओं का प्रतिनिधित्व नहीं करती, एवं (2) वे इच्छाएँ जो विवेक पर आधारित होती हैं। इनका आधार नैतिकता होती है और ये मनुष्य की यथार्थ इच्छाओं का प्रतिनिधित्व करती हैं। काण्ट का कहना है कि स्वतन्त्रता इसी नैतिक या यथार्थ इच्छा का गुण है। रूसो ने नैतिक इच्छा को ‘शुभ इच्छा’ (Good Will) के नाम से पुकारा है। काण्ट ने ‘शुभ इच्छा’ का प्रयोग आचार्मिक (Ethical) के रूप में किया है और बतलाया है कि नैतिक स्वतन्त्रता इसी बात में निहित है कि मनुष्य अपनी ‘शुभ इच्छा’ के ही अनुकूल कार्य करे।

काण्ट नैतिक स्वतन्त्रता की धारणा का स्पष्ट कर देता है कि मनुष्य कुछ मात्रा में विज्ञानों के अनुसार वास्तविकता है जो बुद्धि-प्राप्त और नैतिकता से सम्बन्धित है। ये स्वतन्त्रता का अर्थ है कि उनके मान में व्यक्ति किसी बाहरी नियम का पालन नहीं करेगा और उन नियमों का पालन करना है जो स्वयं उनके धर्म-करण से प्राप्त हैं। काण्ट ने इस प्रकार के नियमों को 'दुर्गम' के 'प्रत्यक्ष आदेश' (Categorical Imperative of Duty) की भाँति दे दिया है। स्वतन्त्र के अर्थ में धर्म की व्याख्या में काण्ट की नैतिक स्वतन्त्रता की धारणा और स्पष्ट हो जाती है क्योंकि उन दोनों का परस्पर सम्बन्ध स्पष्ट है।

हमारे अधिकांश कार्यों में प्रायः हमें ही 'यदि' की शर्तें लगती रहती हैं। उदाहरणार्थ, हम कहते रहते हैं कि 'यदि मैं प्रथम श्रेणी से प्राप्त होना चाहता हूँ तो मुझे परिश्रम करना चाहिए।' यदि 'मैं' चाहता हूँ कि मुझे प्रार्थना और व्यायाम दोनों के लिए समय मिले, तो मुझे 'प्राप्त' करना चाहिए' प्रादि। स्पष्ट है कि परिश्रम करना और प्राप्त करना मेरे लिए तभी आवश्यक होगा जब 'मैं' 'प्राप्त' श्रेणी में प्राप्त होने एवं प्रार्थना तथा व्यायाम दोनों के लिए समय चाहूँ। यदि एक समय में स्वतन्त्र के ये दोनो तत्त्व उपस्थित न हों तो मेरे परिश्रम करने और प्राप्त करने का कोई मूल्य नहीं होगा। चूँकि यह आदेश मेरी अन्य इच्छाओं से वृद्धि के लिए प्रयोज्य है, प्रत्यक्ष आदेश (Hypothetical Imperative) कहा जा सकता है। काण्ट का मत है कि कर्तव्य भी एक आदेश है जो एक विशेष प्रकार के कार्य की माँग करता है, लेकिन 'मर्त्य' की अपेक्षा यह 'निरपेक्ष' (Categorical) है। वास्तव में हमारे कर्तव्य-पालन का कर्तव्य न तो किसी विशेष वस्तु की इच्छा पर निर्भर करता है और न किसी 'यदि' की शर्त में ही प्रतिबन्धित होता है। मनुष्य को चाहिए कि वह अपने कर्तव्य का नैतिक नियम के अनुसार पालन करे। ऐसा उसे इसलिए नहीं करना चाहिए कि वह स्वास्थ्य, धन, यश अथवा शक्ति आदि की कामना करता है बल्कि केवल इसलिए कि यह उसके वास्तविक स्वरूप का नियम है और ऐसा करके ही वह शाश्वत मृत्यु को प्राप्त कर सकता है। हमारी इच्छा उस हद तक शुभ है जहाँ तक हमारे 'कर्तव्य' के सापेक्ष आदेश से निर्धारित होती है, इसलिए नहीं कि वह क्या करती है या क्या प्राप्त करती है। काण्ट के शब्दों में, "ससार में या ससार के बाहर भी हम किसी ऐसी चीज की कल्पना नहीं कर सकते जो निरपेक्ष रूप की अपेक्षा अच्छी हो। निरपेक्ष रूप की अपेक्षा केवल सद्भावना ही शुभ होती है। बुद्धि, चातुर्य, निर्णय-शक्ति तथा मस्तिष्क के अन्य गुण निश्चित रूप से बहुत-सी बातों से शुभ और बर्धनीय होते हैं, परन्तु यदि इनका प्रयोग करने वाली इच्छा अथवा चरित्र शुभ नहीं है तो प्रकृति के ये उपहार अत्यन्त अशुभ और आपत्तिजनक हो जाते हैं।"

स्पष्ट है कि काण्ट के अनुसार, "मनुष्य की नैतिक स्वतन्त्रता का आशय यह है कि नैतिकता-पूर्ण आचरण से ही स्वतन्त्रता प्राप्त हो सकती है क्योंकि नैतिकता व्यक्ति पर बाह्य से थोपी गई वस्तु न होकर उसके स्वयं के अन्तःकरण का ही आदेश है।"

काण्ट की सम्पूर्ण धारणा का बल इस बात पर है कि मानव-जीवन का मूल तथ्य नैतिक स्वतन्त्रता है जो नैतिक नियम का पालन करने में निहित है। अतः प्रश्न उठता है कि "इस नैतिक नियम के अनुसार हमें क्या करना चाहिए।" काण्ट की मान्यतानुसार इसका निगमन विशुद्ध बुद्धि से हुआ है, इसका कोई विशिष्ट तत्त्व नहीं हो सकता। यदि इस प्रकार का कोई विशिष्ट तत्त्व होता तो वह सार्वभौमिक और परमादेश नहीं हो सकता था। इसलिए नैतिक नियम की माँग केवल यही हो सकती है कि हम बिना किसी बाहरी बातों पर विचार किए सदैव अपने कर्तव्य-पालन में सलग रहें। हम स्वयं में एक ऐसी इच्छा उत्पन्न करें जो अपने आप में स्वयं शुभ हो। काण्ट ने नैतिक नियम के पालनार्थ कुछ सूक्तियाँ निगमित की हैं जो एक बड़ी सीमा तक हमारे आचरण का पर्यवेक्षण कर सकती हैं। ये इस प्रकार हैं—

1. व्यवहार सार्वभौमिक होना चाहिए। मनुष्य को वही कार्य करना चाहिए जिसे सब कर सकें जो सबके लिए उचित हो।

2. अपने में अथवा किसी भी दूसरे व्यक्ति में जो मानवता है, उसे सदैव साध्य समझते हुए आचरण करना चाहिए। उसे साधन कभी नहीं मानना चाहिए क्योंकि वह साधन कभी नहीं बनती। इस प्रकार के आचरण से मानवता उच्चतर बनती जाती है।

3. आचरण इस प्रकार किया जाना चाहिए जिससे मनुष्य साध्यों के राज्य का सदस्य बना रहे। आचरण के समय हमें मानव-जाति के प्रति भ्रातृत्व की भावना रखनी चाहिए।

इन सूक्तियों का सम्मिलित भाव यही है कि वही कार्य पूर्ण शुभ है जिमका कर्ता (Doer) यह इच्छा प्रकट कर सके कि समस्त मनुष्य उमी सिद्धान्त पर चलें जिस पर वह आधारित है। साथ ही सभी मनुष्य इच्छाओं की नृप्ति के लिए साधन बनाने की कामना का परित्याग कर सम्पूर्ण मानव-जाति को एक महान् भ्रातृत्व के रूप में स्वीकार करें।

काँण्ट के राजनीतिक विचार (Political Ideas of Kant)

काँण्ट का व्यक्तिवादी दृष्टिकोण (Kant as an Individualist)—आदर्शवादी होने के साथ ही काँण्ट व्यक्तिवादी भी था। उसने व्यक्ति के नैतिक स्वशासन पर बार-बार बल दिया। हीगल के संबंध विपरीत उसने व्यक्ति की गरिमा एवं महत्ता को पर्याप्त सम्मान की दृष्टि से देखा। वस्तुतः व्यक्ति की स्वतन्त्र इच्छा ही उसके दान का केन्द्र-बिन्दु तथा आरम्भ-स्थल है। काँण्ट के अनुसार व्यक्ति अपना उद्देश्य स्वयं है और कभी भी किसी अन्य साध्य का साधन नहीं माना जा सकता। काँण्ट ने यहाँ परम्परागत आदर्शवादी दर्शन (Classical Idealism) से कुछ असहमति प्रकट की है, किन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि व्यक्ति केवल अपने स्वार्थ-साधन तक ही सीमित रहे। काँण्ट ने व्यक्तिगत स्वार्थ के साथ सार्वजनिक हित का भी ध्यान रखा है। वह नहीं चाहता कि व्यक्ति समाज की सर्वथा उपेक्षा कर केवल निजी स्वार्थ के लिए ही कार्य करे अथवा निजी स्वार्थ ही उसका एक मात्र लक्ष्य हो। उसके अपने शब्दों में—“सदेच्छा के अनिरिक्त संसार में या उससे बाहर किसी ऐसी वस्तु की कल्पना नहीं की जा सकती जिसे निर्वाह इच्छा कहा जा सके।”

काँण्ट उस युग का प्रतिनिधित्व करता है जब व्यक्तिवाद पूर्णतः लुप्त नहीं हो पाया था। वह स्वतन्त्रता को इतना बहुमूल्य समझता है कि राज्य की वेदी पर उसका बलिदान नहीं करना चाहता। व्यक्ति पर राज्य का नियन्त्रण उसे पसन्द नहीं, यद्यपि यह मानता है कि वैयक्तिक स्वतन्त्रता सामूहिक अथवा सार्वजनिक हित के अधीन माननी चाहिए, किन्तु हीगल की भाँति वह उसे निर्दयतापूर्वक कुचलने को तैयार नहीं है। वाहन (Vaughan) के अनुसार, “न्याय तथा व्यक्तिगत स्वाधीनता के बीच उसके मस्तिष्क में स्पष्टतः एक मानसिक संघर्ष चल रहा है और उसे दोनों में समन्वय स्थापित करने का कोई मार्ग नहीं सूझता। वह इतना अधिक ईमानदार है कि दोनों में से किसी एक का भी बलिदान करने को प्रस्तुत नहीं है।”

राज्य की आवश्यकता के बारे में काँण्ट के विचार (Kant's ideas about the necessity of the State)—काँण्ट ने व्यक्ति के स्वशासन पर जो इतना बल दिया है, उसका व्यक्ति की राज्य की सदस्यता के साथ सामंजस्य स्थापित करना प्रथम दृष्टि में विचित्र लगता है क्योंकि यदि नैतिक नियम के अनुसार आचरण करके ही व्यक्ति सच्ची स्वतन्त्रता प्राप्त कर सकता है तो उसके जीवन में स्पष्ट ही राज्य के लिए कोई स्थान नहीं रह जाता, तो फिर राज्य की आवश्यकता क्यों है? काँण्ट का उत्तर है कि मनुष्य में स्वार्थ की प्रवृत्ति पाई जाती है वह सदैव स्वयं को अधिकाधिक सुखी बनाना चाहता है चाहे इससे दूसरों को हानि ही क्यों न हो? वास्तव रूप से मनुष्य समान है किन्तु उनकी

प्रवृत्तियों में बहुत अधिक असमानता है। राज्य ही एकमात्र ऐसी सत्ता है जो प्रत्येक व्यक्ति के लिए उन्नति करने की अवस्थाएँ प्रदान करती है। इसके लिए राज्य प्रत्येक व्यक्ति को अधिकार प्रदान करता है।

कॉण्ट के अनुसार व्यक्ति की स्वतन्त्र नैतिक इच्छा के प्रस्फुटन एवं कार्यरूप में परिणत होने के लिए कुछ विशेष अवस्थाओं की आवश्यकता होती है। यह आवश्यक है कि दूसरे नागरिकों के कार्यों के कुप्रभाव से मनुष्यों की रक्षा की जाए। राज्य इस माँग की पूर्ति करता है। राज्य स्वतन्त्रता का पोषक है—उस स्वतन्त्रता का जो नैतिकता और कर्तव्य-पालन के लिए आवश्यक है। कॉण्ट राज्य के अस्तित्व में जन-इच्छा को महत्त्व देता है। जनता द्वारा राज्य को यह अधिकार दिया गया है कि वह उसे नियन्त्रित और व्यवस्थित रखे। पर जनता को विद्रोह या विरोध करने का अधिकार नहीं है क्योंकि जनता की कोई एकीकृत इच्छा नहीं होती, बल्कि विभिन्न और विरोधी इच्छाएँ होती हैं। राज्य ही वह सर्वोच्च इच्छा है जिसके समक्ष जनता को अपना समर्पण करना चाहिए।

कॉण्ट की मान्यता है कि व्यक्ति जिस वस्तु की कामना करे वह यथासम्भव ऐसी होनी चाहिए जिसे सार्वभौमिक नियम का रूप दिया जा सके। वार्कर के शब्दों में, “जब वह यह नियम प्रतिपादित करता है कि तू चोरी नहीं करेगा” तब वह वास्तव में एक सामान्य नियम का प्रतिपादन करता है और अन्ततः सम्पूर्ण प्रणाली का निर्माण कर एक ऐसे कानून को जन्म देता है जो अनिवार्यतः राज्य में प्रतिष्ठित होना चाहिए एवं राज्य द्वारा लागू किया जाना चाहिए।”¹

स्पष्ट है कि कॉण्ट के अनुसार राज्य नैतिक जीवन के लिए एक आवश्यक शर्त है। नैतिक नियमों से नियमित किए जा सकने वाले सर्वव्यापक कानूनों को राज्य ही भली प्रकार कार्यान्वित कर सकता है और इसीलिए वह ‘निश्चित रूप से एक सकारात्मक अच्छाई (Positive Good) है न कि एक आवश्यक बुराई (Necessary Evil) कॉण्ट ने व्यक्ति और राज्य दोनों को ही महत्त्व दिया है और वाहन का यह कथन दोहराना उपयुक्त है कि “न्याय तथा व्यक्तिगत स्वाधीनता के बीच उसके मस्तिष्क में स्पष्टतः एक मानसिक संघर्ष होता है और इन दोनों में समन्वय स्थापित करने का उसे कोई मार्ग नहीं सूझता। वह इतना ईमानदार है कि दोनों में से एक का भी बलिदान करने को तैयार नहीं।”

कॉण्ट और सामाजिक समझौता (Kant and Social Contract)—व्यक्तिवादी धारणा से प्रभावित कॉण्ट ने राज्य के मात्रवयी रूप (Organic Nature) पर अधिक बल नहीं दिया है। उसने राज्य की उत्पत्ति की विवेचना न कर उसका स्वरूप ‘सन्धिदात्मक’ (Contractual) माना है। सविदा अथवा सामान्य समझौते का यह विचार उसने रूसो से लिया है, क्योंकि उसके अनुसार, “न्याय की दृष्टि से राज्य किसी भी व्यक्ति को कोई भी ऐसा कानून मानने के लिए बाध्य नहीं कर सकता जिसके लिए उसने पहले सहमति (Consent) न दे दी हो।” रूसो की भाँति कॉण्ट भी सविदा की धारणा को एक विवेक सम्मत विचार के रूप में स्वीकार करता है। उसके अनुसार सविदा द्वारा ही “यह ममका जा सकता है कि मनुष्य बाह्य स्वतन्त्रता का समर्पण कर देते हैं, लेकिन राज्य के घटक अथवा सदस्य का रूप में वे उसे तुरन्त ही वापस भी कर लेते हैं। पूर्ण स्वतन्त्रताएँ एक ऐसी स्वतन्त्रता हैं—जिसे प्राप्त करने के लिए वे अपनी जगली कानूनहीन स्वतन्त्रता का परित्याग कर देते हैं। ऐसा करने से उनकी स्वतन्त्रता कम नहीं होती क्योंकि यह परिवर्तन उनकी स्वयं की इच्छानुसार होता है, वरन् यह स्वतन्त्रता एक वैधानिक परतन्त्रता का रूप ले लेती है क्योंकि यह अधिकारी तथा कानूनों के दायरे में आ जाता है।” कॉण्ट के अनुसार “राज्य व्यक्तियों का एक समूह है जो कुछ कानूनों द्वारा एकता के सूत्र में बँध जाता है। राज्य एक प्राकृतिक अनुबन्ध है जिसमें उसका प्रत्येक सदस्य अपनी बाह्य स्वतन्त्रता त्याग देता है और तुरन्त ही सम्पूर्ण साव्ययी रूप से सामूहिक स्वतन्त्रता प्राप्त कर लेता है। ऐसा समुदाय ‘राज्य’ कहलाता है।”

काँट सविदा सिद्धान्त को ऐतिहासिक तथ्य के रूप में न मानकर दार्शनिक रूप में स्वीकार करता है। उनका विश्वास है कि समझौते की धारणा ही, व्यक्ति और राज्य को एकता के सूत्र में बाँध सकती है। काँट की सामाजिक सविदा एक सांविधानिक प्रक्रिया है जिसके अनुसार शासन का स्वरूप और शासन एवं जनता के मध्य सम्बन्ध स्थापित होते हैं। यह सविदा प्राकृतिक अवस्था को संगठित राज्य में परिवर्तित नहीं करती। सामाजिक सविदा एक ऐसा नैतिक समझौता है जिससे राज्य का निर्माण नहीं होता अपितु 'सामाजिक जीवन की एक कम संगठित स्थिति से अधिक संगठित स्थिति में विकसित होना प्रकट होता है।' दूसरे शब्दों में व्यक्ति एक कानूनहीन स्वाधीनता को छोड़कर एक उच्चतर स्वाधीनता को प्राप्त करते हैं। जिस मौलिक राजनीतिक प्रश्न ने काँट को आकर्षित किया, वह यह था कि, 'व्यक्तिगत इच्छाओं को एक सामान्य (General Will) में किस प्रकार संगठित किया जाए, ताकि पृथक् इच्छाओं की स्वाधीनता नष्ट न होकर उसका प्रभाव प्रवृत्ति अधिक बढ़ जाए तथा उसे एक नए रूप में मान्यता प्राप्त हो जाए। काँट के अनुसार, "समस्त व्यक्तियों की इच्छा पूर्ण न्याय का स्रोत है और न्याय का अर्थ सब व्यक्तियों की स्वतन्त्रता पर इस सीमा तक प्रतिबन्ध है कि वह स्वतन्त्रता सामान्य नियमों के अन्तर्गत आ सके।"

सम्पत्ति पर काँट के विचार (Kant's Views on Property)—सामान्य आदर्शवादियों की भाँति काँट भी व्यक्तिगत सम्पत्ति की व्यवस्था स्वीकार करता है। सम्पत्ति के विषय में उसके विचार पूर्ण व्यक्तिवादी हैं। उसकी मान्यता है "कि सम्पत्ति के बिना मनुष्य का पूर्ण विकास नहीं हो सकता क्योंकि सम्पत्ति उसकी इच्छा की ही अभिव्यक्ति है।" फिर भी वह सम्पत्ति का अधिकार देते समय व्यक्ति पर अपने पड़ोसी के अधिकारों के सम्मान का बन्धन अवश्य लगाता है। इस विचार के मूल में उसकी यह मान्यता है कि सम्पत्ति का अधिकार वस्तुतः प्राकृतिक न होकर समाज-प्रदत्त है।¹ व्यक्तिगत सम्पत्ति के लिए किसी व्यक्ति को दूसरे के अधिकारों का हनन नहीं करना चाहिए। सम्पत्ति के अधिकार के प्रयोग के लिए उन समस्त व्यक्तियों की आवश्यकता होनी चाहिए जिनकी उसमें रुचि हो सकती है।

काँट का दण्ड सम्बन्धी विचार (Kant's Views on Punishment)—काँट समाज में शान्ति व्यवस्था स्थापित रखने और कानून के समुचित पालन के लिए दण्ड-व्यवस्था को आवश्यक मानता है। कानून तभी भली प्रकार लागू किए जा सकते हैं। जब उनके पीछे एक वाध्यकारी शक्ति हो। "सांविधानिक व्यवस्था (Constitutional Order) की स्थापना के लिए स्वतन्त्रता और कानून (Freedom and Law) के साथ; जो विधायन (Legislation) के दो साधन हैं, शक्ति (Force) का सम्मिश्रण होना चाहिए। यदि कानून और शक्ति न हो तो इसका स्वाभाविक परिणाम होगा अराजकता (Anarchism) और स्वतन्त्रता के अभाव में शक्ति का फल होगा बर्बरता (Barbarism) इसलिए शक्ति, स्वतन्त्रता और कानून का सम्मिश्रण ही समाज का आधार बन सकता है। काँट शक्ति को राज्य का आवश्यक तत्त्व मानते हुए राज्य द्वारा अपराधियों को दण्ड देना उचित समझता है। उसके लिए दण्ड का उद्देश्य केवल दण्ड है। दण्ड अपराधी को डराने और सुधारने के लिए नहीं बल्कि अपराधी को दण्डित करने के लिए दिया जाता है ताकि समाज में न्याय की महत्ता बनी रही और नियम तथा मर्यादाओं को भंग करने वालों को अपनी किए का फल मिल जाए। दण्ड का औचित्य इस बात में नहीं है कि दण्ड से अपराधी में कोई सुधार हो जाएगा अथवा भविष्य में अपराधों की संख्या में कोई कमी आ जाएगी या अपराध की पुनरावृत्ति नहीं होगी। दण्ड तो अपराध करने वाले व्यक्ति के पाप का फल है। स्पष्ट है कि दण्ड सम्बन्धी सुधारवादी (Reformative) तथा निरोधात्मक (Retrrent) दोनों ही सिद्धान्त काँट को अस्वीकार हैं। उसके अनुसार तो दण्ड न्याय की रक्षा के लिए आवश्यक है। उसका विश्वास दण्ड के प्रतिशोधात्मक (Retributive) सिद्धान्त में है।

काण्ट के अधिकार और कर्तव्य सम्बन्धी विचार (Kant's Views on Rights and Duties)—काण्ट के अनुसार अधिकार और नैतिक स्वाधीनता दो पर्यायवाची शब्द (Synonymous terms) हैं। उसके ही शब्दों में, “मानवता के नाते जो एकमात्र मौलिक अधिकार प्रत्येक व्यक्ति को प्राप्त है वह है स्वाधीनता।” इसी स्वाधीनता की परिभाषा करते हुए एक अन्य स्थल पर उसने लिखा है—“स्वाधीनता का अर्थ है ऐसा कोई भी कार्य करने का अधिकार जिससे पड़ोसी को किसी प्रकार की हानि न पहुँचे।”

इस तरह काण्ट अधिकारों को उसके अनुरूप कर्तव्यों से संयुक्त मानता है। अधिकारों और कर्तव्यों के बिना एक सुव्यवस्थित राज्य की कल्पना भी नहीं की जा सकती। अधिकार व्यक्ति के विकास का एक साधन है और मूल अधिकार स्वतन्त्रता है। अधिकारों की अपेक्षा कर्तव्य अधिक महत्वपूर्ण है क्योंकि व्यक्ति यदि अपने कर्तव्यों का पालन करेगा तो अधिकार स्वतः ही प्राप्त हो जाएंगे। अधिकार और कर्तव्य एक ही सिक्के के दो पहलू हैं। कर्तव्य एक आत्मारोपित वस्तु (Self-imposed) है जिसे स्वीकार करने के लिए मनुष्य की आन्तरिक चेतना उसे विवश करती है। दूसरे शब्दों में, कर्तव्य उसकी आन्तरिक चेतना के फलस्वरूप अपने आप मनुष्य पर लागू होता है। काण्ट ने व्यक्ति के कर्तव्यों को तीन भागों में विभाजित किया है—स्वयं के प्रति कर्तव्य, अन्य नागरिकों के प्रति कर्तव्य, एवं राज्य के प्रति कर्तव्य।

काण्ट ने विशेष अवस्थाओं में उपलब्ध कुछ निश्चित कर्तव्यों का निर्देश नहीं किया है, अतः आलोचकों ने उसकी धारणा को ‘एक आधारहीन धारणा’ (Concept within Content) बताया है। काण्ट ने व्यक्ति को कर्तव्यों के साथ अधिकार प्रदान नहीं किए हैं। केवल स्वतन्त्रता के स्वाभाविक अधिकार के अलावा उसने व्यक्ति को शासन के प्रति विद्रोह करने का भी अधिकार नहीं दिया है चाहे शासनतन्त्र कितना ही अत्याचारी क्यों न हो।¹ विधान में परिवर्तन का एकमात्र अधिकार शासक को है।² जनता को नहीं। वह जन-क्रान्ति द्वारा विधान परिवर्तन के प्रयास को वांछनीय नहीं मानता। व्यक्ति को राज्य का दास न बनाने का विचार प्रकट करके और व्यक्ति के स्वशासन पर बल देकर एक ओर उसने स्वयं को व्यक्तिवादियों की श्रेणी में ला खड़ा किया है और दूसरी ओर राज्य को सर्वशक्तिमान भी बना दिया है। हॉब्स एवं लूको के इस विचार से वह सहमत है कि राज्य का निर्माण करते समय मनुष्यों ने अपने समस्त अधिकार राज्य को समर्पित कर दिए थे जिससे राज्य के अधिकार निरपेक्ष एवं निरंकुश बन गए थे। अपने ग्रन्थ *Philosophy of Law* में काण्ट ने लिखा है कि “जनता की इच्छा स्वाभाविक रूप से अनेकीकृत होती है, अतः परिणामस्वरूप यह कानून-सम्मत नहीं होती है।” कानून द्वारा समस्त विशिष्ट इच्छाओं को एकीकृत करने वाली एक सर्वोच्च इच्छा के सम्मुख उसका बिना शर्त समर्पण एक ऐसा तथ्य है जिसका जन्म केवल सर्वोच्च शक्तिपूर्ण संस्था में ही हो सकता है और इस प्रकार ‘सार्वजनिक अधिकार’ की नींव रखी जाती है। अतः विरोध का अधिकार प्रदान करना और उसकी शक्ति को सीमित कर देना परस्पर विरोधी बातें हैं।

एक अन्य स्थल पर काण्ट ने यह भी घोषित किया है कि नैतिक उद्देश्य की सिद्धि के लिए राज्य परमावश्यक है और इसलिए उसके विरुद्ध क्रान्ति का कोई अधिकार मान्य नहीं हो सकता। राज्य के आदेशों का पालन करना ही उचित है। क्योंकि ऐसा करने में व्यक्ति किन्हीं दूसरे आदेशों का पालन न कर अपनी स्वेच्छाओं का ही पालन करते हैं।

राज्य के कार्य-क्षेत्र के बारे में काण्ट के विचार (Kant's Views on the Sphere of the State)—राज्य को सर्वशक्तिमान एवं अपरिहार्य बतलाते हुए और राज्य के विरुद्ध क्रान्ति के अधिकार का निषेध करते हुए भी काण्ट राज्य का कार्य-क्षेत्र बहुत सीमित नहीं करता। अपने विचारों

मे कुछ व्यक्तिवादी होने के कारण वह राज्य को अधिक कार्य सौंपना नहीं चाहता। उसके अनुसार राज्य का कार्य-क्षेत्र बहुत सकुचित तथा निषेधात्मक (Negative) है। राज्य प्रत्यक्ष रूप से 'नैतिक स्वाधीनता के विकास तथा प्रसार' के लिए कुछ नहीं कर सकता। यह काम तो व्यक्तियों को स्वयं ही करना होगा। राज्य का कर्तव्य तो इतना ही है कि वह व्यक्ति की स्वाधीनता के मार्ग की बाधाओं पर रोक लगाए (To hinder the hinderances of freedom) तथा ऐसी बाधा-सामाजिक परिस्थितियों की स्थापना करे जिसमें नैतिक विकास सम्भव हो सके। नैतिकता कर्तव्य-भावना से प्रेरित कर्म करने एवं नीति का पालन करने में निहित है, अतः प्रत्यक्ष रूप से उसकी वृद्धि राज्य द्वारा नहीं की जा सकती। इस विचार को कि राज्य का प्रमुख कार्य शुभ जीवन के मार्ग में आने-वाली बाधाओं को दूर करना है, ग्रीन एवं वोसॉके ने ही अपनाया, हीगल ने नहीं।

शासनतन्त्र के विवेचन में मॉण्टेस्क्यू का अनुसरण करते हुए काँण्ट ने शासन-कार्यों को तीन भागों में विभक्त किया है—विधायी, कार्यकारी एवं न्यायिक। व्यक्ति की नैतिक स्वतन्त्रता की रक्षा के लिए यह बहुत ही आवश्यक है कि कार्यपालिका और न्यायपालिका विभाग एक-दूसरे से पृथक् और स्वतन्त्र रहे। लॉक और मॉण्टेस्क्यू की भाँति काँण्ट भी शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त में विश्वास करता था। कार्यपालिका को व्यवस्थापिका के अधीन रखने का समर्थक था। व्यवस्थापिका, कार्यपालिका और न्यायपालिका को वह तीन स्वतन्त्र इकाइयाँ मानते हुए कहता था कि तीनों में कोई भी एक-दूसरे की शक्ति नहीं हड़प सकता।

शासन के विभेद (Forms of Government)—काँण्ट ने राज्य के तीन प्रकार बतलाए हैं—(1) राजतन्त्र (Autocracy), (2) कुलीनतन्त्र (Aristocracy) एवं (3) प्रजातन्त्र (Democracy)। इसी प्रकार वह सरकार को भी दो भागों में विभाजित करता है—(1) गणतन्त्रात्मक (Republican), और (2) निरंकुश (Despotic)।

काँण्ट ने सरकार के दो विभेद इस आधार पर किए थे कि सरकार में विधायिका तथा कार्यपालिका अलग-अलग है या नहीं। शासन के स्वरूपों के विषय में काँण्ट के विचारों में कोई नवीनता नहीं थी। शासन के इस वर्गीकरण को अरस्तू भी बहुत पहले ही प्रकट कर चुका था।

वस्तुतः काँण्ट को शासनतन्त्र के किसी भी स्वरूप से प्रेम नहीं था। उसका कहना था कि शासनतन्त्र का चार्हे-कोई भी स्वरूप हो, उसके द्वारा जनता की इच्छाओं का प्रतिनिधित्व किया जाना चाहिए। जनता की इच्छाओं का प्रतिनिधित्व राजा, सामन्त या प्रजा के प्रतिनिधि कोई भी कर सकते हैं। प्रकट है कि शासनतन्त्र से अपने अभीष्ट की पूर्ति चाहता था, उसे उसके स्वरूप से कोई सरोकार नहीं था। शासन का अभीष्ट यही था कि वह व्यक्ति को राज्य में नैतिक स्वतन्त्रता प्रदान करे। काँण्ट ने प्रतिनिध्यात्मक सरकार का समर्थन करते हुए राजा को भी जनता का प्रतिनिधि माना है। इससे उसके राजतन्त्रवादी होने का स्पष्ट आभास मिलता है। इस सम्बन्ध में प्रो. डनिंग ने लिखा है कि "प्रशिया राज्य के एक राजकीय विश्वविद्यालय में वयोवृद्ध प्रोफेसर होने के नाते वह राजतन्त्र के प्रति अपनी ग्रन्थ-श्रद्धा त्यागने में असमर्थ था।"

क्रान्ति पर काँण्ट के विचार (Kant's Views on Revolution)—क्रान्ति के बारे में काँण्ट के विचारों पर प्रकाश 'अधिकारों एवं कर्तव्यों' के प्रसंग में डाला जा चुका है। यहाँ इतना ही लिखना पर्याप्त है कि क्रान्ति से उसे घृणा थी, अतः "उसने एक ऐसी परिवर्तनशीलता (Stagnation) का उपदेश दिया जिसे वर्क भी घृणा की दृष्टि से देखता था।" नैतिक विकास के लिए राज्य की अनिवार्यता होने के कारण उसके प्रति विद्रोह को बर्ह-धर्मशास्त्र पर आधारित पवित्र कार्य के प्रति विश्वासघात के समान समझता था जिसके लिए इहलोक तथा पल्लोक दोनों में क्षमा नहीं मिल सकती। यहाँ काँण्ट जर्मन आदर्शवादी परम्पराओं का अनुसरण करते हुए कहता है कि "यदि विधान में कोई परिवर्तन होना है तो वह केवल शासन द्वारा ही हो सकता है, जन-क्रान्तियों द्वारा नहीं।"

वास्तव मे यह शाश्वतजनक नान है कि फ्रांसीसी राज्य-क्रान्ति का उग्र समर्थक काण्ट जनता द्वारा विद्रोह के अधिकार का इतना तीव्र विरोध करता था। डनिंग (Dunning) ने इसके मूल मे दो कारणों का उल्लेख किया है। प्रथम कारण तो जर्मनी की तात्कालिक परिस्थिति थी। "वह प्रशिया मे एक राजकीय विश्वविद्यालय मे बूढा प्रोफेसर था। महान् फ्रेडरिक और उसके उत्तराधिकारियों के शासनकाल में कोई राजभक्त प्रजाजन जनता द्वारा विद्रोह की कल्पना भी नहीं कर सकता था। जनता और राष्ट्र या राज्य की सर्वोच्च सत्ता का प्रबल समर्थन करने वाले दार्शनिक भी स्वयं को इस विचार से सर्वथा मुक्त नहीं कर सकते हैं कि प्रभुसत्ता राज्य में ही निहित होती है।" दूसरा कारण यह था कि काण्ट मे उपद्रवों और अव्यवस्था के प्रति स्वाभाविक घृणा थी।

सम्प्रभुता और कानून पर काण्ट के विचार (Kant's Views on Sovereignty and Law)—राज्य का अस्तित्व प्रभुसत्ता के बिना सम्भव नहीं है—इसे काण्ट स्वीकार करता था। वह सामान्य इच्छा द्वारा अभिव्यक्त होने वाली जनता की इच्छा को सम्प्रभुता की मान्यता देता है; पर चूँकि सामान्य इच्छा काल्पनिक होती है, अतः उसका कोई न कोई भौतिक स्वरूप अवश्य होना चाहिए। काण्ट के मतानुसार, "सामान्य इच्छा को एक व्यक्ति या कुछ व्यक्तियों के समूह या बहुत से व्यक्तियों द्वारा प्रकट किया जा सकता है।" सामान्य इच्छा-जन्य सम्प्रभुता को वह किसी एक स्थान पर स्थिर नहीं मानता।

काण्ट की कानून सम्बन्धी धारणा मध्यकाल की नैसर्गिक विधि की धारणा के अनुरूप है। वह इस विचार का तिरस्कार करता था कि कानून सम्प्रभु का प्रादेशमात्र है। वह कानून को राज्य से ऊपर मानता था, किन्तु दैवी इच्छा की अभिव्यक्ति न मानकर विशुद्ध बुद्धि की उपज समझता था। उसके अनुसार केवल वही कानून सच्चे है और नागरिकों की भक्ति-का दावा कर सकते हैं जो विशुद्ध बुद्धि के अनुकूल हैं। यहाँ काण्ट अरस्तू के निकट आ जाता है। विधियों अथवा कानूनों का स्रोत जनता को मानते हुए वह कहता है कि जनता ही वस्तुतः सम्प्रभु होती है, इसलिए वही सर्वोच्च विधायिका-शक्ति का भी प्रयोग कर सकती है। सामान्यतया व्यक्तियों के किसी एक संगठन का समूहों से अधिक मूल्य नहीं होता, लेकिन सविधान व्यक्ति-समूह को राष्ट्र की सजा देता है। राज्य की सदस्यता प्रत्येक व्यक्ति को सविधान द्वारा ही प्राप्त होती है। काण्ट के अनुसार विधि का लक्ष्य राज्य के प्रत्येक सदस्य की स्वतन्त्रता के बीच-समन्वय स्थापित करना है। व्यक्ति को सदैव विधि के अनुकूल ही-कार्य करना चाहिए क्योंकि विधि मनुष्य की स्वतन्त्रता मे सहायक-होती है।

विश्व-शान्ति और प्रगति के विषय मे काण्ट के विचार (Kant's Views on World Peace and the Law of Progress)—काण्ट ने स्थाई शान्ति और प्रगति नियम को राजनीतिक रूप देते हुए उस पर विशेष प्रकाश डाला है। स्थाई शान्ति एवं प्रगति के सिद्धान्त का प्रतिपादन सबसे पहले बोदों (Bodin) ने किया था। उसने कहा था कि "मानव-जाति का इतिहास प्रगति का इतिहास है, पतन का नहीं।" 18वीं सदी मे टर्गो एवं कांडोरे (Turgot and Condorcet) नामक दो फ्रांसीसी लेखकों ने भी इस विषय पर बल दिया था, किन्तु इसे एक निश्चित तथा बुद्धि-सम्मत रूप देने एवं राजनीतिक विचार के इतिहास मे इसे एक महत्वपूर्ण स्थान प्रदान करने का श्रेय काण्ट को ही है। हीगल से विकसित होकर यह विचार वाद मे मार्क्स की शिक्षाओं की आवाज-शिला बन गया।

काण्ट के अनुसार स्वतन्त्रता का विश्लेषण करने से उसके प्रवाह मे एक नियमित धारा दृष्टिगोचर होती है। प्रगति का नियम (Law of Progress) एक ऐसी शक्ति है जो इसे विश्व की समस्त घटनाओं को-नियन्त्रित करता है। यह शक्ति मानव की उत्तरोत्तर प्रगति मे सहायक होती है। प्राकृतिक अविकसित-अवस्था मे मनुष्य सघर्षरत रहता था। उस स्थिति से अस्त-होकर उसके मानस मे

विवेक का विकास हुआ जिसने नैतिकता को जन्म दिया। इस विवेक और नैतिकता के कारण मनुष्य ने कानून बनाए थे और उसके अनुपालन में ही मुख-शान्ति के दर्शन किए। प्रगति के नियम का सुन्दर वर्णन काँण्ट ने इन शब्दों में किया—

“जब मानव-स्वतन्त्रता की क्रीड़ा का मानव-इतिहास में बड़े पैमाने पर परीक्षण किया जाता है तो उसकी गतियों में एक नियमित धारा के दर्शन होते हैं और इस प्रकार जो चीज व्यक्तियों की स्थिति में उत्पन्नी हुई और अनियमित दिखाई पड़ती है, वही चीज सम्पूर्ण इतिहास में अपनी मूल शक्तियों की निरन्तर प्रगति के रूप में जानी जाएगी यद्यपि इसका विकास मन्दर गति से होता है। व्यक्तिगत रूप से व्यक्ति और राष्ट्र अपने निजी उद्देश्य की प्राप्ति में सशक्त एक निश्चित दिशा में और प्रायः एक-दूसरे की विरोधी दिशा में अग्रसर होते हुए यह नहीं सोचते कि वे सब अनजाने ही प्रकृति के उद्देश्य की पूर्ति में सहायक हो रहे हैं, और एक ऐसे लक्ष्य की प्राप्ति के लिए कार्य कर रहे हैं जो यदि उन्हें प्राप्त हो जाता तो भी उनका कोई विशेष महत्त्व न होता।”

काँण्ट के प्रगति के नियम का सार रूप में अर्थ यह है कि एक ऐसी ग्रहण्य शक्ति विद्यमान है, चाहे उसे हम परमात्मा कहें या प्रकृति, जो हम संसार के घटना-चक्र को नियन्त्रित करती है और यह देखती है कि व्यक्तियों की विभिन्न शक्तियों का निरन्तर विकास होना रहे तथा मानव-जाति उन्नति द्वारा उच्चतर-स्तर पर पहुँचती जाए। सम्पूर्ण प्रकृति मानव-शक्तियों के प्रस्फुटन की दिशा में ही अग्रसर है।

काँण्ट का विश्वास था कि “प्रकृति द्वारा मानव में अन्तर्हित नमस्त शक्तियाँ कालान्तर में अपने उद्देश्य के अनुसार अपना पूर्ण विकास कर लेंगी। मानव विवेकशील प्राणी है और समष्टि में ही उनका पूर्णतम विकास सम्भव है। समाज में स्वाभाविक संघर्ष की प्रतिक्रिया विद्यमान रहती है किन्तु इस संघर्ष-का अन्तिम परिणाम शुभ ही होता है क्योंकि इस कारण मानव अपनी शक्तियों का विकास करता है और अन्ततोगत्वा इस संघर्ष का दमन करने के लिए विधि द्वारा नियन्त्रित व्यवस्था की रचना होती है। मानव-जाति के सामने सबसे बड़ा और सबसे कठिन प्रश्न यही है कि ऐसे नागरिक-समाज की व्यवस्था किस प्रकार हो जिसमें विश्वस्त रूप से विधि-सम्मत अधिकारों का प्रशासन हो।” किन्तु आन्तरिक दृष्टि से पूर्ण नागरिक-समाज की व्यवस्था हो ही नहीं सकती जब तक राष्ट्रों के बाह्य सम्बन्ध विधि-सम्मत नहीं होंगे। मानव-जाति के इतिहास पर विचार करने से ऐसा प्रतीत होता है कि प्रकृति आन्तरिक और बाह्य दृष्टियों से पूर्ण एक राजनीतिक नविधान के निर्माण के लिए प्रयत्नशील है जिसमें मनुष्य की समस्त शक्तियों का विशेष रूप से विकास हो सके।”

काँण्ट के अनुसार व्यक्ति प्रकेला ठीक तरह नहीं रहे सकता। यह प्रकृति के विरुद्ध है। अकेले में वह झूठ बोलता है और धोखा देने की कोशिश करना है। किन्तु समाज में रहकर वह ऐसा नहीं करता क्योंकि उसे सामाजिक निन्दा का भय बना रहता है। मनुष्य स्वभावतः बुरा नहीं है, फिर भी एकाकीपन में वह बुराई की ओर उन्मुख होता है। जबके बीच वह भलाई के पथ पर अग्रसर होता है। इस तरह समाज में रहकर उसमें नैतिकता का विकास हो जाता है।

काँण्ट ने विश्व-शान्ति और उसके मार्ग की बाधाओं पर भी प्रकाश डाला है। अपने इतिहास-दर्शन द्वारा उसने यह मिथ्य करने की चेष्टा की है कि विश्व का विकास शान्ति की दिशा में ही हो रहा है। काँण्ट का विचार था कि यूरोपीय राज्य-व्यवस्था जन्ति-सन्तुलन के सिद्धान्त पर आधारित है, अतः इसने स्थायी शान्ति की स्थापना नहीं हो सकती।

काँण्ट विजय-ब्रम्बुक् के सिद्धान्त का उपासक था और समूची मानवता को एक इकाई के रूप में देखता था। उसने बहुत पहले से ही एक सार्वत्मक अन्तर्राष्ट्रीय सत्ता की कल्पना की थी जिसे वह ‘ईश्वरीय उच्छा’ का नाम देता था और यह कामना करता था कि सशक्त मानव-जाति इस संयुक्त विश्व-राज्य के अन्तर्गत सुख-शान्ति से रहे। काँण्ट की मान्यता थी कि जिस प्रकार अनियन्त्रित स्वतन्त्रता से

अनिच्छित जीवन में गुनाहों उत्पन्न होती है, उम्मीद प्रसार राज्यों के लिए भी अनिच्छित स्थानिता बुराई की गढ़ है। जिन प्रकार व्यक्ति में दुराशी प्रवृत्ति पाई जाती है, उसी प्रकार यह भावना राज्यों में छिपी रहती है। किसी राज्य के नागरिकों का भाव्य उनके प्रान्तरिक संगठन पर ही निर्भर नहीं रहता, वरन् दूसरे राज्यों के साथ पारस्परिक सम्बन्ध पर भी निर्भर करता है। जो राज्य सदैव अपने राज्य की सीमाओं का विस्तार करने में लगा रहता है, वही नैतिकता का प्रभाव रहता है। राज्य एक प्रान्त साव्यव स्थान नहीं है अपितु उसका सम्बन्ध अन्य राज्यों के साथ भी है, जो उसकी प्रान्तरिक और बाह्य नीति पर प्रभाव डालते हैं। काण्ट के अनुसार सबसे शान्तिपूर्ण नोक्तन्त्रात्मक राज्य है। उन देशों में युद्ध नहीं हो सकता है, जब जनता उसके लिए उत्तम हो। बिना जनता की राय के युद्ध नहीं किया जा सकता।

काण्ट के अनुसार विश्व-शान्ति तीन प्रकार में प्राप्त की जा सकती है—

- (1) किसी प्राकृतिक घटना से, किन्तु इस प्रकार की आशा दुराशा मात्र है,
- (2) प्रकृति के स्वाभाविक विकास-उद्देश्य के व्यावहारिक नियन्त्रण से,

अथवा

- (3) यदि वर्तमान ऋणों के कारण समस्त राष्ट्र एक विश्व व्यापक निरंकुश वर्चस्व शासन के अधीन हो जाएं।

चिरस्थायी शान्ति (Perpetual or Permanent Peace) की स्थापना के मूल स्रोतों की विवेचना करते हुए काण्ट ने कहा है कि कोई भी संधि वैध (Legal) नहीं मानी जानी चाहिए यदि इसमें भावी युद्ध छेड़ने की सामग्री भी गुप्त रूप से सुरक्षित की जा रही हो। विश्व-शान्ति की स्थापना के लिए ऐसी भी व्यवस्था होनी चाहिए कि किसी स्वतन्त्र राज्य की कोई अन्य राज्य दायभाग, विनिमय अथवा दान के रूप में प्राप्त न कर सके क्योंकि ऐसा होने से अन्य राज्यों की स्वतन्त्रता खतरे में पड़ जाएगी। विश्व-शान्ति को स्थाई बनाने की दिशा में यह भी आवश्यक होगा कि स्विजरलैंड (Standing Army) को हटा दिया जाए। स्विजरलैंड में व्याप्त युद्ध को उत्तेजना मिलती है। राज्यों द्वारा बाह्य सम्बन्धों (External Affairs) के सम्बन्ध में बाहरी शक्तियों से राष्ट्रीय ऋण लेना भी काण्ट के अनुसार चिरस्थायी शान्ति के लिए घातक है। यह ससार सुख और शान्ति की नींव ले सके, इसके लिए आवश्यक है कि कोई भी राष्ट्र दूसरे राष्ट्र के मामलों में हस्तक्षेप न करे और प्रत्येक राष्ट्र के सविधान गव शासन में हिसात्मक हस्तक्षेप सर्वथा वर्जित कर दिया जाए। शान्ति की दिशा में यह भी एक सहयोगी कदम होगा कि युद्ध-काल में भी नृशंखता और विश्वासघात का प्रयोग न हो। ये बातें शान्ति की स्थापना में बाधा डालती हैं। आवश्यक शान्ति का एक अन्य मूल सूत्र यह है कि प्रत्येक देश का सविधान गणतन्त्रात्मक हो और स्वतन्त्र राज्यों का एक विशाल मंच बने जिसमें अन्तरराष्ट्रीय कानून कार्यान्वित हो।

स्पष्ट है कि काण्ट ने आवश्यक शान्ति (Permanent Peace) के सांविधानिक और भावात्मक आधारों की प्रति सूक्ष्म और मार्मिक विवेचना प्रस्तुत की है।

काण्ट के दर्शन की आलोचना और उसका मूल्यांकन

(Criticism of Kantian Philosophy and his Estimate)

आलोचक काण्ट के आदर्श को काल्पनिक तथा अव्यावहारिक मानते हैं। केवल काल्पनिक अधिकारों और कर्तव्यों का जीवन में कोई विशेष महत्त्व नहीं है। उनसे समाज का कोई विकास नहीं होता। काण्ट इस बारे में कोई निश्चय नहीं कर सका कि साधारण रूप से व्यक्ति को स्वतन्त्रता प्रदान की जाए अथवा मानव को उच्च प्रवृत्तियों के विकास के लिए सुविधाएँ प्रदान की जाएँ।

काण्ट के विचारों में व्यक्तिवाद और आदर्शवाद दोनों का ही पुट है, अतः उसके चिन्तन में अनेक विरोधाभास प्रवेश कर गए हैं और अनेक असंगतियाँ उत्पन्न हो गई हैं। काण्ट के दर्शन में स्थान-

स्थान पर ऐसी मान्यताएँ प्रकट हुई हैं जो परस्पर विरोधी हैं और जिनमें सामंजस्य स्थापित नहीं हो सकता। उदाहरणार्थ, 'स्वाधीनता' की परिभाषा करते समय कभी वह व्यक्तिवादी विचारधारा से प्रभावित होता है तो कभी उसे 'उच्चतर' व्यक्तियों के नैतिक विकास के लिए आवश्यक परिस्थितियाँ' कहने लगता है। इसी तरह एक ओर तो वह जनता की सम्प्रभुता पर विशेष बल देता है और दूसरी ओर भी ऐसे शासक को उचित मानता है कि जिन पर किसी भी प्रकार का वैधानिक नियन्त्रण न हो। सम्प्रति दण्ड, राज्य का कार्य-क्षेत्र आदि, सभी विषयों पर उसके विचार परस्पर टकराते हैं। वाहन ने ठीक लिखा है कि "कॉण्ट इसलिए असफल हुआ क्योंकि वह राज्य सम्बन्धी दो पृथक् धारणाओं के बीच चक्कर काटता रहा।" राज्य को एक नैतिक सत्ता समझते हुए कॉण्ट का दृष्टिकोण उसके प्रति ईर्ष्यापूर्ण ही रहा। वह राज्य के साव्यवी रूप पर पूरी तरह नहीं टिक सका।

कॉण्ट के शासन सम्बन्धी विचारों में कोई नवीनता नहीं है। उसकी सामान्य और शुभ इच्छा का वर्णन भी भ्रमपूर्ण है। विशेष रूप से उसका यह कहना कि सामान्य इच्छा एक स्थान पर केन्द्रित हो सकती है, गलत है। कॉण्ट अनुबन्ध की कल्पना को स्पष्ट करने में भी असफल रहा। एक ओर तो वह यह कहता है कि शासन जनता की सहमति पर निर्भर है और दूसरी ओर यह भी मानता है कि जो शासन जनता की अनुमति के बिना चलाया जाता है उसमें जनता की नैतिक स्वतन्त्रता खतरे में रहती है।

आलोचकों के अनुसार कॉण्ट का दर्शन एक अनुभवहीन तर्कवादी दार्शनिक का दर्शन है जिसने व्यावहारिक राजनीति का न तो अध्ययन किया और न उससे कोई लाभ उठाया। उसके दर्शन में अव्यावहारिकता है जो उसे यथार्थ से दूर कर देती है। डेवी (Dewey) के अनुसार, "ऐहिक उद्देश्यों और परिणामों से पृथक् कर्तव्य का उद्देश्य बुद्धि को कुण्ठित करता है।"

अन्य जर्मन दार्शनिकों की भाँति कॉण्ट भी राज्य को एक ऐसी सत्ता मानता है जिससे जन-भावना भूत होती है। आगे चलकर हीगल आदि के दर्शन में राज्य की यही परिभाषा उसे सर्वशक्तिमान (Omnipotent) बना देती है, अतः यह एक घातक परिभाषा है। पुनश्च, जो आदर्शवादी विचारधारा यूरोप में फैली वह व्यक्तिवादी दर्शन की प्रतिक्रिया थी, लेकिन 'सामूहिक जीवन' (Corporate Life) का अनुभव न होने तथा स्वतन्त्रता पर बहुत अधिक जोर दिए जाने के कारण कॉण्ट का दर्शन व्यक्तिवाद की तरफ ही झुक गया था।

कॉण्ट की बहुत अधिक आलोचना की गई है, पर उसके सिद्धान्तों में अच्छे तत्त्व भी विद्यमान हैं। कॉण्ट जैसे तार्किक विचारक के दर्शन में कुछ दुर्बलताओं का होना स्वाभाविक ही था, क्योंकि जिस युग का वह प्रतिनिधित्व करता है वह राजनीति के युग में एक सन्क्रान्ति काल (Transitional Stage) था। रसेल (Russell) जैसे विचारक कॉण्ट के उदय को चाहे 'एक दुर्भाग्य' (A more misfortune) माने, किन्तु राजनीति का कोई भी गम्भीर विद्यार्थी यह स्वीकार नहीं कर सकता कि वह आदर्शवाद का एक सच्चा सस्थापक था।

कॉण्ट के विचार झोलिक नहीं थे, परन्तु उसने जो कुछ भी किया उसके कारण उसका दर्शन में महत्वपूर्ण स्थान है। डॉ. क्लिंक (Klinke) का मत है कि "कॉण्ट ने एक नए दर्शन-शास्त्र का प्रारम्भ किया। दर्शन के इतिहास में उसकी दार्शनिक रचनाओं ने मोल का पत्थर रखा। वह जन महान् एवं गम्भीर विचारकों में से था जिन्होंने न केवल अपनी रचनाओं से ही बल्कि अपने जीवन से भी समकालीन बुद्धिजीवियों और भावी पीढ़ियों को प्रभावित किया।" उसकी विशुद्ध बुद्धि मीमांसा (Critique of Pure Reason) दर्शन-शास्त्र के क्षेत्र में एक महान् देन है।

कॉण्ट के दार्शनिक और नैतिक विचारों का बहुत-बहुत प्रभाव पड़ा। अनुभववाद और सगणवाद का निराकरण करके अपने समीक्षावाद की पुष्टि की। दृश्य-जगत् और वस्तु-तत्त्व में जिस द्वैत को कॉण्ट ने कल्पना की थी उसका परिहास कर हीगल ने विज्ञानवादी अद्वैतवाद का खण्डन किया।

कॉण्ट द्वारा प्रतिपादित विश्लेषण और सश्लेषण में पार्थक्य (Separation) का फिक्टे (Fichte) की दर्शन-पद्धति पर भी प्रभाव पड़ा। शॉपनहोवर के सकल्पवाद और लाट्स के प्रयोजनमूलक विज्ञानवाद पर भी कॉण्ट के विचारों का प्रभाव है। फ्रीस जॉर्ज सिमेल भी कुछ मनोवैज्ञानिक निष्कर्षों के लिए कॉण्ट का ऋणी है। सीमित अर्थ में यद्यपि कॉण्ट राजनीतिशास्त्री नहीं था, तथापि उसके व्यापक दार्शनिक सिद्धान्तों का यूरोपीय सामाजिक विज्ञान पर गहरा प्रभाव पड़ा।

कॉण्ट की राजनीतिक देन को फूँक से नहीं उड़ाया जा सकता। उसने सर्वप्रथम व्यक्तिवादी विचारधारा प्रसारित नैतिकवाद का विरोध किया और भौतिक शक्ति की अपेक्षा आध्यात्मिक शक्ति को अधिक महत्त्वपूर्ण बतलाया। उसने विवेक को अनुभूति से उच्च बतलाया और विशुद्ध विवेक को सत्य तथा असत्य अनुभूतियों को पहचानने का साधन माना। कॉण्ट ने सार्वभौमिक नैतिक विधि एवं स्वतन्त्रता की कल्पना की। आधुनिक युग का वहीं पहला विचारक था जिसने विश्व-राज्य की कल्पना की। कॉण्ट के राजनीतिक विचारों के कारण जर्मनी में उदारवादी विचारों की उन्नति हुई, सामन्तवाद को आघात पहुँचा और राष्ट्रीय एकता की भावना को प्रोत्साहन मिला। राइट (Wright) के इस कथन में कोई अतिशयोक्ति दिखाई नहीं देती कि "सन् 1781 से अब तक प्रत्येक महत्त्वपूर्ण दार्शनिक किसी न किसी प्रकार स्वीकारात्मक रूप से अथवा नकारात्मक रूप से, जाने-अनजाने कॉण्ट और उसके उत्तराधिकारियों के ऋणी रहे है।"

जीवन-परिचय और कृतियाँ

जर्मनी के आदर्शवादी राजनीतिक विचारों की शुरुआत में जोहान गोटीलेब फिकटे दूसरा विचारक है जो प्रारम्भ में उदार आदर्शवादी थी, किन्तु अपनी जीवन-संघ्या में उग्र आदर्शवादी बन गया। फिकटे एक व्यावहारिक जर्मन आदर्शवादी के रूप में ही विख्यात हैं।¹ इमेनुअल कॉण्ट से प्रभावित होकर उसने अपना लक्ष्य विश्व-व्युत्पत्ति से प्रारम्भ किया, किन्तु बाद में नेपोलियन के युद्धों से उत्पन्न विपत्तियों के कारण वह एक चरम राष्ट्रवादी (Nationalist) बन गया। नेपोलियन के युद्धों ने जर्मनी को छिन्न-भिन्न कर दिया, इससे राष्ट्रप्रेमी फिकटे के हृदय को गहरा आघात लगा और वह जर्मनी को एक संयुक्त राजनीतिक राष्ट्र के रूप में संगठित देखने की कामना करने लगा।

फिकटे का जन्म एक साधारण जुलाहे के घर में हुआ था, किन्तु अध्ययन-अध्यापन कार्य में अतिशय रुचि होने के कारण वह जीव-विश्वविद्यालय में दर्शनशास्त्र का प्राध्यापक बन गया। धर्म और राजनीति के सम्बन्ध में उसके विचार उग्र थे। विचारों की अनुदारता के कारण वह पदच्युत कर दिया गया। सन् 1810 में बर्लिन विश्वविद्यालय की स्थापना हुई और सन् 1811-12 में फिकटे वहाँ का रेक्टर नियुक्त हुआ। फिकटे ने राजनीतिशास्त्र पर अनेक ग्रन्थों की रचना की यद्यपि उसके अनुसन्धान का व्यापक क्षेत्र तत्त्व-ज्ञान था। अपनी रचनाओं और व्याख्यानों द्वारा उसने जनता में उन राजनीतिक भावनाओं और प्रेरणाओं को विकसित करने का प्रयास किया जिनके द्वारा जर्मन जाति एक सुदृढ़ राष्ट्र के रूप में उठ सकी। फिकटे के महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों के नाम ये हैं—

1. Contribution to the Justification of the Opinion of the Public on the French Revolution (1793).
2. Foundations of Natural Law according to the Principles of Scientific Theory (1796-97)
3. The Self contained Commercial State (1800).
4. Address to the German Nation (1808).
5. The Theory of the State or the Relation of the Primitive State to the Law of Reason.
6. A System of Jurisprudence (1834) (ग्रन्थकार के मरने के बाद प्रकाशित)

फिकटे का व्यक्तित्व प्रभावशाली था और तत्कालीन राजनीतिक तथा सामाजिक परिस्थितियों के प्रति उसकी प्रतिक्रियाएँ बड़ी भावपूर्ण थी। "उसका बौद्धिक जीवन स्वतन्त्रता और उदारवाद से

प्रारम्भ हुआ, पर धन में उसने मग्न उग्र राष्ट्रवाद और प्राथमिक आत्मनिर्भरता को महत्व देकर उस दानवी भ्रमनवाद का प्रतिपादन किया जिसकी वीर्यमत्ता नात्सीवाद के विस्फोट में प्रकट हुई।" हिटलर ने इसी राष्ट्रवाद का अनुसरण कर पड़ोसी राज्यों में घुसने वाली जर्मन जाति को उन राज्यों के विरुद्ध प्राथमिक बनने को प्रेरित किया।

फिक्टे के राजनीतिक विचार (Political Ideas of Fichte)

जोहान गोटीलेब फिक्टे में एक स्थिर और निश्चित विचारधारा का अभाव रहा। कई बार उसने अपना मत परिवर्तन किया। अपनी कृतियों में कभी उसने अनुबंधवाद का समर्थन किया, तो कभी रोमांटिक सम्प्रदायवाद का। प्रारम्भिक कृतियों में उसने पूर्ण व्यक्तिवाद का पक्ष लिया और फिर राज्य को "सब्सि का मंदक बतलाकर समन्वित नीतिशास्त्र का समर्थन किया।" कुछ समय तक वैयक्तिक नीतिशास्त्र की जगह जाति-नीतिशास्त्र में उसकी अधिक रुचि रही और अन्त में राज्य की निरपेक्ष सत्ता में ही उसने राज्य के कल्याणकारी स्वरूप के दर्शन किए। वास्तव में उसका चिन्तन 'लुडविके लोटे' के समान रहा जिसमें मौलिकता का अभाव था। केवल तत्त्वज्ञान पर लिखित पुस्तक 'विशेषशास्त्र लेहरे' में ही वह मौलिकता प्रदर्शित कर सका, अन्यथा राजदर्शन में उसने रूसी, काँण्ट आदि के विचारों को ही परिवर्तित-परिवर्धित किया। उसके विचारों से उग्र-राष्ट्रवाद तथा प्रखिल-जर्मनवाद (Pan-Germanism) को प्रोत्साहन मिला। जॉर्ज केटेलिन (George Catlin) ने फिक्टे की गणना फानीवाद के जनक के रूप में की है।

वैयक्तिक स्वतन्त्रता और सामाजिक चेतना

फिक्टे की राज्य सम्बन्धी धारणा रूसी की सामान्य इच्छा और काँण्ट की नैतिक स्वतन्त्र इच्छा की धारणाओं से प्रभावित थी। काँण्ट की भाँति उसने भी यह स्वीकार किया कि व्यक्ति का नैतिक जीवन सार्वभौम मानवीय कानूनों द्वारा नियन्त्रित होता है जो मानवीय इच्छा की एकमात्र सत्ता से उद्भूत होते हैं। व्यक्ति में विवेकशील आत्मचेतना (Rational Self-consciousness) होती है और विभिन्न व्यक्तियों की ऐसी आत्म-चेतनाओं के बीच परस्पर घनिष्ठ सम्बन्ध होता है। हमारा समाज इसी सम्बन्ध की परिणति है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति की विवेकशील अथवा बौद्धिक चेतना का सम्मान करता है और ऐसा करने में ही वह अपनी नैतिक स्वतन्त्रता का अनुभव करता है। फिक्टे ने व्यक्ति की नैतिक इच्छा को सर्वोपरि स्थान दिया। उसकी यह मान्यता थी कि व्यक्ति से विकास तथा समाज में उसके आचरण और स्थान को निर्धारित करने में यह एक अनिवार्य तत्त्व है। विभिन्न-व्यक्ति अपनी स्वतन्त्र नैतिक इच्छाओं को सामान्य इच्छा से संयुक्त करके सामाजिक जीवन के लाभों का उपयोग करते हैं।

सामाजिक संविदा की धारणा

फिक्टे के मतानुसार विभिन्न व्यक्तियों द्वारा अपनी स्वतन्त्र नैतिक इच्छाओं को सामान्य इच्छा से संयुक्त करने की प्रक्रिया एक समझौते के रूप में सम्पन्न होती है। फिक्टे ने समझौतावादियों की तरह किसी प्राकृतिक अवस्था में विश्वास नहीं किया, किन्तु उसने एक त्रि-सूत्री समझौते यथा सम्पत्ति अनुबंध, सुरक्षा अनुबंध और संगठन अनुबंध का अपने ग्रन्थ 'फाउण्डेशन ऑफ नेचुरल लॉ' (Foundation of Natural Law) में उल्लेख किया है।

1 सम्पत्ति अनुबंध (Property Contract)—इस समझौते से राज्य में प्रत्येक व्यक्ति की सम्पत्ति और स्वतन्त्रता को निर्धारित कर दिया जाता है। दूसरे शब्दों में लोग 'व्यावहारिक विवेक के बाह्य जगत् में स्वतन्त्र कार्य के अधिकारों' (Rights of free action in the external world of sense) को मर्यादित करने के बारे में समझौता करते हैं जिसके अन्तर्गत प्रत्येक व्यक्ति इस प्रकार का वचन देता है कि वह एक निर्धारित सीमा से बाहर अपनी सम्पत्ति के विस्तार का दावा नहीं

करेगा। वशर्त कि दूसरे व्यक्ति भी ऐसी ही स्वीकार करें। इस प्रकार यह अनुबन्ध व्यक्तिगत रूप से अन्य सबके साथ किया जाता है। :-

2. सुरक्षा या संरक्षण अनुबन्ध (Protection Contract)—सम्पत्ति-संविदा सम्पन्न हो जाने के बाद यह आवश्यक है कि इनके संरक्षण या सुरक्षा की व्यवस्था हो। अतः इस दूसरे अनुबन्ध द्वारा प्रत्येक व्यक्ति दूसरों से उनकी निश्चित सम्पत्ति और अधिकारों के संरक्षण का वचन देता है, यदि वे भी उसकी सम्पत्ति और अधिकार का संरक्षण करें।

3. संगठन अनुबन्ध (Union Contract)—इस अनुबन्ध के द्वारा सम्पत्ति अनुबन्ध और संरक्षण की रक्षा करने हेतु एक शक्ति-केन्द्र की स्थापना होती है। इस प्रकार अन्य दो अनुबन्धों के साथ यह अनुबन्ध राज्य की व्यवस्था का आधारभूत अनुबन्ध है। “इस संविदा द्वारा प्रत्येक व्यक्ति एक संगठित समूह का अंग बन जाता है और उसमें एकीकृत हो जाता है। किन्तु फिक्ट के स्पष्ट मत है कि मानव के व्यक्तित्व का कुछ अंश राज्य में किसी प्रकार घुल-मिल जाता है अतः यह स्वतन्त्र ही रहता है।”

फिक्ट के विचार उसकी बौद्धिक चंचलता के कारण हैं; जहाँ सन् 1796 में प्रकाशित अपनी पुस्तक ‘Foundation of Natural Law’ में उसने तीन प्रकार के अनुबन्धों का विस्तृत विवेचन किया, वहाँ सन् 7813 में प्रकाशित ‘राज्य-शास्त्र’ पुस्तक में उसने अनुबन्ध को संव्या हटा दिया। यह उल्लेखनीय है कि उसने का अनुसरण करते हुए भी फिक्ट का निःसंशय समर्थन मौलिक है क्योंकि इसमें जो बारीकियाँ हैं वे हमें के समझते में दिखाई नहीं देती। पहली बड़ी बारीकी तो यह है कि इसमें सम्पत्ति और अधिकारों का समर्पण एक सीमा के बाहर किया जाता है अर्थात् जीवनवृत्ति, अतिआवश्यक वस्तुओं और अधिकारों को पहले ही सार्वजनिक अधिकार से अलग रख लिया जाता है तथा सम्पत्ति के संरक्षण के लिए सामूहिक शक्ति में प्रत्येक व्यक्ति से केवल उतनी ही शक्ति सम्मिलित की जाती है जितना उसके हिस्से में संरक्षण का उत्तरदायित्व है। हाँ, अथवा हमें की भाँति सम्पूर्ण शक्ति सरकार को नहीं सौंपी जाती। दूसरी बारीकी यह है कि समझते में यह प्रयत्न किया गया है कि व्यक्ति की इच्छा का सम्प्रभु राज्य में लोप न हो जाए। जहाँ हमें के समझते के अनुसार, “प्रत्येक स्वयं को तथा अपनी पूरी सम्पत्ति को पूरे समुदाय को समर्पित कर देता है” वहाँ फिक्ट के राज्य में व्यक्ति की सीमित स्वतन्त्रता अनुपलब्ध रहती है। इन बारीकियों पर टिप्पणी करते हुए ही डमिन् ने लिखा है कि “यदि हमें के फिक्ट के समझते को देखा होता तो वह इसे देख कर तन्वी चिल्लाकर बुगैता।” जो भी हो, फिक्ट हमें के सामाजिक समझते का विज्ञान को अपना आधार मानकर बनाया और उत्तेजित एक स्थल पर स्वीकार किया है कि “हमारे ही अन्तः पर शक्ति तथा उसकी स्मृति पर प्रभुता स्थापित की जानी चाहिए क्योंकि उसने अनेकों आत्माओं में ज्वाला प्रज्वलित की है। मेरी व्यवस्था में यदि वे अन्त तक उसके स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों का ही विस्मरण है।”

राज्य-संगठन और राज्य के कार्य

फिक्ट ने राज्य और सरकार के बीच स्पष्ट अन्तर किया है। अपनी संविदा के आधार पर तो वह हमें लोकतन्त्र का समर्थक प्रतीत होता है, किन्तु वास्तव में उसकी भाषा सम्बन्धी कारण लोकतन्त्र-विरोधी है। उसका मत है कि अलग या सरकार का रूप राजतन्त्रीय अथवा कुलीनतन्त्रीय हो सकता है, किन्तु लोकतन्त्रीय नहीं क्योंकि सत्ता-संचालन में सम्पूर्ण जनता को सक्रिय रूप में भाग ले सकना सम्भव नहीं होता। फिक्ट के अनुसार सरकार के दो अंग होने चाहिए—एक कार्यापनिका जिसके अन्तर्गत न्यायपालिका भी शामिल है और दूसरी व्यवस्थापिका। व्यवस्थापिका का कार्य सम्प्रभुत्व की इच्छा का प्रतिनिधित्व करना और जन-इच्छा की अवहेलना करने वाली सरकार पर अंकुश रखना होना चाहिए। एक विशुद्ध बौद्धिक अर्थात् सामान्य इच्छा वाले संविधान में सरकार

मतानुसार राज्य राष्ट्र का निर्माता है। फ्रांस की राज्य-क्रान्ति के समय यह कहा गया था कि राष्ट्र द्वारा राज्य का निर्माण होता है, लेकिन फिक्टे ने इस स्थापना को उलट दिया और इस तरह राष्ट्र के नैसर्गिक (Natural), आध्यात्मिक (Spiritual) एवं नैतिक (Moral) रूप को क्षीण कर दिया। फिक्टे के चिन्तन का अन्तिम विश्लेषण करने पर यही निष्कर्ष निकलता है कि उसने प्रारम्भिक संविधानवादी विचारों का परित्याग कर अपने परवर्ती चिन्तन में राज्य की उत्पत्ति विषयक शक्ति के तत्त्व को प्रमुखता दी और उसकी यह धारणा बन गई कि राज्य की सुरक्षा और उन्नति के लिए यह आवश्यक है कि राज्य का संचालन एक अधिनायक द्वारा किया जाए। सत्ता को फिक्टे ने दैवी शक्ति का रूप प्रदान किया। उसकी दृष्टि में राज्य साध्य और व्यक्ति साधन बन गया। फिक्टे के उत्कट राष्ट्र-प्रेम ने उसे समष्टिवादी और अधिनायकवादी बना दिया।

फिक्टे का सम्पूर्ण राजनीतिक चिन्तन अस्पष्ट और विरोधाभासी है। लोगों की सम्प्रभुता को स्वीकार करके भी वह राजा की सम्प्रभुता को अस्वीकार नहीं करता। यह कठोर कल्पना है कि राजा के सर्वोच्च अधिकारी बने रहने के साथ-साथ जन-सम्प्रभुता भी स्थापित रहे। फिक्टे के राजनीतिक विचारों में कोई स्थायित्व नहीं है और उसको कॉण्टियन दर्शन के आधार पर विलकुल भिन्न ढंग से प्रस्तुत किया गया है। डेवी के अनुसार, "कॉण्ट का नैतिक व्यक्तिवाद फिक्टे से आकर आचारोत्मक समाजवाद बन जाता है।" फिक्टे के दर्शन में रूसो की जो छाप है उस पर कैटलिन की टिप्पणी है कि "फिक्टे एक प्रकार से रूसो का ही अधिक मानवीय, विषयवादी, उदार-अराजकतावादी, सामूहिक राष्ट्रीयतावादी तथा राष्ट्रीय समाजवादी जर्मन संस्करण था।" कैटलिन ने उसे फासिस्टो का जनक कहा है।

जीवन-परिचय

जर्मन आदर्शवादियों में राजनीतिक विचारधारा को सबसे अधिक प्रभावित करने वालों में हीगल का नाम शीर्षस्थ है। वह राज्य के साव्यव-सिद्धान्त का प्रबल समर्थक और वर्तमान इतिहास का उत्कृष्ट विद्वान् था।¹ मन् 1770 में दक्षिण जर्मनी में वर्तमबर्ग (Wurtemberg) में उसका जन्म हुआ और उसकी युवावस्था फ्रांसीसी क्रान्ति के तूफानी दौर में बीती। फ्रांस की क्रान्ति के प्रति उसमें गहरी सहानुभूति थी, किन्तु अन्त में वह उसके विरुद्ध हो गया। हीगल बचपन से ही बहुत कुशाग्र-बुद्धि था, यतः परिवार में वही सावधानी से उसका पालन-पोषण हुआ। स्कूल में बालक हीगल ने अपने पारिवारिक जीते और भावी जीवन में भी वह उत्तरोत्तर प्रगति करता गया। "एक सामान्य शिक्षक, जून-यूनिवर्सिटी का अध्यापक तथा ल्युरेमबर्ग का प्रधानाध्यापक विज्ञान तथा तर्कशास्त्र पर लिखे गए अपने तीन ग्रन्थों के प्रकाशन के बाद जर्मनी का महान् दार्शनिक समझा जाने लगा। हीडेलबर्ग में प्रोफेसर के पद पर नियुक्त होने के पश्चात् उसने अपना ग्रन्थ 'एन्साइक्लोपीडिया ग्राफ़ दी फिलॉसॉफिकल साइन्स' (Encyclopaedia of the Philosophical Sciences) की रचना की। इसके बाद वह बर्लिन यूनिवर्सिटी में दर्शन-विभाग का अध्यक्ष बन गया तथा प्रशिया के दर्शनशास्त्र से सम्बन्धित पद पर भी उसने काम किया। प्रशिया में दर्शन की वह ऐसी महान् तथा प्रसिद्ध वाणी बन गया जैसी की वॉन हून तथा वॉन मॉल्टे (Moltte) सेना की वाणी थे, या बिस्मार्क (Bismarck) राजनीति की वाणी था। यहाँ उसने 'अधिकार-दर्शन' (Philosophy of Right) तथा 'इतिहास-दर्शन' (Philosophy of History) की रचना की। दूसरे ग्रन्थ में उसने राज्य सम्बन्धी सिद्धान्त पर प्रकाश डाला।'²

हीगल ने अपने राजनीतिक सिद्धान्तों को एक व्यापक दर्शन-प्रणाली के अंग के रूप में विकसित किया। उसने एक यथार्थवादी दार्शनिक के रूप में विलकुल नवीन ढंग से विश्व इतिहास का अध्ययन किया जिसकी चरम परिणति होहन्जोलर्न प्रशिया में मानी जाती है। हीगल केवल दार्शनिकों का ही राजा नहीं बल्कि राजाओं का दार्शनिक भी था और इसी कारण उसका प्रभाव व्यावहारिक राजनीति पर बहुत अधिक पड़ा। ऐसा विश्वास किया जाता है कि बिस्मार्क (Bismarck) ने हीगल के सिद्धान्तों को व्यावहारिक रूप प्रदान किया। मैक-गवर्न (Mc Govern) ने लिखा है— "बिस्मार्क का शक्ति पर आधारित मानव-क्रिया के उच्चतम लक्ष्य के रूप में राष्ट्रीय-राज्य पर बल देना, उसका यह विश्वास कि राज्य केवल व्यक्तियों का एक समूह मात्र नहीं है अपितु एक साव्यवही पूर्णता है, उसका लोकतन्त्र के विरुद्ध एक सर्वशक्तिमान् राजतन्त्र तथा नीकरशाही का समर्थन, इन सबका मूल

हीगल के सिद्धान्तों ने निहित था।¹ हीगल राष्ट्रवादी भावनाओं से प्रोत्-प्रोत् था। वह अपने समय के जर्मन एकीकरण आन्दोलन (Unification Movement) से इतना अधिक प्रभावित था कि राज्य को ईश्वरीय अर्थात् ईवी प्रतिरूप तक मान बैठा। निःसन्देह हीगल के युग में वास्तविक राजनीतिक समस्या पर सुझाव एवं सर्वशक्तिमान राज्य की स्थापना की थी और उसी के प्रतिपादन के लिए उसने अपने राजनीतिक दर्शन का उपयोग किया। इस प्रकार हीगल अपने युग का दार्शनिक प्रतिनिधि था और दर्शन राज्य की प्रतिष्ठित महत्ता तथा शक्ति को सर्वत्र प्रतिष्ठित करने के लिए उसने ऐसे दार्शनिक तर्कों का आधार लिया जिसके अनुसार राज्य एक रहस्यमय उच्च सिद्धांत पर पहुँच जाता है।

हीगल ने अपने समय की राजनीतिक वास्तविकताओं को प्रस्तुत किया, अतः न केवल उसके समकालीन नेता बल्कि उसके बाद के राजनेता और दार्शनिक भी उसके श्रेणी रहे। वेपर के अनुसार, विस्मार्क की शक्ति-प्रदायिनी रचनाएँ राज्य के साव्यव-सिद्धान्त पर हीगल की रचनाओं से अत्यधिक प्रभावित हैं। नाजीवाद तथा उग्र राष्ट्रवाद भी हीगल से प्रभावित है। उनका अतिरोद्धवाद, उनकी दुष्ट-द्रिष्टता, उनकी राज्य-शक्ति का मान्यता, उनका शक्तिवाद, उनकी राजनेता या राजा को अत्यधिक मान देने की भावना, उनका समूहों तथा समुदायों को महत्त्वदान तथा उनके द्वारा हिटलर एवं मुसोलिनी की प्रशंसा, प्रादि सभी भावनाओं का जन्म प्रत्यक्ष ही हीगल के विचारों से हुआ है। हीगल का प्रभाव विस्मार्क तथा साव्यव-राष्ट्रवाद के स्रोत से नाजीवाद तथा उग्र राष्ट्रवाद की धाराओं में होता हुआ मार्क्स तथा एंगेल्स की सहायक विचारधाराओं को अपने में समाहित करता हुआ लेनिन, स्टालिन तथा रुस के कम्युनिज्म के संगम पर पर आ मिलता है। मार्क्स हीगल के दर्शन को "अत्यधिक तार्किक तथा सर्वाधिक समृद्ध मानता है। जर्मनी, इटली और जापान के बाद वर्तमान रुस हीगल के साव्यव-सिद्धान्त का सजीव उदाहरण है।"

हीगल ने अपनी विधि को सदा वैज्ञानिक माना और इसीलिए यहाँ तक लिख दिया कि "यदि कोई विधि सैरी विधि नहीं है तो वह वैज्ञानिक विधि नहीं है।" हीगल का विश्वास था कि उसने विश्व की सभी समस्याओं को सुलझा दिया है। उसकी मृत्यु के बाद उसका दर्शन "महान् सिद्ध हुआ और अंग्रेजी दर्शन भी जिससे वह घृणा करता था और जिसे वह केवल दूकानदारों के राष्ट्र के लायक समझता था, उसके दर्शन से प्रभावित हुआ। ग्रीन, ब्रडले और बोसॉर्क सदैव इस कठिन समस्या में उलझे रहे कि हीगल के दर्शन को अंग्रेजी दर्शन में कैसे पिरोया जाए। वास्तव में हीगल के दर्शन के महान् प्रभाव को अस्वीकार नहीं किया जा सकता परन्तु भाग्यवश वह बहुत विलुप्त है और उसकी भाषा भ्रामक वादों के साथ-साथ दम्भपूर्ण है। उसके विचार और भाषा दोनों ही गहन हैं। उसकी पुस्तक फिलॉसफी ऑफ राइट्स अत्यन्त क्लिष्ट पुस्तकों की श्रेणी में मानी जाती है।"

हीगल दार्शनिक रूप में इतना विख्यात हो गया था कि बहुत से शासक तथा नरेश राजनीतिक मामलों में उसने परामर्श लेने आने थे। वह अब तक उत्पन्न हुए दार्शनिकों में सबसे अधिक आत्मविश्वासी था। उसने कभी भी अपने विषय में चर्चा नहीं की तथा व्यक्तिगत धारणाओं और भावनाओं को दूर रखकर निर्लेश भाव से अपने विचारानुसार सत्य का दिग्दर्शन कराने का प्रयत्न किया। उसके प्रशंसक आज भी यह विश्वास करते हैं कि वह दार्शनिक विचारों की पराकाष्ठा पर पहुँच गया था। मानव इतिहास में पहली बार उसने सर्वभौमिक दार्शनिकता की उपयुक्त व्याख्या की। हीगल ने प्रत्येक विषय को तर्कों के आधार पर समझाने का प्रयत्न किया। उसने विवेक और ज्ञान (Reason and Reality) को वस्तु नहत्त्व प्रदान किया। उसके दर्शन का नहत्त्व दो ही बातों पर निर्भर करता है—प्रथम, द्वन्द्वत्मक पद्धति (Dialectic Method) और द्वितीय, राज्य का आदर्शिकरण (Idealisation)। इन दोनों बातों को बाद के दार्शनिकों ने भी अपनाकर अपने दर्शन का आधार बनाया।

सन् 1831 में इस महान् आदर्शवादी की हैजे की बीमारी से बर्लिन में मृत्यु हो गई।

रचनाएँ

हीगल के दर्शन का ज्ञान उसके निम्नलिखित महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों से होता है—

1. The Phenomenology of Spirit, 1807.
2. Encyclopaedia of Philosophical Sciences.
3. Logic, 1816.
4. The Philosophy of Rights, 1821
5. The Philosophy of History, 1836 (मृत्यु के बाद प्रकाशित व्याख्यान)

हीगल की राजनीतिक विचारधारा की कुञ्जी उसके ग्रन्थ 'The Phenomenology of Spirit' में है जो कोई राजनीतिक ग्रन्थ न होकर 'सांवाभौमिक सत्य की खोज' अधिक है। हीगल के विचारों की दुरुहता से आलोचकों को संदेह है कि कदाचित् वह स्वयं भी अपने दर्शन को अच्छी तरह नहीं समझता था। हीगल ने अपनी कृतियों में अनेक वैज्ञानिक समस्याओं का विश्लेषण किया और दर्शनशास्त्र को अपने युग का 'आध्यात्मिक मन' माना। डॉ. ई. फ्रोलेव ने हीगल की 200वीं वर्षगांठ पर 'सोवियत पत्रिका' में लिखा था कि "हीगल ने महान् दर्शनशास्त्री होने के नाते आध्यात्मिक जगत् में अनेक प्रबल शक्तियों को उन्मुक्त किया।" पुनश्च, "आज भी हीगल की कृतियों के अध्ययन से हमें उनसे बहुत-सी वैज्ञानिक समस्याओं के प्रस्तुतीकरण की विधि, गहन और सुसंगत विश्लेषण तथा व्यापक सामाजिकीकरण के उदाहरण उपलब्ध हो सकते हैं। निर्भीक, नवीनतावादी की खोज और निष्कर्ष निकालने में उसका आग्रहपूर्ण एवं सावधानीपूर्ण दृष्टिकोण, हीगल की चिन्तन-क्रिया-शैली: ये सब उसके (हीगल के) हरेक पाठक को आज भी मुग्ध कर लेते हैं।"

हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति

(Hegelian Dialectical Method)

द्वन्द्वात्मक प्रणाली से अन्विष्ट (The Meaning of Dialectical System) — हीगल के मतानुसार मानव सभ्यता का विकास कभी भी एक सीधी रेखा में नहीं होता। जिस प्रकार एक प्रचण्ड तूफान से थपेड़े खाता हुआ एक जहाज अपना मार्ग बनाता है उसी प्रकार सभ्यता भी अनेक टेढ़े-मेढ़े रास्तों से होती हुई आगे बढ़ती है।

हीगल मानता है कि यह विश्व एक स्थाई वस्तु (Static) न होकर गतिशील (Dynamic) क्रिया है, अतः उसका अध्ययन सदैव एक विकासवादी (Evolutionary) दृष्टिकोण से किया जाना चाहिए। विश्व के समस्त पदार्थों का विकास अविकसित तथा एकतापूर्ण स्थिति की ओर होता है जिसके कारण विरोधी वस्तुओं (Contradictory Forms) की स्थापना होती है। विकासवाद की इस क्रिया में निम्नोक्ति की वस्तुओं ने उच्चोक्ति की वस्तुओं में विकसित होकर पूर्णता प्राप्त कर ली है। इस प्रक्रिया में वस्तुओं की निम्नता नष्ट होकर उच्चता ग्रहण कर लेती है। विकसित होने के बाद कोई भी वस्तु वह नहीं रहती जो पहले थी, वह कुछ उत्पन्न हो जाती है। इस विकासवादी क्रिया को हीगल ने 'द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया' (Dialectic Process) का नाम दिया है। वस्तुतः इस 'द्वन्द्वात्मक' या 'द्वन्द्ववाद' शब्द की उत्पत्ति यूनानी भाषा के शब्द 'Dialego' से हुई है जिसका अर्थ वाद-विवाद करना होता है। इसमें सत्य तक पहुँचने के लिए तर्क-वितर्क की प्रक्रिया अप्रामाण्य पद्धति है, यूनानी लोगों ने अपने विचार-विमर्श में सर्वप्रथम इस तर्क-वितर्क प्रणाली (Dialectic) को अपनाया था। इस प्रणाली से आपसी कथोपकथन, तर्क और वितर्क द्वारा ये सत्य को केवल प्रमाणित ही नहीं करते थे बल्कि सत्य की नई खोज भी करते थे। हीगल इस प्रणाली को विचारों पर भी लागू करता है। उसके अनुसार समस्त द्वन्द्वात्मक (Dialectic) प्रणाली इस प्रकार है— 'सर्वप्रथम प्रत्येक वस्तु का एक भौतिक रूप (Thesis) होता है। विकासवाद के अनुसार यह बढ़ती है और इसका विकसित रूप कालान्तर में

इससे मौलिक रूप में बिल्कुल विपरीत हो जाता है जिसे विपरीत रूप (Antithesis) कहते हैं। कालान्तर में विकासवादी सिद्धान्त के अनुसार ये मौलिक रूप तथा विपरीत रूप आपस में मिलते हैं और इन दोनों के मेल से वस्तु का नया सामंजस्य (Synthesis) स्थापित होता है। यह सामंजस्यपूर्ण रूप कुछ दिन में फिर मौलिक रूप बन जाता है और फिर वही क्रिया आवृत्त होने लगती है।" उदाहरण के लिए, इश्य या बाह्य जगत् में यह विकासवादी क्रिया एक अण्डे (Egg) में देखी जा सकती है। अण्डे में एक जीव होता है। यह जीव मौलिक रूप (Thesis) है। धीरे-धीरे गर्भाधान (Fertilization) के पश्चात् इसके निषेधात्मक गुण (Negative Property) नष्ट हो जाते हैं। यह उसका विपरीत रूप (Antithesis) है, किन्तु इन गुणों के नष्ट हो जाने से अण्डे के जीव की मृत्यु नहीं होती बल्कि एक नए प्रकार के जीव का जन्म होता है जो पहले के दोनों रूपों से भिन्न है। यह इसका सामंजस्य रूप (Synthesis) है।

विचार-जगत् में 'Thesis, Antithesis and Synthesis' को हिन्दी में वाद, प्रतिवाद और संश्लेषण या समन्वय कहा जाता है। कोई भी वस्तु जो जन्म लेती है, 'वाद' है और उसकी विरोधी बात 'प्रतिवाद' होती है। वाद तथा प्रतिवाद दोनों में ही गुण और दोष होते हैं और दोनों परस्पर-विरोधी होते हैं, अतः उनमें संघर्ष होता है जिनके परिणामस्वरूप 'संश्लेषण' या 'समन्वय' के रूप में एक नई तीसरी चीज जन्म लेती है। विचार-जगत् में सत्य की खोज इस प्रक्रिया द्वारा इस तरह होती है—मान लीजिए आरम्भ में जीवन व्यतीत करने के कोई नियम नहीं थे। ऐसी स्थिति में मनुष्य ने यह अनुभव किया कि जीवन व्यतीत करने के लिए नियम होने चाहिए। इस अनुभूति के साथ अनेक नियम बने जैसे सत्य बोलो, दया करो, आदि। जीवनयापन के लिए नियम होना चाहिए—यह 'वाद' (Thesis) हुआ। परन्तु कालान्तर में ये नियम अपूर्ण प्रतीत होने लगे और इनमें परस्पर-विरोध दिखाई देने लगा। एक नियम का पालन करने पर स्वतः ही दूसरे नियम के उल्लंघन और दूसरे नियम का पालन करने पर स्वतः ही पहले नियम के उल्लंघन की स्थिति उत्पन्न हो गई तब लोगों में यह भावना जाग्रत हुई कि नियम आदि व्यर्थ हैं, जैसा उचित मालूम हो, वैसा करना चाहिए। यह दशा या स्थिति पहली स्थिति की ठीक उलटी हुई। अतः यह प्रतिवाद (Antithesis) है। लेकिन नियमहीन (Lawless) अवस्था बड़ी भयंकर होती है जिसमें दुष्टों को मनमानी करने का अवसर मिलता है। इस परिस्थिति में प्रतिवाद की आलोचना होने लगती है और उसके विरुद्ध प्रतिक्रिया आरम्भ हो जाती है। लोग सोचते हैं कि नियम होने चाहिए, लेकिन नियमों का अक्षरशः पालन करने की जगह उनकी भावना की रक्षा करनी चाहिए। यह 'संश्लेषण' या 'समन्वय' (Synthesis) हुआ। यह संश्लेषण प्रतिवाद का उलटा है और ऐसा लगता है कि हम फिर वाद पर पहुँच गए लेकिन वास्तव में ऐसा नहीं है। इसमें वाद-और-प्रतिवाद दोनों का सामंजस्य हो गया है और यह उन दोनों से उच्च सत्य है। इसमें नियमों की आवश्यकता (वाद) और इसके साथ ही विवेक (प्रतिवाद) दोनों-विद्यमान हैं। इस तरह हम सत्य की खोज में चक्कर काट कर वहीं नहीं पहुँच जाते जहाँ से चले थे, बल्कि वाद और प्रतिवाद में से होते हुए भी संश्लेषण पर पहुँचने पर हम एक उच्च स्तर पर पहुँच जाते हैं। जो सवाद या संश्लेषण है वह फिर वाद बन जाता है, उसका प्रतिवाद होता है और फिर दोनों के संश्लेषण को लेकर नया सवाद या संश्लेषण बनता है। इस प्रकार विकास-क्रम चलता रहता है और उन्नति होती रहती है। यह विकास-क्रम इश्य या बाह्य जगत् और विचार-जगत् दोनों में चलता है।

हीगल की द्वन्द्वात्मक प्रणाली को राइट (Wright) ने स्पष्ट करते हुए लिखा है कि 'द्वन्द्वात्मक विरुद्ध तर्क की अत्यन्त निराकार धारणा से आरम्भ होता है और इसकी मर्यादित विचार के अत्यन्त नाकार रूप अर्थात् अपनी पूर्ण व्यापकता-नया नाकारता के साथ निरपेक्ष बुद्धि के दर्शन में होती है।'"

हॉयल ने द्वन्द्वावाद को इन शब्दों में व्यक्त किया है—“द्वन्द्वात्मक प्रणाली द्वारा हीगल ने ऐसी व्यवस्था लागू की जिसके द्वारा मस्तिष्क विकास की प्रक्रिया का अध्ययन कर सकता है। हीगल ने ही वतलाया कि किसी भी वस्तु की वास्तविकता एक वस्तु की उसकी प्रतिकूल वस्तु से तुलना द्वारा ही ज्ञात की जा सकती है अतः भलाई का अस्तित्व इसलिए है क्योंकि बुराई का अस्तित्व है, गर्मी का इसलिए क्योंकि सर्दी का अस्तित्व है, एब माँग का अस्तित्व सतोप के कारण है। हीगल प्रथम को वाद तथा दूसरे को प्रतिवाद मानता है। यह प्रतिकूलता ही प्रगति का नियम है। वह यह भी कहता है कि एक बार मस्तिष्क में जब वाद तथा प्रतिवाद का अभाव हो जाता है तो उसका भी प्रभाव अनिवार्य रूप से होता है। इन दोनों के सघर्ष के परिणामस्वरूप उसे सश्लेषण का ज्ञान होता है और फिर यह क्रिया इसी प्रकार दोहराती रहती है।”

ब्रह्माण्ड काल और स्थान में फैला हुआ है। इसी प्रकार मानव विवेक भी विस्तृत है। हीगल के दर्शन में असंख्य त्रिकोणात्मक तर्क हैं। इन्हीं के द्वारा अन्तिम सत्य तक पहुँचा जा सकता है। अन्तिम केवल एक विचार (Idea) है। ब्रह्माण्ड भी स्वतः एक विचार के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। ब्रह्माण्ड के विकास में (In cosmic development) त्रिकार (Triads) एक सीधी दिशा में एक के बाद एक (One another in a simple linear series) के रूप में आते हैं। “ये समस्त त्रिकार अपने से बड़े त्रिकारों के अन्तर्गत होते हुए भी अपने से छोटे के अन्दर होते हैं। हीगल के अनुसार, अनेकों त्रिकार मिलकर श्रेणियों अथवा धारणाओं का एक क्षेत्र बनाते हैं यह सम्पूर्ण क्षेत्र जिसमें बहुत से वाद-प्रतिवाद और सश्लेषण होते हैं, स्वयं एक वाद समझा जाता है। इसके प्रतिवाद तथा सश्लेषण स्वयं श्रेणियों के क्षेत्र होंगे जिनके अन्तर्गत छोटे त्रिकार होते हैं। सम्पूर्ण प्रणाली का एक त्रिकार, विचार, प्रकृति तथा आत्मा होती है। न्यायशास्त्र विचार का अपने विशुद्ध रूप में अध्ययन करता है। प्रकृति विचार का दूसरा रूप है। यही विचार के विशुद्ध रूप का विलोम है। यह प्रतिवाद है। आत्मा विचार तथा प्रकृति का संयुक्त रूप है। यह सश्लेषण है।”¹

हीगल द्वारा समाज तथा राज्य के विकास का द्वन्द्वात्मक प्रणाली द्वारा अध्ययन (Hegelian Study of the State by Dialectical Method)—इस द्वन्द्वात्मक प्रणाली द्वारा ही हीगल समाज और राज्य के विकास का अध्ययन करता है। हीगल की मान्यता है कि—(1) चेतन मस्तिष्क की सारी गतिविधियाँ द्वन्द्वात्मक होती हैं, (2) यथार्थता स्वयं चेतन मस्तिष्क की एक प्रणाली है, और (3) यथार्थता केवल एक विचार है। यथार्थ सत्य की प्राप्ति केवल आत्मा (Spirit) से ही हो सकती है। आत्मा का एक बाह्य रूप भी होता है। वह बाह्य रूप भौतिक होता है, जिसका प्रतिनिधित्व राज्य करता है।²

हीगल द्वन्द्वात्मक प्रणाली द्वारा राज्य के विकास का अध्ययन करते समय यह मानता है कि यूनानी राज्य भौतिक रूप (Thesis) थे, धर्म राज्य उसके विपरीत रूप (Antithesis), इसलिए राष्ट्रीय राज्य उनका एक सामंजस्यपूर्ण रूप (Synthesis) होगा। (कला, धर्म तथा दर्शन को भी वह इसी प्रकार मूल रूप, विपरीत रूप तथा सामंजस्यपूर्ण रूप मानता है। इन तीनों अवस्थाओं को एक-दूसरे से सम्बद्ध होने के कारण तथा बाह्य परिस्थितियों द्वारा प्रभावित होने के कारण कुछ आलोचक इस प्रणाली को सामाजिक विज्ञानों (Social Sciences) के क्षेत्र में अनुपयुक्त समझते हैं, किन्तु दार्शनिक दृष्टि से देखने पर यह प्रणाली विकासवादी अध्ययन के लिए बहुत ठोस तथा सही प्रतीत होती है। कार्ल मार्क्स ने अपनी इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या करते समय हीगल की इसी प्रणाली का अनुसरण किया है।

1 *State The Philosophy of Hegel*, p. 115.

2 *Hegel The Philosophy of Rights*, Sec. 270, note

हीगल के समय में जर्मनी अनेक छोटे-छोटे राज्यों में विभक्त था और राष्ट्रीय भावनाओं का लोप होता जा रहा था। हीगल की कामना थी कि जर्मन जाति (जो उसके अनुसार विश्व की सर्वश्रेष्ठ जाति थी) एक सुदृढ़ राष्ट्र के रूप में संगठित हो जाए—एक ऐसे राष्ट्र के रूप में उसका संगठन हो, जो विश्व में अद्वितीय हो और जिसे भगवान् की इच्छा का प्रतीक कहा जा सके। हीगल ने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया कि ससार के विकास में जर्मनी का स्थान विशेष महत्वपूर्ण है और प्रकृति की समस्त शक्तियाँ जर्मन राष्ट्र के उत्कर्ष के पक्ष में हैं। पर चूँकि जर्मनी की तत्कालीन दशा शोचनीय थी, जिसके कारण उसका ऐतिहासिक दर्शन युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता था, अतः उस शोचनीय परिस्थिति को विकास की धारा में उचित स्थान देने के लिए ही सम्भवतः हीगल ने द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त को अपनाया। द्वन्द्वात्मक (Dialectic) द्वारा हीगल ने यह स्पष्ट करने की चेष्टा की कि जर्मनी की तात्कालिक दशा ऐतिहासिक विकास में 'प्रतिवाद' (Antithesis) थी। वास्तव में हीगल और उस जैसे अन्य विचारकों का विश्वास था कि राष्ट्र का पुनर्निर्माण उसी समय हो सकता है जब राष्ट्रीय संस्थाओं की निरन्तरता का कायम रखा जाए, राष्ट्रीय संगठन के भूतकालीन साधनों का प्रयोग किया जाय और व्यक्ति को राष्ट्रीय सङ्कृति की परम्परा पर आधारित ढ़ालाया जाए। हीगल के दर्शन में यह प्रवृत्ति केवल प्रतिक्रियावादी ही नहीं थी, अपितु क्रान्ति के बाद जो मध्ययुगीन स्वच्छन्दतावाद की लहर उठी थी उसमें इस प्रवृत्ति का स्वरूप ऐसा ही था। हीगल के दर्शन का प्रयोजन रचनात्मक था। वह पूर्ण रूप से अनुदार था। उसे एक प्रकार से क्रान्ति-विरोधी भी कहा जा सकता है। उसकी द्वन्द्वात्मक पद्धति (Dialectic-Method) क्रान्ति और पुनरुद्धार की प्रतीक है। इस पद्धति के अनुसार समाज की जीवन शक्तियाँ पुरानी संस्थाओं को नष्ट कर देती हैं, किन्तु राष्ट्र की सृजनात्मक शक्तियाँ स्थिरता कायम रखती हैं। हीगल ने प्राचीन के विनाश और नवीन के निर्माण में व्यक्तियों को कोई महत्व नहीं दिया है। उसका विश्वास था कि समाज में निर्वैयक्तिक, तत्त्व अपनी नियति का स्वयं ही निर्माण करते हैं।

सेबाइन के अनुसार, "हीगल ने राष्ट्रीय राज्य को बहुत महत्व दिया है। उसने इतिहास की जो व्याख्या की उसमें मुख्य इकाई व्यक्ति अथवा व्यक्तियों का, कोई समुदाय न होकर राज्य था। हीगल के दर्शन का उद्देश्य द्वन्द्वात्मक पद्धति के माध्यम से विश्व-सम्पत्ता के विकास में प्रत्येक राज्य की देन का मूल्यांकन प्रस्तुत करना था।"¹

हीगल के राज्य-दर्शन में दो ही तत्त्व सबसे महत्वपूर्ण थे—एक तत्त्व द्वन्द्वात्मक पद्धति का था और दूसरा तत्त्व राष्ट्रीय राज्य का। हीगल के चिन्तन में ये दोनों सिद्धान्त अभिन्न थे। हीगल द्वन्द्वात्मक चिन्तन द्वारा राष्ट्रीय राज्य के महत्व का प्रतिपादन करता था लेकिन वस्तु-स्थिति यह है कि इन दोनों में कोई तर्कयुक्त सम्बन्ध नहीं था। यदि द्वन्द्वात्मक पद्धति को एक शक्तिशाली बौद्धिक उपकरण भी मान लिया जाए तो यह समझ में नहीं आता कि समस्त राजनीतिक और सामाजिक समुदायों में राष्ट्र को ही ऐसा समुदाय क्यों माना जाए जिसमें इतिहास की परिणति हुई है। दूसरे शब्दों में, आधुनिक राजनीतिक इतिहास में राज्यों के पारस्परिक तनाव को ही मुख्य प्रेरक शक्ति क्यों माना जाए? हीगल के राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारों का मुख्य कारण उसकी द्वन्द्वात्मक पद्धति नहीं थी, बल्कि उसकी जर्मन राष्ट्रीयता की भावना थी।

हीगल ने द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त का प्रयोग समाज और सामाजिक संस्थाओं के विकास में भी किया। कुटुम्ब को सामाजिक विकास का प्रारम्भिक रूप मानकर उसने राज्य को सामाजिक विकास का सर्वोच्च रूप बतलाया। उसने कहा कि जब कुटुम्ब-विसृष्ट होता है तो वह विकास-क्रम में आगे बढ़ता है। कुटुम्ब के सभी सदस्यों में यह भावना विद्यमान रहती है कि 'हम सब एक हैं'। व्यक्ति का नैतिक विकास कुटुम्ब से ही आरम्भ होता है। इस प्रकार की प्रारम्भिक स्थिति 'वाद' (Thesis) है, लेकिन

यही वाद बाधे चतुर्तर 'प्रतिवाद' (Anti-thesis) की रचना कर लेता है। होई भी मनुष्य अपने दृष्टिकोण में एक ही स्थान पर टिक कर या कुटुम्ब पर ही ध्यानित होकर प्रगति नहीं कर सकता। केवल अपने ही कुटुम्ब के पोषण की भावना, जो पहली सीढ़ी थी, बाद में मोड़ ली जाती है और तैरे-मारे का भाव उत्पन्न कर देती है। इस तरह का चतुर्तर में होने लगा। हा निजीगत होता है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति अपने जीवन के लिए संघर्ष करता है। इन सार्वभौमिक संघर्षों में प्रत्येक मनुष्य अपने अनुभवों को व्यापक बनाता है। यह भ्रमात्र 'प्रतिवाद' का रूप लेता है, लेकिन वाद और प्रतिवाद का सम्मुख होना भी आवश्यकतावादी है। समाज में पक्ष्यरहता, अज्ञानिता, अन्याय और अशक्तियों की नैतिकता को प्रभावित कर देता है। विकास का ऋण ज्ञानि में ही सम्भव है। ज्ञानि में निर्माण होता है और संघर्ष में विनाश। अतः समाज में ज्ञानिमय वातावरण उत्पन्न करने पर राज्य की उत्पत्ति होती है। सर्वोच्च राज्य बिना का परिणाम है। यह राज्य कुटुम्ब और समाज का सर्वार्थवाद और प्रतिवाद का सामंजस्यपूर्ण रूप या संश्लेषण (Synthesis) हुआ। राज्य के समंदर भी मनुष्य जीवन के लिए संघर्ष करता है, लेकिन यह संघर्ष सृजनात्मक होता है। उससे उसकी शक्तियों का विकास होता है।

यह सघर्ष सृजनात्मक होता है। उससे उत्पत्ती शक्ति का विकास होता है।
हीगल ने जिस द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त का प्रतिपादन किया उसे ज्ञान के स्वरूप पर भी लागू किया जा सकता है। निरंकुशत्व (Despotism) का वाद (Thesis) अपने प्रतिवाद (Antithesis) प्रजातन्त्र की उत्पत्ति होता है। निरंकुशत्व और प्रजातन्त्र के सम्न्वय से एक सांविधानिक राजतन्त्र (Constitutional Monarchy) की उत्पत्ति होती है जो नवादा या सन्तुलन (Synthesis) है।
(Dialectical and Historical Necessity) —

(Constitutional Monarchy) की उत्पत्ति होती है जो कि प्रत्यक्ष लोकशासन का अन्तर्गत रूप है।
द्वन्द्वात्मक तथा ऐतिहासिक आवश्यकता (Dialectical and Historical Necessity)—
हीगल के राजनीतिक और सामाजिक दर्शन का केन्द्र-विन्दु इतिहास तथा इतिहास का अन्य सामाजिक
शास्त्रों से सम्बन्ध था । हीगल ने अपने दर्शन में ऐतिहासिक पद्धति को अपनाया और अपनी द्व्वात्मक
पद्धति द्वारा उसे एक शक्तिशाली उपकरण का रूप दिया । हीगल ने इतिहास में 'आवश्यकता' के एक
तत्व का समावेश कर दिया जो कार्यकारण सम्बन्ध और विकासशील प्रयोजन का सफलण था ।
इतिहास का उचित रीति से अध्ययन करने पर उससे वस्तुपरक ज्ञानोचना के कुछ सिद्धान्त निकलते हैं ।
वह वस्तुपरक समीक्षा विकास में स्वयं अन्तर्निहित है । यह सत्य को असत्य से, महत्त्वपूर्ण को महत्त्वहीन
से और स्वाई को ग्रन्थाई से पृथक् करती है । इतिहास के इस ढंग के अध्ययन के लिए एक विशेष उप-
करण की आवश्यकता होती है और हीगल ने अपनी द्वन्द्वात्मक पद्धति द्वारा इसी उपकरण की सृष्टि की
है । इस सम्बन्ध में लेट्टाइन के निम्न विचार उल्लेखनीय हैं—

है। इस सम्बन्ध में सोवियत की निर्मम विचार उल्लेखनीय है।
 "उसके (हीगल के) दर्शन का आलोचनात्मक बोध ग्रीर मूल्यांकन दो बातों पर निर्भर है।
 सर्वप्रथम, उसके इस दावे के बारे में निर्णय की आवश्यकता है कि द्वन्द्वात्मक पद्धति एक ऐसी नूतन पद्धति
 है जिससे इतिहास तथा समाज में पारस्परिक निर्भरताओं और सम्बन्धों का ज्ञान होता है जो अन्य प्रकार
 में सम्भव नहीं है। यह इसलिए महत्त्वपूर्ण है क्योंकि द्वन्द्वात्मक पद्धति को कार्ल मार्क्स ने अपनया था।
 उसने द्वन्द्वात्मक पद्धति के आध्यात्मिक आधार में कुछ परिवर्तन अवश्य किया था, लेकिन उसकी तर्क-
 पद्धति को यथावत् स्वीकार किया था। इस प्रकार द्वन्द्वात्मक पद्धति मार्क्सवादी समाजवाद अथवा
 साम्यवाद का एक अन्तर्भूत भाग बन गई। मार्क्सवादी उसके आधार पर ही अपनी वैज्ञानिक श्रेष्ठता का
 दावा करता है। दूसरे, हीगल के राजनीतिक दर्शन में मार्क्सवाद को एक ऐसे रूप में व्यक्त किया गया है
 जिसने व्यक्तिवाद तथा मनुष्यों के अधिकारों की सार्वभौमिकता की सदैव उपेक्षा की है। उसने राज्य
 की संकल्पना को एक ऐसा शिष्ट धर्म दिया जो 19वीं शताब्दी के अन्त तक जर्मनी के राजनीतिक-दर्शन
 की विशेषता बना रहा।"

पुनश्च, “बौद्ध द्वन्द्वात्मक पद्धति का प्रयोजन एक ऐसे तार्किक उपकरण की रचना करना था जिम्मे द्वारा इतिहास की ‘आवश्यकता’ का ज्ञान हो जाए, अतः द्वन्द्वात्मक पद्धति का अभिप्राय हीगल प्रदत्त ऐतिहासिक आवश्यकता के जटिल अर्थ पर निर्भर है। इस विषय पर उसका विचार इस विश्वास

के साथ आरम्भ हुआ कि राष्ट्र के इतिहास में एक राष्ट्रीय मनोवृत्ति के विकास का लेखा-जोखा होता है। यह उसने अपने जीवन के आरम्भ में ही अर्जित कर लिया था। यह राष्ट्रीय मनोवृत्ति उसकी संस्कृति के समस्त पक्षों में व्यक्त होती है। इतिहास के इस दृष्टिकोण के विरोध में हीगल ने एक दूसरा दृष्टिकोण प्रस्तुत किया जो ज्ञानयुग के दृष्टिकोण के निकट था कि दर्शन, धर्म और सस्थायें व्यावहारिक प्रयोजनों के लिए जानबूझ कर अविच्छिन्न की गई चीजें हैं। उसका विश्वास था कि यह भ्रम केवल इस कारण पैदा हुआ क्योंकि इतिहास को राजवैत्ता की एक सहायक कला माना जाता रहा है।¹

“हीगल इतिहास को मूलतः रहस्यात्मक अथवा विवेक-निरपेक्ष नहीं मानता था। इसके विचार से इतिहास में अविवेक का नहीं, बल्कि विश्लेषणात्मक विवेक से ऊँचे विवेक के एक नए रूप का निवास होता है। “वास्तविक ही विवेकसम्मत है और विवेकसम्मत ही वास्तविक है।” इतिहास के सम्बन्ध में हीगल की एक विशिष्ट धारणा थी। इतिहास के विकास को वह अस्त-व्यस्त खण्डों का विकास नहीं बल्कि एक सक्रम विकास मानता था। इस दृष्टि से इतिहास की प्रक्रिया को समझने के लिए एक भिन्न तर्क-पद्धति की आवश्यकता महसूस हुई। द्वन्द्वात्मक पद्धति इसी आवश्यकता की पूर्ति के लिए थी। भाव-परक दृष्टि से यह एक अत्यधिक जटिल प्रश्न का समाधान करने के लिए अत्यधिक सरल रीति थी। हीगल ने जिस विचार-सूत्र को ग्रहण किया था वह बहुत पुराना था। उसने ‘द्वन्द्वात्मक पद्धति’ शब्द प्लेटो से ग्रहण किया था।”

हीगल के अनुसार द्वन्द्वात्मक पद्धति केवल दर्शन के विकास पर ही लागू नहीं होती, बल्कि वह ऐसी प्रत्येक विषय-वस्तु पर लागू हो सकती है जिसमें प्रगतिशील परिवर्तन और विकास की सकल्पनाएँ निहित होती हैं। यह पद्धति सामाजिक शास्त्रों पर बहुत अच्छी तरह लागू हो सकती है। “द्वन्द्वात्मक पद्धति को जब सामाजिक परिवर्तन के सिद्धान्त का सूत्र माना जाता है, तब इसकी दो व्याख्याएँ निकलती हैं और ये व्याख्याएँ एक-दूसरे की विरोधी हो सकती हैं। द्वन्द्वात्मक पद्धति के विचार से प्रत्येक कार्य में दो प्रवृत्तियाँ होती हैं। एक ओर तो वह नकारात्मक होता है और प्रत्येक समय में कुछ ऐसे अन्तर्विरोध निहित होते हैं जो स्पष्ट हो जाते हैं और स्पष्ट होने पर मूलवाद को नष्ट कर देते हैं। दूसरी ओर वह सकारात्मक और रचनात्मक भी होती है। वह एक उच्च घरातल पर वाद का पुनर्कथन होती है—ऐसा पुनर्कथन जिसमें अन्तर्विरोधों को उदात्त रूप दे दिया जाता है और वे एक नए सश्लेषण के रूप में प्रस्तुत होते हैं। चूँकि हीगल सम्पूर्ण सामाजिक विकास को ‘विचार’ का विकास समझता था, इसलिए द्वन्द्वात्मक पद्धति की यह द्विपुत्री विशेषता सामाजिक सस्थाओं में होने वाले प्रगतिशील परिवर्तनों में भी दिखाई देती है। प्रत्येक परिवर्तन अविच्छिन्न भी है और विच्छिन्न भी। यह भूतकाल को आगे भी ले जाता है और नई चीज को बनाने के लिए उससे सम्बन्ध-विच्छेद भी करता है। कोई विचारक द्वन्द्वात्मक पद्धति के किस पहलू पर जोर देता है, वह उसकी सम्पूर्ण विचार-पद्धति और विशेषकर उसकी मनोवृत्ति पर निर्भर है। हीगल और उसके पुरातनवादी अनुयायियों ने अविभिन्नता पर जोर दिया था। हीगल का विचार था कि परिवर्तन भूतकाल में हुए हैं। कार्ल मार्क्स ने दूसरे पहलू पर जोर दिया था। उसका विचार था कि परिवर्तन भविष्य में होंगे।”

द्वन्द्वात्मक पद्धति का मूल्यांकन (Estimate of Dialectic Method)—हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति की परीक्षा करने पर पहली बार यही प्रकट होता है कि वह अत्यधिक अस्पष्ट है। हीगल की इस पद्धति की अस्पष्टता विशेषतः दो बातों से प्रकट होती है—

प्रथम, हीगल ने विभिन्न पारिभाषिक शब्दों का बड़ी अस्पष्टता से प्रयोग किया है। इन शब्दों की परिभाषा करना कठिन है। उदाहरण के लिए दो शब्दों ‘विचार’ और ‘अन्तर्विरोध’ को लिया

जा सकता है। हीगन का कहना है कि 'स्वतंत्र प्रगतिशील सामाजिक परिवर्तन' के तारिक उद्यम के लागू होना है। समस्त परिवर्तन विचार ही प्रेरणा के लक्ष्य बन हो रहे हैं और उनका उद्देश्य अन्तर्निहित अन्तर्विरोधी का निवारण करना होता है। यदि इन गहरों का नहीं अर्थात् लक्ष्य आय-ता-किंग मित्रान्त ठीक नहीं बैठता। विज्ञान प्रथम दर्शन में होने वाले निम्न नए परिवर्तन का कारण यह नहीं होना कि वे आरम्भिक सिद्धान्तों के अन्तर्विरोधी के कारण ही सम्भव हुए ह। जब विज्ञान और दर्शन पर यह बात लागू होती है तो प्रथम सामाजिक शास्त्रों के बारे में क्या कहा जा सकता है। हीगन ने विचार को सांख्यिक रूप देने की जो कोशिश की उसका उमठा उमठा नैतिकी के इतिहास-लेखन पर दो तरह में प्रभाव पड़ा—या तो असंगत तथ्यों को मनमाने ढंग से तर्कसम्मत माना गया या सामान्य या सुगुप्त जैसे शब्दों का तेजा अस्पष्ट अर्थ दिया गया कि उनका कोई उपयोग ही नहीं रहा। ठीक इसी तरह हीगन द्वारा प्रयुक्त 'अन्तर्विरोध' शब्द का भी कोई निश्चिन् प्रर्थ नहीं है। इस शब्द का बड़ी अस्पष्ट रीति से विरोध अथवा प्रयोग किया गया है। कभी-कभी इसका अर्थ ऐसी भौतिक शक्तियाँ हैं जो विरोधी दिशाओं अथवा कारणों की ओर संचालित होती हैं और जिनके कारण विरोधी परिणाम प्रकट होते हैं। कभी-कभी विरोध का अभिप्राय नैतिक गुणानुगुण होता है। वास्तविक व्यवहार में द्वन्द्वात्मक पद्धति के अन्तर्गत विभिन्न पारिभाषिक शब्दों का मनमाने ढंग से प्रयोग किया गया है। वह किसी भी प्रकार से कोई वैज्ञानिक पद्धति नहीं है। हीगल के हाथों में पहुँचकर द्वन्द्वात्मक पद्धति ने कुछ ऐसे निष्कर्ष निकाले जिन तक वह उनके बिना भी पहुँच गया था। द्वन्द्वात्मक पद्धति ने उनका कोई प्रमाण नहीं दिया।¹

द्वितीय, द्वन्द्वात्मक पद्धति को ऐतिहासिक विकास की आवश्यकताओं को स्पष्ट करने वाला उपकरण माना जाता था, लेकिन 'आवश्यकता' शब्द उसका ही अस्पष्ट बना रहा जितना कि ह्यूम ने उसे प्रमाणित कर दिया था। हीगन ने इतिहास में जिस आवश्यकता का दर्शन किया था, वह भौतिक विवशता भी नहीं और नैतिकता भी। जब उन्होंने यह कहा कि जर्मनी को एक राज्य बनाना आवश्यक है तो उसका तात्पर्य यह था कि उसे ऐसा करना चाहिए। सम्यता और उसके राष्ट्रीय जीवन के हितों की दृष्टि से यह अपेक्षित है और कुछ ऐसी आक्रामक शक्तियाँ भी हैं जो उसे इस दिशा में प्रेरित कर रही हैं अतः द्वन्द्वात्मक पद्धति में नैतिक निर्णय भी सम्मिलित है और ऐतिहासिक विकास का एक आक्रामक नियम भी। नैतिक निर्णय, आवश्यकता और आक्रामक नियम का आधार अस्पष्ट है। द्वन्द्वात्मक पद्धति का एक विजिष्ट दावा यह है कि वह बुद्धि और इच्छा को एक कर देती है। इस पर टिप्पणी करते हुए जोशिया रोपेश ने ठीक ही कहा है कि यह आवेग का तर्क साम्य तथा विज्ञान - एक काव्य का समन्वय है। वास्तव में द्वन्द्वात्मक पद्धति को तर्कशास्त्र की अपेक्षा नीतिशास्त्र के रूप में समझना अधिक आसान था। इसमें स्पष्ट उद्देश्य की भावना नहीं थी। यह एक सूक्ष्म और प्रभावी नैतिक अपील के रूप में थी।

आलोचकों ने हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति को सफलताओं की सम्पूर्ण शृङ्खला का गौरवगान कहा है। इसका कारण यह है कि इस पद्धति में एक ऐसा नैतिक दृष्टिकोण निहित है जो विलकुल कठोर भी है और लचीला भी। वह न्याय को केवल एक ही कमीटी प्रदान करता है और वह है सफलता।

द्वन्द्वात्मक पद्धति में कर्त्तव्य की कुछ विचित्र व्यवस्था की गई है। वाद और प्रतिवाद प्रतिकूल हितों और मूल्यों को प्रकट करते हैं। उनमें सन्तर्पण और विरोध का सम्बन्ध होता है। वाद तथा प्रतिवाद का चरम विकास होने पर ही अन्तर्विरोध सश्लेषण के रूप में विकसित हो सकते हैं। मसाधन और सभ्यता निश्चित रूप से होते हैं। वे विचार के विकास के साथ ही उजागर होते हैं, लेकिन यदि मनुष्य उनकी कल्पना पहले से कर ले और उनके लिए प्रयत्न करे तो यह भावात्मक कमजोरी और

अस्थिरता है। यह निरपेक्ष की महत्ता के विरोध में एक प्रकार का राजद्रोह है। इसके फलस्वरूप समाज को ऐसे मानव सम्बन्धों के एक समुदाय के रूप में जिनमें ससाधन और समन्वय स्थापित किया जाए, ऐसी विरोधी शक्तियों को प्रकट न कर एक सगम के रूप में प्रकट किया गया है जो स्वयं ही एक अपरिहार्य परिणाम में पहुँच जाती है। द्वन्द्वात्मक पद्धति के आधार पर सम्प्रेषण बहुत कठिन हो जाता है क्योंकि कोई भी प्रस्थापना न तो पूर्ण रूप से सही होती है और न गलत। उसका अर्थ जितना मालूम पड़ता है उससे वह सदैव ही अधिक अथवा कम होता है।

डॉ. मैकटैगार्ट (Dr. McTaggart) के अनुसार, "यद्यपि द्वन्द्ववाद की प्रक्रिया सिद्धान्त रूप से ठीक है, परन्तु विभिन्न प्रक्रियाओं के स्पष्टीकरण में इस सिद्धान्त को लागू करने में बहुत अनुभव की आवश्यकता होती है। इस सिद्धान्त के क्रियान्वयन में तीन कठिनाइयाँ उपस्थित होती हैं— (1) वाद, प्रतिवाद और सश्लेषण एक दूसरे के सम्बन्ध के सिवाय किसी अन्य प्रकार से नहीं पहचाने जा सकते, (2) धर्म, इतिहास, कानून तथा दर्शन में द्वन्द्ववाद की प्रक्रिया के बाह्य वातावरण का भी प्रभाव पड़ता है, और (3) प्राकृतिक तथा सामाजिक विज्ञान के विषय में द्वन्द्ववाद की प्रक्रिया को लागू करने में बड़े अव्यवस्थित और जटिल विषयों के साथ उलझना पड़ेगा। इन तीन कठिनाइयों के कारण द्वन्द्ववाद प्रक्रिया व्यवहार में अधिक सफल सिद्ध नहीं होगी।

हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति पर आलोचनात्मक टिप्पणी करते हुए सेबाइन ने लिखा है—

"हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति में ऐतिहासिक अन्तर्दृष्टि और यथार्थवाद, नैतिक अपील, स्वच्छन्द आदर्श और धार्मिक रहस्यवाद का पुट था। मन्तव्य की दृष्टि से वह विवेक-सम्मत था और तार्किक पद्धति का विस्तार था, लेकिन इस मन्तव्य को ठीके से व्यक्त नहीं किया जा सकता था। व्यवहार में उसने वास्तविक और आभासी-आवश्यक और आकस्मिक, स्थायी और अस्थायी तत्वों का मनमाने अर्थ में प्रयोग किया। हीगल के ऐतिहासिक निर्णय और नैतिक मूल्यांकन भी देश, काल और पात्र की परिस्थितियों से उतने ही प्रभावित थे जितने अन्य किसी दार्शनिक के होते। द्वन्द्वात्मक पद्धति हीगल के निष्कर्षों को कोई वस्तुपरक आधार नहीं दे सकती थी। इतने विभिन्न तत्वों और प्रयोजनों का एक सांगोपांग दार्शनिक पद्धति का रूप देना असम्भव कार्य था। द्वन्द्वात्मक पद्धति की उपलब्धि यह थी कि उसने ऐतिहासिक निर्णयों को एक तार्किक रूप प्रदान किया। यदि ये निर्णय सही हों, तो इन्हे व्यावहारिक लक्ष्य पर आधारित किया जा सकता है। द्वन्द्वात्मक पद्धति ने नैतिक निर्णयों को भी तार्किक आधार पर प्रतिष्ठित किया। नैतिक निर्णय नैतिक अन्तर्दृष्टि पर निर्भर होते हैं जो हरेक के लिए खुली होती है। इन दोनों को समुक्त करने की कोशिश में द्वन्द्वात्मक पद्धति किसी अर्थ को स्पष्ट न कर सकी बल्कि इन दोनों के अर्थ को उलझा दिया।"

अस्पष्टता, दुर्बोधता और दोषों से बोझिल होते हुए भी हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति का भारी प्रभाव और उच्च महत्त्व है। यह पद्धति वस्तुओं का स्वरूप स्पष्ट करने में बहुत सहायक है। सुख की यथार्थ अनुभूति दुःख से, प्रकाश की अनुभूति अन्धकार से और समृद्धि की जानकारी गरीबी भोगने से ही हो सकती है। विरोधी तत्वों को जाने बिना हम सत्य को ठीक-ठीक नहीं पहचान सकते। जीवन सघर्षों का रंगमंच है और इन सघर्षों तथा विरोधों में समन्वय का कितना महत्त्व है, यह लिखने की आवश्यकता नहीं। हीगल का द्वन्द्ववाद इसी तथ्य की ओर हमारा ध्यान आकर्षित करता है। हीगल का यह विचार भी विशेष प्रेरणादायक है कि प्रगति कठिन और जटिल होते हुए भी विकासमान है, ऊर्ध्वमुखी है। हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति मानव-मन की कार्य-प्रणाली को चित्रित करती है। मानव-मन विरोधी मार्ग से आगे बढ़ने को लालायित रहता है।¹

हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति के महत्त्व और प्रभाव को उसकी 200वीं वर्षगांठ के अवसर पर डॉ. ई. फ्रोलोव ने 'सोवियत भूमि' में इन शब्दों में व्यक्त किया है—

“द्वन्द्वात्मक विधि हीगल के दर्शनशास्त्र की अमूल्य उपलब्धि है। हीगल ने द्वन्द्वात्मक चिन्तन के जिन नियमों को निर्धारित किया और उन्हें सुव्यवस्थित रूप से प्रतिपादित किया उनसे वैज्ञानिक ज्ञान के सारे आगामी विकास पर और इसी के माध्यम से सारे व्यवहार पर, विशेषकर सामाजिक पुनर्निर्माण सम्बन्धी कार्यों पर क्रान्तिकारी प्रभाव पड़ा। खुद हीगल ने भी नहीं सोचा था कि उसकी खोजों का इतना व्यापक व्यावहारिक उपयोग हो सकता है। हीगल के द्वन्द्वात्मक नियमों की भौतिकवादी व्याख्या के साथ-साथ उनका व्यावहारिक स्वरूप भी बरबस खुलता जा रहा था जिसका मार्क्सवाद-लेनिनवाद की कृतियों में विस्तारपूर्वक उपयोग किया गया है।

“यह सच है कि ऐसी व्यवस्था हीगल की तरह अवधारणा जगत् में नहीं, बल्कि वास्तविक जगत् में उन नियमों को खोज निकालने के समान थी। लेनिन के कथनानुसार, “हीगल ने सभी अवधारणाओं और सज्ञाओं के अन्तःपरिवर्तन और उनकी अन्योन्याश्रितता में, अन्तर्विरोधों की समानता में, एक अवधारणा से दूसरी अवधारणा में परिवर्तन तथा अवधारणा के चिन्तन, परिवर्तन और उसकी गति में—वस्तुओं, प्रकृति के ऐसे ही सम्बन्धों का अत्यन्त प्रभावशाली ढंग से अध्ययन किया था। द्वन्द्ववाद को वैज्ञानिक ज्ञान क्रान्तिकारी व्यवहार का वास्तविक आधार और साधन बनाने के लिए सही आधार पर खड़ा करना और भौतिक पृष्ठभूमि पर विकसित करना जरूरी था।”

हीगल का व्यक्तिवाद तथा राज्य का सिद्धान्त (Hegelian Individualism and the Theory of the State)

हीगल ने अपने राजनीतिक सिद्धान्तों को एक व्यापक प्रदर्शन-प्रणाली के अंग के रूप में विकसित किया है। उसके राजनीतिक विचार मुख्यतः उसकी रचना ‘Philosophy of Right’ में उपलब्ध हैं जो सन् 1821 में प्रकाशित हुई थी। राजदर्शन के विद्यार्थी के लिए उसका ग्रन्थ इतिहास-दर्शन (The Philosophy of History) भी महत्त्वपूर्ण है। ‘फिलॉसॉफी ऑफ राइट्स’ ग्रन्थ का यथार्थ महत्त्व ‘राजनीतिक वास्तविकताओं’ के निर्देश पर निर्भर है। इसमें मूल महत्त्व के दो विषयों व्यक्ति एवं सामाजिक तथा आर्थिक सस्थाओं के सम्बन्ध, तथा इन सस्थाओं एवं राज्य के सम्बन्ध पर विचार किया गया है। हीगल राज्य को सब सस्थाओं के गन्तव्य मानता है। उसके राजदर्शन का सीमित अर्थ में प्रयोजन यह है कि वह सांविधानिक इतिहास के माध्यम से राजनीतिक सिद्धान्त की परीक्षा करना चाहता है। व्यापक अर्थ में वह व्यक्तिवाद का दार्शनिक विश्लेषण करता है और राज्य के सिद्धान्त के रूप में उसकी वैधता की परीक्षा करता है। सामाजिक दर्शन में जो भी मनोवैज्ञानिक और नैतिक समस्याएँ आती हैं, हीगल के दर्शन में उन सबको शामिल करने का प्रयास किया गया है।

राज्य का उद्भव (Evolution of State)

हीगल के अनुसार सब वस्तुएँ, आत्मज्ञान की प्राप्ति के मार्ग में अगसर आत्मा द्वारा धारण किए गए अनेक रूप हैं। ये अमौलिक ससार से वनस्पति और पशुओं के भौतिक ससार में प्रगति करती हुई आती हैं और यह प्रगति उस समय तक निरन्तर चलती है जब तक आत्मा मानव-जीवन की अपूर्ण चेतना की स्थिति में नहीं पहुँचती है। मानव-जीवन में आत्मा की गारोरिक और पाशविक शक्तियों का चरम उत्कर्ष प्राप्त होता है, बाह्य जगत् में विकास के अनेक स्तरों को पार करते हुए आत्मा सामाजिक आचार (Social Morality) की सस्थाओं में प्रकट होती है। इन सस्थाओं में कुटुम्ब सर्वप्रथम है जिसका आधार पारस्परिक प्रेम तथा दूसरों के लिए आत्म-वलिदान की भावना है। कुटुम्ब अर्थात् वाद (Thesis) की वृद्धि के साथ समाज का प्रादुर्भाव होता है जो कुटुम्ब का प्रतिवाद (Antithesis) है। कुटुम्ब में तो पारस्परिक प्रेम, सहानुभूति आदि गुण का काम करते

हैं, किन्तु समाज में प्रतियोगिता और सघर्ष दिखाई देते हैं। प्रत्येक व्यक्ति अपने हित की बात सोचता है और इस तरह सघर्ष जन्म लेते हैं। सामाजिक सघर्ष में व्यक्तियों को आत्म-निभर रहना पड़ता है जिससे व्यक्ति उन्नति करता है। लेकिन यह निरन्तर और असीमित सघर्ष अन्ततः व्यक्ति के विकास के मार्ग में बाधक बन जाता है। ऐसी अवस्था में यह आवश्यक प्रतीत होता है कि सघर्ष की मर्याद स्थापित हो और पारस्परिक प्रेम एवं सहानुभूति का जीवन-संग्राम में स्थान हो। इस आवश्यकता के अनुभूति के साथ राज्य का प्रादुर्भाव होता है जो कुटुम्ब और समाज का 'संश्लेषण' (Synthesis) है। राज्य कुटुम्ब और समाज दोनों के गुणों का सामंजस्य है। राज्य के रूप में आत्मा का बाह्य विकास चरम सीमा पर पहुँच जाता है। इसलिए हीगल ने राज्य को अनेक विशेषणों से अलंकृत किया है— राज्य विश्वात्मा अर्थात् ईश्वर का पौथिव्य रूप है, वह पृथ्वी पर विद्यमान ईश्वरीय विचार है; ससार के संगठन में व्यक्त ईश्वरीय इच्छा है, वह पूर्ण बौद्धिकता की अभिव्यक्ति है, आदि। परिवार की पूर्ति समाज द्वारा करने और दोनों को राज्य में समन्वित कर देने के कारण को वेपर (Wayper) ने निम्नलिखित शब्दों में व्यक्त किया है—

“परिवार की विशेषता पारस्परिक प्रेम है, किन्तु पूँजीवादी अथवा बुर्जुआ समाज की विशेषता सार्वभौमिक प्रतिस्पर्धा है परिवार की तुलना में पूँजीवादी समाज चाहे कितना भी शिथिल एवं अनाकर्षक क्यों न दिखाई दे, फिर भी उसमें एवं परिवार दोनों में कुछ-न-कुछ सार अवश्य है। पूँजीवादी समाज में व्यापार एवं उद्योग की सम्पूर्ण प्रक्रिया मानवीय आवश्यकताओं की सन्तुष्टि के लिए एक नवीन संगठन बन जाती है, अतः उस समाज में व्यक्ति परिवार के लिए ही उत्पादन करता है। इस प्रकार वह अपनी आवश्यकताओं की तृप्ति के साथ ही मानव-सेवा भी करता है, जिससे पूँजीवादी समाज बुद्धि-संगत हो जाता है और उसका सार्वभौमिक महत्त्व हो जाता है इसके अलावा पूँजीवादी समाज कानूनों का निर्माण करता है, यद्यपि यह आवश्यक नहीं कि न्यायसंगत ही हो। वह पुलिस का संगठन करता है और उसका रूप अधिकाधिक राज्य जैसा हो जाता है। ज्यों-ज्यों इसका विकास होता जाता है गिल्ड और निगमों की स्थापना होती है जो अपने घटकों को निजी स्वार्थों के परित्याग द्वारा उस सम्पूर्ण समुदाय के बारे में सोचना सिखाते हैं जिनके वे घटक होते हैं और जो प्रतिस्पर्धात्मक सामाजिक भावना को नहीं बल्कि राज्य की सहयोगी भावना को अभिव्यक्त करते हैं। प्रेम के धारण में आबद्ध और सब प्रकार के भेदों से मुक्त इस परिवार रूपी वाद (Thesis) के सम्मुख पूँजीवादी समाज का प्रतिवाद (Anti-thesis) उपस्थित हो जाता है जो अलग-अलग व्यक्तियों का योगमात्र होता है। वे व्यक्ति प्रतिस्पर्धा के कारण पृथक् रहते हैं और इनमें कोई एकता नहीं होती, यद्यपि इस प्रतिवाद में अभी तक अप्राप्त एक महान्तर एकता के लिए सघर्ष होता है, वह सवाद या संश्लेषण (Synthesis) जो वाद और प्रतिवाद दोनों के सर्वोत्तम तत्त्वों को सुरक्षित रखता है, जो न तो परिवार को नष्ट करता है और न पूँजीवादी समाज को, बल्कि जो उन्हें एकता और सामंजस्य प्रदान करता है, वह राज्य है। यह उल्लेखनीय है कि आवश्यकताओं की सन्तुष्टि के लिए परिवार के लोग जिस विशाल समाज में सम्मिलित होते हैं उस समाज या ससार को ही हीगल ने पूँजीवादी या बुर्जुआ समाज (Bourgeois Society) कहा है।

राज्य के उद्भव त्रिषयक हीगल के इन विचारों से स्पष्ट है कि राज्य एक उच्च प्रकार का भौतिक शरीर है जो समाज और परिवार को संगठित करे इन्हे ऐसे उच्च स्तर पर उठा देता है जिसमें प्रत्येक इकाई समूह के हित को अपना हित मानकर व्यवहार करती है। हीगल की विकासवादी प्रक्रिया में राज्य से परे तथा राज्य से उच्चतर और अधिक पूर्ण अन्य कोई वस्तु नहीं है। वह राज्य को बुद्धि के द्वन्द्वात्मक विकास (Dialectical Evolution of Mind) की चरम सीमा समझता है ठीक इसी प्रकार जिस प्रकार कि भौतिक अथवा जैविक रूप में (On the Physical or Organic side) मनुष्य है। यहाँ आकार विकास समाप्त हो जाता है।

राज्य दैविक (Divine) है

हीगल के मतानुसार राज्य आत्मा के उच्चतम विकास का प्रतीक है, ईश्वर ही महायात्रा का अन्तिम पड़ाव है, अब इससे आगे कोई विकास नहीं है। हीगल ने राज्य को 'पृथ्वी पर 'परमात्मा का अवतरण' कहा है।¹ जैसा कि गार्नर ने लिखा है, "हीगल की दृष्टि में राज्य ईश्वरीय है जो कोई गलती नहीं कर सकता, जो सर्वथा शक्तिशाली और अभ्रान्त है तथा नागरिकों के अपने हित में प्रत्येक बलिदान का अधिकारी है। अपनी श्रेष्ठता के कारण और जिस त्याग एवं बलिदान के लिए राज्य अपने नागरिकों को आदेश देता है उसके फलस्वरूप वह न केवल व्यक्ति का उत्थान करता है बल्कि उसे श्रेष्ठत्व भी प्रदान करता है।" हॉबहाउस के शब्दों में, "हीगल का राज्य-सिद्धान्त राज्य को एक महान्तर प्राणी, एकात्मा और एक अभिव्यक्त सत्ता मानता है जिसमें व्यक्ति, उनके अन्तःकरण, उनके दावे तथा अधिकार उनके हर्ष और दुःख—ये सब केवल गोए तत्त्व है।"² वेपर की व्याख्या के अनुसार हीगल ने राज्य की कई विशेषताएँ हैं जिनमें एक यह है कि "राज्य दैवी है। यह आत्मा-विकास के उच्चतम शिखर की प्राप्ति है। यह पृथ्वी पर विद्यमान दैवी अवधारणा है।"³ अपने इन्हीं विचारों के कारण हीगल ने रूसो के सामाजिक समझौते को कोई महत्त्व नहीं दिया।

राज्य और व्यक्ति के हितों में कोई विरोध नहीं

(No opposition between the interests of individual and those of the State)

हीगल की स्पष्ट मान्यता है कि आत्मा जिन सस्थाओं के रूप में प्रकट होती है, उनमें राज्य सर्वोच्च है और राज्य तथा व्यक्ति के हितों में परस्पर कोई विरोध नहीं है। "इतिहास की दृष्टि से राज्य ही व्यक्ति है और जीवन-चरित्र में व्यक्ति का जो स्थान है, इतिहास में वही स्थान राज्य का है।" राज्य परिवार एवं समाज की सुरक्षा तथा पूर्णता के लिए अनिवार्य है। राज्य हमारी स्वाधीनता का प्रत्यक्षीकरण है, हमारी विवेकशीलता का भूत रूप है और हमारे पूर्ण ज्ञान की साकार प्रतिमा है, अतः स्वभावतः राज्य तथा व्यक्ति में कोई विरोध नहीं हो सकता, दोनों के हित एक हैं। राज्य हमारी सच्ची निष्पक्ष एवं नि स्वार्थ सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करता है। व्यक्ति की पूर्ण आत्मानुभूति राज्य के घटक के रूप से ही सम्भव है।

चूँकि राज्य और व्यक्ति के हितों में किसी पारस्परिक विरोध की कल्पना नहीं की जा सकती अतः व्यक्ति की सच्ची स्वतन्त्रता राज्य की आज्ञा का पालन करने में ही निहित है। 'राज्य ही स्वतन्त्रता का अभिभावक है।' राज्य के अभाव में व्यक्ति दासवत् है। जैसा कि वेपर ने लिखा है, "यह राज्य जो दैवी है, जो स्वयं साध्य है, जो अपने अशो की अपेक्षा पूर्ण रूप में महान् है तथा जो नैतिकता का नियन्ता है, हीगल के मतानुसार स्वतन्त्रता को प्रतिबन्धित करने का नहीं बल्कि इसकी वृद्धि का साधन है। उसका अर्थ है कि केवल राज्य में ही मनुष्य स्वतन्त्रता प्राप्त कर सकता है। स्वतन्त्रता वर्तमान राज्य की महत्त्वपूर्ण विशेषता है। हीगल यूनानियों की आलोचना करता है क्योंकि वे व्यक्ति के व्यक्तित्व को महत्त्व नहीं देते। दासता की स्वीकृति उनकी असफलता का प्रमाण है। हीगल कहता है कि आत्मा स्वतन्त्र होती है क्योंकि इसका केन्द्र-बिन्दु स्वतन्त्रता ही है। आत्मा का विकास स्वतन्त्रता का विकास है और इस प्रकार मानव-इतिहास स्वतन्त्रता का इतिहास है। अतः पूर्ण राज्य वास्तव में स्वतन्त्र राज्य ही है तथा जो नागरिक पूर्ण राज्य के पूर्ण कानूनों के पालन के इच्छुक हैं, वे स्वतन्त्रता का उपभोग करते हैं।"

1 Hegel Philosophy of Right, p. 247

2 Hohhouse . Metaphysical Theory of the State, p 27

3 वेपर . वही, पृ 185

व्यक्ति और राज्य के हितों में किसी भी विरोध का जो निषेध हीगल ने किया है, उसे स्पष्ट करते हुए प्रो. स्टैक (Stace) का कथन है—

“इस प्रकार राज्य स्वयं एक व्यक्तित्व है जिसके सयोगात्मक और अनित्य गुणों के स्थान पर शाश्वत गुणों का समावेश कर उसका निर्माण किया गया है। व्यक्ति मूलरूप से सर्वव्यापक है। राज्य यथार्थ रूप में सर्वव्यापक (The actual universal) है और इस प्रकार राज्य व्यक्ति का ही यथार्थ एवं साकार रूप है। यह कोई बाह्य शक्ति नहीं है जो बाहर से व्यक्ति पर थोपी गई हो और उसके व्यक्तित्व को कुचलती हो। इसके विपरीत उसके व्यक्तित्व की अनुभूति केवल राज्य में रहकर ही हो पाती है।” “राज्य द्वारा व्यक्ति अन्तिम रूप से अपनी ही आत्मा की अनुभूति प्राप्त करता है। नागरिक समाज के सदस्य के रूप में व्यक्ति के हित सामाजिक हित के विरुद्ध हो जाते हैं किन्तु जब व्यक्ति अपनी निम्न-आत्मा का लोप कर उच्च-आत्मा को प्राप्त करता है तो उसके और राज्य के हितों में कोई विरोध नहीं रह जाता।”¹

राज्य व्यक्ति से उच्च एवं सर्वोच्च नैतिक समुदाय है
(The State is higher than the individual and is supreme ethical institution)

व्यक्ति और राज्य के हितों में किसी विरोध का अनुभव न करते हुए हीगल राज्य को सर्वोच्च नैतिक और व्यक्ति से उच्चतर मानता है। समस्त नैतिकता, कानून आदि राज्य के अन्तर्गत हैं। उस पर किसी कानून अथवा नैतिकता का नियमन नहीं हो सकता। नैतिकता की सर्वोत्तम अभिव्यक्ति राज्य में ही होती है और राज्य ही नैतिक मानदण्ड का संरक्षक है। वह स्वतन्त्र है, प्रतिबन्धों से पूर्णतया मुक्त है और स्वयं अपना नियामक है। वह अपने नागरिकों की सामाजिक नैतिकता को अपने में समेटे हुए है तथा उनका प्रतिनिधित्व करता है। वह दूसरों के लिए नैतिकता के मानदण्ड स्थिर करता है, स्वयं उसके कार्य उन मानदण्डों से नहीं मापे जा सकते। उसकी नैतिकता का स्वयं अपना मानदण्ड है, अर्थात् वह अपने ही सदाचार के आदर्श का पालन करता है। श्रेष्ठ या निकृष्ट—इन नैतिक शब्दों का प्रयोग साधारण अर्थ में राज्य के कार्यों के सम्बन्ध में नहीं किया जा सकता। राज्य को नैतिक बन्धनों से पूर्ण मुक्त मानने में हीगल भेकियावली से भी आगे बढ़ गया है और उसने शक्ति तथा नैतिकता को अभिन्न बना दिया है।² राज्य को नैतिकता का पाठ कोई नहीं पढ़ा सकता। राज्य किसी नैतिक नियम या कानून से बाधित नहीं हो सकता वरन् राज्य ही नागरिकों के लिए सभी प्रकार के नैतिक नियमों, सामाजिक रीति-रिवाजों, प्रथाओं और परम्पराओं का निर्धारण करता है और समय-समय पर उनका स्पष्टीकरण करता है।³

हीगल के अनुसार “राज्य आध्यात्मिक जगत् और भौतिक जगत् दोनों ही का केन्द्र है” अर्थात् राज्य के द्वारा व्यक्ति अपने भौतिक और अभौतिक दोनों ही उद्देश्यों को प्राप्त करता है। राज्य की सदस्यता प्राप्त कर वह अपनी पूर्णता को प्राप्त करता है। मनुष्य के अन्तर में उसका आध्यात्मिक स्वरूप विद्यमान है। इस आध्यात्मिक स्वरूप का विकास ही उसका उद्देश्य है। उसकी उपलब्धि या आत्मोपलब्धि के लिए मनुष्य को बाह्य कार्य करने पड़ते हैं। उसकी इस उपलब्धि में उसकी अपूर्णताएं और उसका अज्ञान बाधक बनते हैं। आन्तरिक विकास यदि ‘वाद’ (Thesis) है तो व्यक्ति की बाह्य सीमाएँ उसके विकास में ‘प्रतिवाद’ (Antithesis) हैं। राज्य ‘सवाद’ या ‘मश्लेषण’ (Synthesis) है क्योंकि यह व्यक्ति की पाशविक चेतना, अज्ञानता और अपूर्णता को नियन्त्रित कर सही रूप में उसे स्वतन्त्र कर देता है। राज्य स्वतन्त्रता का प्रतीक है क्योंकि व्यक्ति के लिए आत्मोपलब्धि सबसे बड़ी स्वतन्त्रता है। राज्य व्यक्ति की अपूर्णताओं और स्वेच्छाचारिताओं का दमन कर उन्हें नियन्त्रित कर

1 Stace : The Philosophy of Hegel, p. 415

2 Spahr : Readings in Recent Political Philosophy, p. 181

3 Ebenstein : Great Political Thinkers, p. 295

देता है। इस तरह वह व्यक्ति के लिए ऐसी परिस्थितियों का निर्माण करता है जिनसे उसका आध्यात्मिक विकास सम्भव हो जाता है। इस तरह राज्य व्यक्ति से उच्चतर और उच्चतर है।

हीगल की मान्यता है कि राज्य स्वयं में एक साध्य है, उसे किसी साध्य के लिए साधन मानना एक आधारभूत गलती है। "वह व्यक्ति से उच्चतर है क्योंकि वह व्यक्ति के विशुद्ध और सार्वभौम तत्त्व का साकार रूप है जिससे व्यक्ति के अस्तित्व गुण निकाल दिए गए हैं।" व्यक्ति पर राज्य का सर्वोच्च अधिकार है और व्यक्ति का सर्वोच्च कर्त्तव्य राज्य का घटक बनना है।

हीगल की दृष्टि में एक नैतिक सत्ता होने के नाते राज्य अधिकारों का जन्मदाता भी है। व्यक्ति राज्य के लिए जीता है, अतः वह राज्य के विरुद्ध कोई अधिकार नहीं माँग सकता। राज्य एक स्वाई संस्था है जो अपने नैतिक गुणों के कारण व्यक्तियों के भाग्य की सच्ची निर्णायक है। व्यक्ति को राज्य की आज्ञाओं का उल्लंघन करने का अधिकार नहीं है। राज्य के विरुद्ध व्यक्ति के किसी प्रकार के अधिकारों की कल्पना भी नहीं की जा सकती। राज्य पूर्ण विकसित सामाजिक आचार (Social Ethics) का भूमिमान रूप (Embodiment) है, वह स्वयं-साध्य है, उसके अपने अधिकार हैं, कोई कर्त्तव्य नहीं। यदि व्यक्तियों के तथा उसके अधिकारों में संघर्ष होता हो तो वह व्यक्तियों के अधिकारों का अतिक्रमण कर सकता है, पर ऐसा संघर्ष हो ही नहीं सकता क्योंकि व्यक्ति के अधिकार वही हो सकते हैं जो राज्य उसे प्रदान करता है।

हीगल के अनुसार आत्मा जिन संस्थाओं के रूप में प्रकट होती है उनमें राज्य का स्थान सर्वोपरि है। इस आत्मा का दूसरा नाम इच्छा भी है जो स्वतन्त्र है अतः राज्य भूमिमान स्वतन्त्रता है। उसकी इच्छा सामान्य इच्छा है जो विवेकपूर्ण है और वह कभी भ्रान्त नहीं हो सकती। उसकी इच्छा प्रत्येक व्यक्ति की इच्छा का प्रतिनिधित्व करती है। जहाँ तक व्यक्ति की इच्छा दूसरों की इच्छा के अनुरूप है वह सबके हित की इच्छा करती है। इसी कारण उसकी इच्छा का अर्थात् उसके आदेशों (कानूनों) का पालन करना व्यक्ति का कर्त्तव्य है। उसका विरोध कभी उचित नहीं हो सकता। वह हमारी परम श्रद्धा का पात्र है। यह सार्वजनिक और व्यक्तिगत इच्छा का एकीकरण है और स्वयं में ही एक स्थिर लक्ष्य है। हीगल नागरिकों को विद्रोह का अधिकार प्रदान नहीं करता, प्रत्युत वह तो विद्रोह या क्रांति की निन्दा करता है। हीगल द्वारा इस प्रकार व्यक्तिगत अधिकारों और क्रांति के निषेध की पृष्ठभूमि को चित्रित करते हुए इस विषय में प्रो. सेबाइन का कहना है कि—

"जर्मनी की राजनीति में ऐसी चीजें बहुत कम थी जो जर्मनी को व्यक्तिगत अधिकारों के विचारों के प्रति आकृष्ट करतीं। एक निदान के रूप में प्राकृतिक अधिकारों का दर्शन जर्मनवासियों को अच्छी तरह ज्ञात था, लेकिन उनके लिए वह बुद्धि-विनाश की ही वस्तु थी, प्रायः उन्नीसवीं शताब्दी के सन् 1848 में जर्मन उदारवाद उदभूत था। फ्रांस और इंग्लैंड ने इस सिद्धांत का निर्माण अल्पसंख्यक वर्गों के इन दावों के आधार पर हुआ था कि बहुमत के विरोध में उन्हें भी धार्मिक सहिष्णुता प्राप्त होनी चाहिए। इनके विपरीत जर्मन एक ऐसा देश था जिसमें धार्मिक मनभेद राजनीतिक सीमाओं के साथ-साथ चल सकते थे। फ्रांस और इंग्लैंड में प्राकृतिक अधिकारों के आधार पर राजतन्त्र के विरोध ने राष्ट्रीय क्रांति का समर्थन किया गया था, लेकिन जर्मनी में कोई क्रांति नहीं हुई थी। जर्मनों को इन बातों की कभी आवश्यकता नज़र नहीं आई थी कि वे राज्य के विरोध में निजी नियुक्त और व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की भावना पर जोर देते। इसे वे राष्ट्र के लिए कोई विशेष हितकारी नहीं समझते थे।" पुनश्च, हीगल के दर्शन में राज्य शब्द को पवित्र बना दिया था। अंग्रेजों को यह बात कोरी भावुकता प्रतीत हो सकती थी, लेकिन जर्मनों की दृष्टि में यह वास्तविक और विवशनाकारी राजनीतिक आकांक्षाओं को व्यक्त करने वाली थी।¹²

व्यक्ति और राज्य के सम्बन्ध में हीगल के विचारों से प्रो. जोड (Joad) ने निम्नलिखित निष्कर्ष निकाले हैं—

1 राज्य कभी प्रतिनिधित्वरहित रूप से कार्य नहीं करता अर्थात् यदि पुलिस किसी व्यक्ति की गिरफ्तारी करती है और न्यायाधीश उसे सजा देता है तो कारण यह है कि उस व्यक्ति की यथार्थ इच्छा यही है कि उसे सजा मिले ।

2 व्यक्ति एक एकाकी इकाई नहीं है अर्थात् वह जिस समाज में रहता है उसका एक अविभाज्य अंग है ।

3. राज्य अपने नागरिकों की सामाजिक नैतिकता को अपने में समेटे हुए है तथा उनका प्रतिनिधित्व करता है, अर्थात् राज्य नैतिकता से ऊपर है ।

इस प्रकार हीगल अभ्रान्त के राज्य की कल्पना एक निरकुश, सर्वशक्तिमान, चरम सत्तावादी तथा अभ्रान्त राज्य की कल्पना है जिसमें उसने 'पृथ्वी पर ईश्वर का आगमन' (March of God on Earth) की सजा दी है ।

आलोचकों का विचार है कि हीगल के सिद्धान्त में व्यक्ति को पूर्ण रूप से राज्य के अधीन कर दिया गया है । हॉबहाउस (Hobhouse) के अनुसार हीगल का राज्य-सिद्धान्त "राज्य को एक महान्तर प्राणी, एकात्मक तथा एक अभिव्यक्त सत्ता मानता है जिसमें व्यक्ति, उनके अन्तःकरण, उनके दावे तथा अधिकार, उनका हर्ष, उनका दुःख ये सब गौण तत्त्व हैं ।"¹ इसी तरह प्रो. जोड (Joad) ने लिखा है कि—"स्पष्टतः राज्य को एक वास्तविक व्यक्ति होने के कारण अपने में ही एक साध्य समझा जा सकता है जिसके अपने अधिकार हैं और जो व्यक्ति के तथाकथित अधिकारों के साथ होने वाले सघर्ष में विजयी होता है । सिद्धान्ततः हर समय और व्यवहारतः युद्ध के समय वह अपने नागरिकों के जीवन पर पूर्ण अधिकार का प्रयोग कर सकता है और उसका ऐसा करना विधि-सम्मत होगा । सिद्धान्त अथवा कानूनी रूप से राज्य के आदेशों अथवा विधियों के विरोध के लिए कोई औचित्य नहीं हो सकता क्योंकि जिनके ऊपर राजसत्ता का प्रयोग किया जाता है और जो लोग राजसत्ता का प्रयोग करते हैं, उसमें कोई भेद नहीं है ।"²

प्रो. मेकगवर्न के अनुसार "पुरातन विचारवादियों का आग्रह इस बात पर है कि राज्य स्वयं-साध्य नहीं है अपितु एक साध्य के लिए साधन मात्र है, साध्य है जनता की भलाई और कल्याण । इसके विपरीत हीगल ने यह घोषित किया कि राज्य स्वयं एक साध्य है और व्यक्ति इस साध्य के लिए साधन मात्र है ।"³

स्पष्ट है कि हीगल के लिए राज्य व्यक्ति की सुरक्षा एवं भलाई का केवल साधन न होकर स्वयं एक साध्य है । हीगल के स्वयं के शब्दों में, "व्यक्ति अपने सत्य अपने वास्तविक अस्तित्व और नैतिक पद की प्राप्ति राज्य का घटक होकर ही कर सकता है ।" आदर्शवादी सिद्धान्त के इस उग्र रूप का स्रोत प्लेटो और अरस्तू के इस मत में है कि राज्य स्वाश्रयी सत्य है । यदि राज्य स्वाश्रयी है तो वह अपने नागरिकों के लिए समस्त मानव-समाज के बराबर हो जाता है । इस मत का स्वाभाविक परिणाम व्यक्ति के नागरिक के रूप में राज्य के प्रति सम्बन्ध तथा व्यक्ति के रूप में समस्त मानव-समाज के प्रति सम्बन्ध—इन दोनों प्रकार के विभिन्न सम्बन्धों को बराबर एकरूप कर देता है । व्यक्ति की समस्त आकांक्षाओं और सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए राज्य पर्याप्त माना जाता है । राज्य की सहायता के अलावा और कोई वस्तु नहीं है जिसकी व्यक्ति आकांक्षा कर सके । इस स्थिति से निरकुशता के सिद्धान्त पर पहुँच जाना सरल है । चूँकि राज्य व्यक्ति की समस्त सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति करता है,

1 Hobhouse Metaphysical Theory of the State, p. 27.

2 Joad Introduction to Modern Political Theory

3 Mc Govern From Luther to Hitler, p. 299.

इसलिए वह निरपेक्ष सत्ता के प्रति नागरिकों की पूर्ण भक्ति की मांग कर सकता है। राज्य सैद्धान्तिक रूप से नागरिकों पर सदैव अपनी पूर्ण सत्ता का प्रयोग कर सकता है। हीगल की दृष्टि में इस स्थिति से व्यक्ति को जितनी हानि होती है, उससे कहीं अधिक लाभ होता है क्योंकि उसे केवल राज्य में ही सम्पूर्ण स्वतन्त्रता प्राप्त होती है, उसी में वह नैतिकता और अपने अधिकारों को प्राप्त करता है।

हीगल के राज्य सम्बन्धी विचारों में यह भ्रान्ति हो गई है कि वह व्यक्ति को राज्य का दास बना देना चाहता है। हीगल पर यह आरोप लगाना एक सीमा तक न्यायसंगत नहीं होगा कि वह व्यक्ति पर राज्य के सार्वभौम नियन्त्रण को लाद देता है अथवा वह व्यक्ति को पूर्णतः राज्य के अधीन कर देता है क्योंकि हीगल के मतानुसार राज्य व्यक्ति पर कोई बाहर से बोधी हुई सत्ता नहीं है, वह तो व्यक्ति की आत्मा है और व्यक्ति के सर्वोत्तम भाग की अभिव्यक्ति है। हीगल का कथन है कि राज्य कैसा भी अपूर्ण क्यों न हो किन्तु वह व्यक्ति की बुद्धि से श्रेष्ठ अवश्य होता है क्योंकि वह व्यक्ति की बुद्धि का विकसित रूप है। इस प्रकार उसने राज्य का आदर्श रूप प्रकट किया है तथा व्यक्ति और राज्य के बीच किसी प्रकार का विरोध नहीं माना है। ऐसी दशा में व्यक्ति को अपने विकसित रूप को राज्य के सामने आपत्ति करने में कोई संकोच नहीं होना चाहिए। उसने तो राज्य में सर्वोच्च नैतिकता को निहित किया है और यह स्पष्ट किया है कि राजाज्ञा पालन करने में व्यक्ति स्वयं अपनी आत्मा की आज्ञा का पालन करता है, वह राज्य में और राज्य द्वारा अपनी ही आत्मा की अनुभूति करता है तथा राज्य की प्रधीनता स्वीकार करने में अपनी ही आत्मा का प्राधिपत्य मानता है। अतः इस विचार को स्वीकार करने पर यह मानने का कोई प्रश्न नहीं उठना चाहिए कि हीगल व्यक्ति को दास बना देता है। राज्य को व्यक्ति से ऊँचा साध्य मान लेने का अर्थ यह नहीं हो जाता कि व्यक्ति राज्य रूपी साध्य के लिए एक साधन-मात्र बन कर रह गया है।

हीगल का राज्य विषयक सिद्धान्त कहीं तक उचित है और कहीं तक नहीं, इस पर विस्तार से विवेचन अग्रिम पृष्ठों में हीगल के राज्य-दर्शन की आलोचनात्मक समीक्षा के अन्तर्गत किया जाएगा।

राज्य और नागरिक समाज में अन्तर

(Distinction between Civil Society and State)

हीगल राज्य और नागरिक समाज में अन्तर करता है। यह विभेद हीगल के सिद्धान्त का एक मुख्य अंग है। हीगल का विचार है कि विचार-क्रम में नागरिक समाज की गणना राज्य से पहले होते हुए भी कालक्रम में उसकी गणना राज्य के बाद है।

हीगल के अनुसार नागरिक समाज की तीन अवस्थाएँ होती हैं—(क) न्याय-प्रज्ञासन, (ख) पुलिस, एवं (ग) निगम। इनमें अन्तिम दो अर्थात् पुलिस एवं निगम का राज्य से घनिष्ठ सम्बन्ध है। हीगल समाज को राज्य पर आधारित और निर्विकल्प तत्त्व मानता है अर्थात् उसका मत है कि नागरिक समाज राज्य के बिना जीवित नहीं रह सकता। वह एक क्षण के लिए भी यह स्वीकार नहीं करता कि न्यायालय, पुलिस, जेल और नागरिक समाज को अन्य संस्थाएँ राज्य के अस्तित्व के अभाव में सम्भव हैं। नागरिक समाज राज्य के बिना जीवित नहीं रह सकता।

नागरिक समाज चिन्तन-क्रम में राज्य से पहले प्रतीत होता है किन्तु कालक्रम में (In time) वह राज्य के बाद है। यह “राज्य का वह स्वरूप है जिसमें समाज की ऐसे स्वाधीन व्यक्तियों का समूह माना जाता है जो सम्पूर्ण समाज के अन्य घटकों की सहायता से अपने-अपने उद्देश्यों की प्राप्ति में सलग्न हैं। नागरिक समाज में एक व्यक्ति दूसरे के साथ आवश्यकताओं के सूत्र में बँधा होता है। वह उद्योग तथा व्यापार प्रणाली द्वारा कार्य करता है। राज्य में उसका दूसरो से सम्बन्ध साव्यवी हो जाता है। वह फिर अपने लिए कार्य नहीं करता बल्कि राज्य के सर्वव्यापी जीवन में विलीन हो जाता है। उसकी

स्वार्थ-भावना का स्थान सामान्य हित ले लेता है। इस प्रकार नागरिक समाज एक पूर्ण विकसित राज्य के लिए मार्ग प्रशस्त करता है।”

वास्तव में हीगल का राज्य-सिद्धान्त राज्य और नागरिक समाज के सम्बन्धों के विशिष्ट रूप पर आधारित है। यह सम्बन्ध विरोध का भी है और परस्पर निर्भरता का भी। सेबाइन के अनुसार, “हीगल के विचार से राज्य कोई ऐसी उपयोगितावादी सन्धा नहीं है जो सार्वजनिक सेवाओं, विनि-प्रशासन, पुलिस-कर्तव्यों के पालन और औद्योगिक तथा आर्थिक हितों के सामंजस्य में रत हो। ये सारे कार्य नागरिक-समाज के हैं। राज्य आवश्यकतानुसार उनका निर्देशन और नियमन कर सकता है, लेकिन वह खुद इन कार्यों को नहीं करता। नागरिक समाज बुद्धिमत्तापूर्ण पर्यवेक्षण और नैतिक महत्त्व के लिए राज्य पर निर्भर रहता है। यदि हम समाज पर पृथक् रूप से विचार करें तो ज्ञात होगा कि समाज कुछ उन यान्त्रिक नियमों द्वारा शासित होता है जो बहुत से व्यक्तियों के अर्जनशील और स्वायत्तपूर्ण उद्देश्यों की प्रतिक्रिया से उत्पन्न होते हैं, लेकिन राज्य अपने नैतिक प्रयोजनों की पूर्ति के साधनों के लिए नागरिक समाज पर निर्भर रहता है। यद्यपि नागरिक समाज और राज्य दोनों पर निर्भर है, फिर भी वे एक-दूसरे से भिन्न हैं। राज्य साधन न होकर साध्य है। वह विकास में विवेक-युक्त आदर्श को और सन्ध्या में आध्यात्मिक तथ्य को प्रकट करता है। इस दृष्टि से वह अपने उद्देश्यों की पूर्ति के लिए नागरिक समाज का प्रयोग करता है या एक विशिष्ट प्राध्यात्मिक अर्थ में उसका निर्माण करता है।”¹

पुनश्च, सेबाइन के ही शब्दों में, “यदि हीगल ने राज्य को नैतिक दृष्टि से अत्यन्त उच्च माना तो उसका यह अभिप्राय नहीं है कि उसे नागरिक समाज अथवा उसकी सत्ताओं से घृणा थी। वस्तुस्थिति इससे उल्टी थी। हीगल अपने व्यक्तिगत चरित्र और राजनीतिक चिन्तन दोनों ही दृष्टि से बुजुर्ग था। स्थिरता और सुरक्षा के प्रति उसके मन में बहुत सम्मान था। उसका विचार था कि राज्य और नागरिक सत्ता के बीच पारस्परिक सम्बन्ध है। यह दूसरी बात है कि यह सम्बन्ध उच्च स्थिति और निम्न स्थिति का है और राज्य की सत्ता निरपेक्ष है। राज्य और उसका सांस्कृतिक मिशन समाज पर निर्भर है। इससे समाज के आर्थिक जीवन का नैतिक महत्त्व बड़ जाता है।”² हीगल ने नागरिक समाज का जो विवरण दिया है, उसमें गिल्डों और गिगमों, एस्टेटों और वर्गों, सत्ताओं और स्थानीय समुदायों का विस्तार से वर्णन किया गया है। हीगल इन सत्ताओं को या इनसे मिलती-जुलती कुछ अन्य संस्थाओं को मानवीय दृष्टि से अत्यावश्यक समझता था। उसका विश्वास था कि इन संस्थाओं के बिना लोग सूख भेड़ मात्र बन जायेंगे तथा व्यक्ति की स्थिति एक एटम की भाँति होगी। इसका कारण यह है कि मनुष्य का व्यक्तित्व केवल आर्थिक और सत्तागत जीवन के सन्दर्भ में ही सार्थक होता है इसलिए हीगल के दृष्टिकोण से राज्य का निर्माण मुख्यतः व्यक्तिगत नागरिकों से मिलकर नहीं होता। उनको विभिन्न गिगमों और समुदायों का सदस्य होना चाहिए। इसके बाद ही वह राज्य की गौरवपूर्ण नागरिकता प्राप्त कर सकता है।”²

राज्य में परिवार एवं समाज का वित्तीयकरण किस भाँति होता है इसकी व्याख्या करते हुए प्रो बोसाके ने लिखा है कि, “आधार के रूप में राज्य की पारिवारिक मनोवृत्ति और नैतिक प्रकृति व्याप्त है जिसमें व्यापार-जगत् की स्पष्ट चेतना और उद्देश्य समाविष्ट होते हैं। राज्य के प्रवचन में, अर्थात् जहाँ तक हम नागरिकों की भाँति नहसूस करते और सोचते हैं, वहाँ भावना, स्नेहपूर्ण भक्ति और स्पष्ट चेतना तथा राजनीतिक सूक्ष्म बन जाती है। नागरिकों के नाते हम यह अनुभव करते और देखते हैं कि राज्य हमारे स्नेहपूर्ण और हृदयिक पदार्थों को प्राप्त करता है और उन्हें कायम रखता है। ऐसा वह संयोग द्वारा एक फेंकी हुई अलग-अलग वस्तुओं के रूप में न कर सामान्य शुभ के साथ अपने

सम्बन्धों द्वारा निमित्त उद्देश्यों के रूप में करता है। यही भावना और बुद्धि देश-भक्ति का सच्चा सार है।¹

नागरिक समाज एवं राज्य के मूलभूत अन्तर को व्यक्त करते हुए प्रो. स्टैक (Prof. Stace) का कथन है कि "नागरिक समाज में व्यक्ति केवल अपने हित-साधन का इच्छुक होता है, अतः उसका यह हित एक विशेष हित है। इसके विपरीत राज्य के हित एवं लक्ष्य बहुत ऊँचे होते हैं और इन्हीं की प्राप्ति के लिए सब निवासी प्रयास करते हैं, अतः इसमें एक नागरिक के विशेष हित सार्वजनिक हित होते हैं।"²

हीगल के अनुसार नागरिक समाज एन्पक्षीय है। राज्य में उसका समन्वय होता है। हॉब्स तथा लॉक का यह सिद्धान्त कि राज्य व्यक्ति की सबसे अधिक भलाई कर सकता है, अपूर्ण है। हीगल के सिद्धान्त द्वारा हम इसे अच्छी तरह समझ पाते हैं। हॉब्स और लॉक जिस राज्य की कल्पना करते हैं, उसे हीगल राजनीति में समाज कहता है। हॉब्स और लॉक राज्य तथा व्यक्ति को विरोधी मानते हैं। उनके मतानुसार राज्य का कोई सामान्य हित नहीं होता। प्रत्येक व्यक्ति का हित पृथक्-पृथक् होता है और राज्य का उद्देश्य प्रत्येक व्यक्ति का हित करना होता है किन्तु हीगल राज्य से अलग व्यक्ति के किसी भी हित को स्वीकार नहीं करता है। वह व्यक्ति और राज्य के पारस्परिक हितों में किसी विरोध की कल्पना नहीं करता। वह तो कहता है कि राज्य के अभाव में व्यक्ति कुछ नहीं कर सकता।

हीगल के अनुसार राज्य ब्रह्मा का विकसित रूप है जो चरम-विचार है। राज्य उसी की अभिव्यक्ति है। परिवार और नागरिक समाज राज्य में ही सफलता एवं पूर्णता प्राप्त करते हैं क्योंकि वही सब समुदायों का समुदाय (An association of associations) है।

हीगल ने नागरिक समाज का सिद्धान्त प्रस्तुत किया है, और राज्य के साथ उसका जो सम्बन्ध स्थापित किया है, उससे ही उसके सार्वधानिक शासन के स्वरूप का निर्धारण होता है। हीगल के विचार से राज्य की शक्ति-निरपेक्षता है, किन्तु स्वेच्छाचारी नहीं। राज्य को अपनी नियामक शक्ति का विधि के अनुसार प्रयोग करना चाहिए। राज्य विवेक का प्रतीक है और विधि विवेकपूर्ण होती है। नागरिक समाज का नीकरशाही सगठन शीर्षस्थ होता है। इस स्तर पर समाज राज्य की उच्चतर सस्याओं से सम्बन्ध स्थापित करता है। हीगल राज्य-क्षेत्र और जनसंख्या के आधार पर प्रतिनिधित्व को इसलिए एकदम निरर्थक मानता है कि व्यक्ति पहले नागरिक समाज द्वारा समर्पित एक या एक से अधिक सस्याओं का सदस्य होता है और इसके बाद ही उसका राज्य से सम्बन्ध स्थापित होता है। विधान-मण्डल ही वह स्थल है जहाँ ये सस्यायें राज्य से मिलती हैं। हीगल का स्पष्ट मत था कि नागरिक समाज की ओर से महत्त्वपूर्ण क्षेत्रों अथवा व्यावसायिक इकाइयों का प्रतिनिधित्व होना चाहिए।

राष्ट्रीय-राज्य, अन्तर्राष्ट्रीयतावाद और युद्ध (Nations-State, Internationalism and War)

हीगल के राज्य सम्बन्धी विचारों से स्पष्ट है कि वह राष्ट्रीय राज्य (Nation-State) का समर्थन करते हुए उसे मानव-सगठन का सर्वोच्च रूप मानता है। वह किसी भी अन्तर्राष्ट्रीय अथवा विश्व-व्यापी सगठन के राष्ट्रीय-राज्य के ऊपर होने की कल्पना नहीं करता। हीगल के इस प्रकार के विचार निश्चय ही प्रतिक्रियावादी और भयकर परिणामों को जन्म दे सकते हैं क्योंकि इनसे राष्ट्रीय राज्य पारस्परिक सम्बन्धों में मनचाहा आचरण कर विश्व में अव्यवस्था और अशांति का प्रसार कर सकते हैं।

1 Bosanquet *Philosophical Theory of the State*, p 261—62

2 Stace *The Philosophy of Hegel*, p. 414

हीगल की दृष्टि में राज्य के लिए सबसे महत्वपूर्ण प्रश्न आत्म-रक्षा का है, अतः अपना अस्तित्व कायम रखने के लिए राज्य कोई भी कार्य करने में पूर्ण स्वतन्त्र है। इसीलिए हीगल के शब्दों में, "राज्य स्वयं पूर्ण अस्तित्व है जो अच्छाई और बुराई, लज्जा और तुच्छता, लम्पटता और धोखेबाजी आदि के भावात्मक नियमों को स्वीकार नहीं करता।"¹ राज्य को अन्य राज्यों से सम्बन्ध स्थापित करने में कोई आपत्ति नहीं होती बशर्ते कि उससे उसकी सुरक्षा कायम रहती हो।² अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्ध ऐसे प्रभुसम्पन्न राज्यों के साथ होते हैं जो यह विश्वास करते हैं कि अपना हित ही उचित है तथा अपने हित के विरुद्ध कार्य करना पाप है, अर्थात् जब राज्यों की विशेष इच्छाएँ आपसी समझौते से पूर्ण नहीं हो पाती तो विवाद को केवल युद्ध द्वारा ही समाप्त किया जा सकता है।

हीगल का मत है कि युद्ध को एक पूर्ण बुराई नहीं मानना चाहिए। 'मानव-जाति का विश्व-व्यापी प्रेम' तो एक 'मूर्खतापूर्ण आविष्कार' है। युद्ध स्वयं एक गुणात्मक कार्य है और यदि एक्शन (Action) के उद्घरण का दुरुपयोग किया जाए तो यह कहा जा सकता है कि "हीगल की शान्ति समाज को पथ-भ्रष्ट करती है तथा चिरकालिक शान्ति उसे सदा पथ-भ्रष्ट करती रहेगी।"³ हीगल शान्तिपूर्ण उपायों और समझौतों को अस्वीकार करता है। वह युद्धवादी होकर स्थायी शान्ति का विरोधी बन गया है। दुनिया चाहे युद्ध को सदैव हेय समझती रहे, किन्तु हीगल के विचार से युद्ध के अनेक लाभदायक परिणाम होते हैं। युद्ध व्यक्ति के अहम् का नाश करता है और मानव-जाति की पतन से रक्षा कर उसमें क्रियाशीलता का संचार करता है। हीगल के अनुसार, "एक समय में केवल एक ही जाति में परमात्मा की पूर्ण अभिव्यक्ति हो सकती है, इसलिए युद्ध में किसी राज्य की सफलता दैवी योजना के व्यंग (Irony of divine idea) को व्यक्त करती है।" इसका अर्थ यह है कि विजयी राष्ट्र ईश्वर का कृपापात्र सिद्ध हो जाता है। युद्ध राज्य की शक्ति का द्योतक है।

हीगल का विश्वास है कि युद्ध को घोर दुष्कर्म नहीं मानना चाहिए। मानव के विषय-प्रेम की भावना एक निर्जीव आविष्कार है। युद्ध स्वयमेव एक नैतिक कार्य है। शान्ति भ्रष्टाचार का प्रसार करती है और अनन्त शान्ति अनन्त भ्रष्टाचार फैलाएगी। युद्ध वह अवस्था है जो इहलौकिक स्वार्थों और अभिमान को व्यवस्थित करती है। युद्ध द्वारा लोगों का धार्मिक स्वास्थ्य सुरक्षित रहता है और वे इहलौकिक व्यवस्थाओं की सुरक्षा के प्रति उदासीन हो जाते हैं। जिस प्रकार वायु के प्रवाह से समुद्र के शान्त वातावरण से उत्पन्न गन्दगी दूर होती है, उसी प्रकार गतिहीन अनन्त शान्ति से राष्ट्रों में फैले भ्रष्टाचार को युद्ध दूर करता है। सफल युद्धों ने नागरिक विद्रोहों को रोककर राज्यों की आन्तरिक शान्ति को सगठित और बलशाली बनाया है। तोप कोई आकस्मिक आविष्कार नहीं है और यही तथ्य वारूड पर भी लागू होता है। "मानव-जाति को इसकी आवश्यकता थी और इसका तुरन्त-प्रादुर्भाव हुआ। तोपों और वारूड पर सम्यता की छाप है। असम्य जातियों के अधिकार केवल औपचारिकता मात्र हैं। सम्य राष्ट्र यह भली प्रकार समझते हैं कि वर्वर जातियों के अधिकार उनके समान नहीं हैं और वे इनकी स्वायत्तता (Autonomy) को केवल एक औपचारिकता (Formality) मानते हैं।"

हीगल अतिराष्ट्रीय होने के कारण किसी अन्तर्राष्ट्रीय व्यवस्था एवं कानून का समर्थन नहीं करता। अन्तर्राष्ट्रीय कानून परम्परा मात्र है जिन्हे कोई भी प्रभुत्व-सम्पन्न राज्य इच्छानुसार स्वीकार या अस्वीकार कर सकता है। अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में इस बात की चिन्ता नहीं करनी चाहिए कि एक राज्य का दूसरे राज्य के साथ नैतिक व्यवहार हो। अपनी सुरक्षा का ध्यान रखना राज्य का सर्वोपरि दायित्व है। अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में नैतिकता के आधार पर राज्य पर कोई बन्धन नहीं लगाया जा सकता।

राज्य की इच्छा को सीमित करने वाले अन्तर्राष्ट्रीय कानून जैसे किसी तत्त्व का कोई अस्तित्व नहीं हो सकता। अन्तर्राष्ट्रीय कानून केवल उन कतिपय उत्तेजनाओं का उस समय तक प्रतिनिधित्व करते हैं जब तक कि वे राज्य की सर्वशक्तिमत्ता (Supreme Performence) में हस्तक्षेप नहीं करते। वर्तमान विश्व-आत्मा के दावेदार राज्य के अधुण्य अधिकारों के समक्ष अन्य राज्यों को कोई अधिकार प्राप्त नहीं होते। जो अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्ध बन जाते हैं वे अल्पकालीन होते हैं, यहाँ तक कि सन्धियाँ भी परिवर्तनशील होती हैं।

हीगल के अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों के विचारों पर अराजकता की छाप है। उसका स्पष्ट मत है कि राज्य की सम्पूर्णता के समान (The absoluteness of the State) कोई भी अन्य वस्तु अधिक सम्पूर्ण (More absolute) नहीं है। स्वयं उसके शब्दों में, "राज्य कोई विशिष्ट व्यक्ति नहीं है वरन् स्वयं में ही पूर्ण स्वतन्त्र सम्पूर्णता है, अतः राज्यों के पारस्परिक सम्बन्ध निजी अथवा नैतिकता मात्र नहीं हैं। बहुधा ऐसा सोचा जाता है कि राज्य को नैतिकता और निजी अधिकारों के दृष्टिकोण से देखा जाए पर व्यक्तियों की स्थिति कुछ उस प्रकार की है कि उनसे सम्बन्धित न्यायालय इस बात का निर्णय करता है कि उनके कौनसे कार्य यथार्थ रूप से उचित हैं। राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों को भी यथार्थ रूप से ठीक होना चाहिए, लेकिन राज्य के सम्बन्ध में ऐसी कोई भी शक्ति नहीं है जो एक तो इस बात का निर्णय कर सके कि यथार्थ क्या ठीक है तथा दूसरे अपने निर्णय को क्रियान्वित कर सके। अतः राज्य पूर्ण अधिकार-सम्पन्न है, किसी अन्य शक्ति को राज्य पर कोई अधिकार प्राप्त नहीं है। राज्य पारस्परिक सम्बन्धों में पूर्णतः स्वतन्त्र है और पारस्परिक निर्णयों को केवल सामयिक और अस्थायी मानते हैं।"

हीगल के इस कथन के सम्बन्ध में दो मत नहीं हैं कि राज्य एवं जातियाँ विश्व-आत्मा (World-spirit) के हाथों में अज्ञात रूप से खिलोने और उसके अग बने हुए हैं तथा राज्य के कार्यों का अन्तिम निर्णय केवल विश्व के न्यायालयों में ही हो सकता है।

दण्ड तथा सम्पत्ति (Punishment and Property)

कॉण्ट की भाँति हीगल भी दण्ड के प्रश्न को नैतिक दृष्टि से देखता है। उसकी मान्यता है कि किसी भी अधिकार के उल्लंघन होने पर राज्य का कर्तव्य हो जाता है कि वह अपराधी को दण्डित करे। उसकी दृष्टि में दण्ड का उद्देश्य सार्वजनिक सुरक्षा नहीं है बल्कि दण्ड का अभिप्राय केवल यही है कि जिस अधिकार की अवज्ञा द्वारा जिस व्यक्ति के प्रति तथा समाज एवं न्याय-विधान के प्रति अत्याचार हुआ है, उसका बदला लिया जा सके। दण्ड समाज और अपराधी दोनों का समान अधिकार है और इसी के द्वारा दोनों को अपना उचित न्याय मिल जाता है। हीगल के अनुसार जब किसी अधिकार का अतिक्रमण हो, तो उस अधिकार की स्थापना का एकमात्र उपाय है—“प्रथम, पीड़ित व्यक्ति पर किए गए अत्याचार का सार्वजनिक निराकरण और द्वितीय, उनके माध्यम से समाज और न्याय के नियमों पर अनाधिकार चेष्टा का निराकरण।”¹

सम्पत्ति के विषय में हीगल की मान्यता थी कि व्यक्तित्व की पूर्णता के लिए इसकी आवश्यकता है क्योंकि इसके द्वारा ही व्यक्ति की इच्छा क्रियाशील रह सकती है। व्यक्तिगत सम्पत्ति के अभाव में व्यक्तित्व का विकास सम्भव नहीं है। हीगल के अनुसार सम्पत्ति का निर्माण राज्य अथवा समाज नहीं करता प्रत्युत वह मानव-व्यक्तित्व की अनिवार्य अवस्था है।

1 "Public redressal of the outrage done to the individual in the first place and, through him, to the community and the Law of Justice in the second."

संविधान पर हीगल के विचार (Hegel on Constitution)

हीगल के अनुसार संविधान कोई आकस्मिक कृति नहीं होती, बल्कि उसका निर्माण समान सामाजिक और राजनीतिक सत्ताओं के भीतर अनेक पीढ़ियों तक निवास करने वाले जनसमूहों की आदतों के अनुपालन से होता है। अपने पूर्ववर्तियों की भाँति राज्य की सांविधानिक शक्तियों को हीगल ने भी तीन भागों में ही विभाजित किया है, पर यह विभाजन कुछ मौलिक अन्तर लिए हुए है। प्रथम, मूलभूत अन्तर यह है कि मॉण्टेस्क्यू आदि ने राज्य की तीन शक्तियाँ—कार्यपालिका, व्यवस्थापिका और न्यायपालिका बताई थीं जबकि हीगल के अनुसार ये तीन शक्तियाँ हैं—विधायी (Legislative), प्रशासनिक (Executive) तथा राजतन्त्रात्मक (Monarchic)। उसने अपनी व्यवस्था में न्यायपालिका को कार्यपालिका की शाखा मानते हुए उसके स्थान पर राजतन्त्रात्मक शक्ति का उल्लेख किया है। दूसरा मौलिक अन्तर यह है कि हीगल ने तीनों शक्तियों को एक-दूसरे से स्वतन्त्र और एक-दूसरे को नियन्त्रित करने वाली न मानते हुए उन्हें परस्पर पूरक और एक महान् समष्टि के अभिन्न अंग के रूप में माना है।

हीगल ने राज्य की तीनों शक्तियों में राजतन्त्रात्मक शक्ति को प्रमुख माना है क्योंकि वह राज्य में एकता उत्पन्न करती है। फ्रांस के प्राचीन राजतन्त्र के पतन तथा राज्य-क्रान्ति का सबसे बड़ा कारण यही था कि प्रशासकीय और विधायी शक्तियाँ पृथक्-पृथक् थीं। यदि व्यवस्था-शक्ति कार्यपालिका की शाखा के रूप में होती और राजतन्त्रात्मक शक्ति यथार्थ में सर्वोच्च होती तो फ्रांस राज्य-क्रान्ति के पक्ष पर अग्रसर न होता। हीगल का विश्वास है कि सांविधानिक राजतन्त्र (Constitutional Monarchy) में ही पूर्ण विवेकशीलता (Perfect Rationality) उपलब्ध हो सकती है क्योंकि इसमें राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र और प्रजातन्त्र तीनों के उत्त्व निहित होते हैं। इस व्यवस्था में राजा एक, प्रशासन कुछ और विधान-मण्डल बहुमत का प्रतिनिधित्व करता है।

हीगल के अनुसार प्रभुसत्ता (Sovereignty) जनसाधारण को न दी जाकर राजा के हाथों में रहनी चाहिए। विधान-मण्डल में चाहे जनता का प्रतिनिधित्व हो और उसके द्वारा निमित्त कानूनों को कार्यपालिका देश में लागू करे, लेकिन उन्हें अन्तिम रूप देने का अधिकार राजा को होना चाहिए ताकि देश में एकता कायम रह सके। दार्शनिक वारणा के अनुसार सर्वाधिकार-सम्पन्नता सम्पूर्ण राज्य की सम्पत्ति है, किन्तु कार्य-रूप में इसका आशय किसी एक व्यक्ति का दृढ निश्चय होता है और यह व्यक्ति राजा ही हो सकता है। विधान-मण्डल में राजा, प्रशासन और प्रजा सभी सम्मिलित हैं। राजा और प्रशासन के अभाव में राज्य की एकता नहीं रह सकती।

हीगल राज्य-क्षेत्र और जनसंख्या के आधार पर विधान-मण्डल में प्रतिनिधित्व को निरर्थक समझता है, क्योंकि व्यक्ति पहले नागरिक-समाज द्वारा समर्थित एक अथवा एक से अधिक सत्ताओं का सदस्य होता है और उसके बाद ही उसका राज्य से सम्बन्ध स्थापित हो पाता है। विधान-मण्डल ही वह स्थल है जहाँ ये संस्थाएँ राज्य में संयुक्त होती हैं। हीगल का मत है कि नागरिक समाज की ओर से महत्त्वपूर्ण क्षेत्रों अथवा व्यावसायिक इकाइयों का प्रतिनिधित्व होना चाहिए। दूसरे शब्दों में, विधान-मण्डल में जनता का प्रतिनिधित्व राज्य के विविध वर्गों एवं व्यावसायिकों द्वारा होना चाहिए, सीधे व्यक्तियों द्वारा नहीं। हीगल ने अपने विधान-मण्डल के एक सदन का निर्माण जमींदारों के वर्ग से किया है और दूसरे सदन का निर्माण राजा के आदेश से विविध व्यवसायों और संगठनों द्वारा चुने हुए व्यक्तियों से किया है। लंकास्टर का कथन है कि हीगल की यह व्यवस्था मध्ययुगीन ब्रिटिश संसद् की व्यवस्था से मिलती-जुलती है क्योंकि उस समय लॉर्ड्स के सदस्य बड़े जमींदार और पादरी होते थे जबकि लोकसभा में नगरों के व्यापारी, अन्य नगर-निवासी और जिलों तथा देहातों के नाइट्स (Knight) सम्मिलित होते थे।¹ कार्यपालिका पर हीगल ने बहुत बल दिया है। सेवान के शब्दों में, “वह यह

आवश्यक समझता था कि विधान-मण्डल में मन्त्रियों को राज्य कर्मचारी वर्ग का, जो नागरिक समाज का नियमन करना है, प्रतिनिधित्व करना चाहिए लेकिन उसने मन्त्रियों को विधानमण्डल के उत्तरदायी विल्कुल नहीं माना है। हीगल के मत से विधानमण्डल का कार्य मन्त्रिमण्डल को परामर्श देना होना चाहिए और मन्त्रिमण्डल राजा के प्रति उत्तरदायी होना चाहिए। हीगल के अनुसार राजा को कोई विशेष शक्ति प्राप्त नहीं है। उसे जो भी शक्ति प्राप्त है, वह राज्य के अध्यक्ष की अपनी वैधानिक स्थिति के कारण प्राप्त है।¹

यह उल्लेखनीय है कि हीगल ने नागरिक समाज का जो सिद्धान्त प्रस्तुत किया था और राज्य के साथ उसका जो सम्बन्ध निर्धारित किया था, उससे ही उसके सांविधानिक शासन के स्वरूप का निरूपण हुआ है। हीगल के विचार से राज्य की शक्ति निरपेक्ष अवश्य है, लेकिन स्वेच्छाचारी नहीं। राज्य को अपनी नियामक शक्ति को विधि के अनुसार प्रयोग करना चाहिए। "राज्य विवेक का प्रतीक है और विधि विवेकरूपण होती है। हीगल के लिए इसका अभिप्राय यह था कि सार्वजनिक सत्ता के कार्यों के बारे में पहले से भविष्यवाणी की जा सकती है क्योंकि ज्ञात नियमों के अनुसार संचालित होते हैं। नियम अधिकारियों की स्वविवेकी शक्तियों को मर्यादित करते हैं और अधिकारियों के पद की सत्ता को व्यक्त करते हैं, पदाधिकारी की व्यक्तिगत इच्छा अथवा निर्णय को नहीं। विधि का व्यवहार सब व्यक्तियों के साथ समान होना चाहिए। चूँकि विधि का रूप सामान्य होता है इसलिए व्यक्तिगत विशेषताओं की ओर ध्यान नहीं दे सकती। निरंकुशता का तत्त्व विधि-विहीनता है और स्वतन्त्र तथा सांविधानिक शासन का तत्त्व विधि-विहीनता को दूर करता है और सुरक्षा को जन्म देता है।"² हीगल के स्वयं के कथनानुसार, "निरंकुशता विधि-विहीनता की वह स्थिति है जिसमें राजा अथवा जनता की निजी इच्छा विधि का रूप धारण करती है अथवा वह विधि के बावजूद महत्त्वपूर्ण मानी जाती है। यह तथ्य कि राज्य में प्रत्येक वस्तु दृढ़ और सुरक्षित है, अस्थिरता तथा राजनीतिक मत के विपरीत एक तरह की प्राचीर है।"³

सेबाइन ने अपना निष्कर्ष प्रस्तुत करते हुए लिए हैं कि "हीगल का राज्यवाद की जर्मन न्यायशास्त्र की शब्दावली में एक प्रकार का रीश्टाट था। उसे अपना आन्तरिक शासन बड़ा दुर्द और कुशल रखना था, उसकी न्याय-व्यवस्था काफ़ी मजबूत होनी थी, उसे जीवन तथा सम्पत्ति के अधिकारों की रक्षा करनी थी क्योंकि हीगल इन अधिकारों को नागरिक समाज के आर्थिक विकास के लिए आवश्यक समझता था। इस प्रकार हीगल के सांविधानिक शासन में उदारवाद की भाँति ही वैधानिक सत्ता तथा व्यक्तिगत सत्ता में भेद किया गया था, लेकिन उसने विधि, शासन तथा लोकतन्त्रात्मक राजनीतिक प्रक्रियाओं के सम्बन्ध को कोई मान्यता नहीं दी।"⁴

हीगल के इतिहास पर विचार (Hegel's Ideas on History)

हीगल के जबो में, "इतिहास मानव-आत्मा के आत्मशोध के लिए की गई एक तीर्थयात्रा (The pilgrimage of the spirit in search of itself) है।" इतिहास का मार्ग मानव-विवेक द्वारा प्रशस्त होता रहता है और "विश्व इतिहास विश्व का निर्णय है।" (World History is the world judgement)। निर्णय से यहाँ अर्थ है एक जाति को दूसरी जाति पर विजय जो एक जाति से दूसरी जाति में 'विश्वचेतना' के स्थानान्तरित होने का प्रमाण है। हीगल ने विश्व इतिहास को स्वाधीनता की अनुभूति के आधार पर चार अवस्थाओं में विभक्त किया है—

- | | |
|------------------------|---------------------|
| 1. पौराणिक (Orientals) | 2. यूनानी (Greeks) |
| 3. रोमन (Romans) | 4. जर्मनी (Germans) |

हीगल के अनुसार इतिहास की अपनी समस्याएँ होती हैं जिनके लिए उसके अपने समाधान होते हैं। बुद्धिमान लोग न इतिहास का निर्माण करते हैं और न निर्देशन, बल्कि प्रवश्यम्भावी घटनाओं के औचित्य के सम्मुख उन्हें भी झुकना पड़ता है। वे केवल यह समझने का प्रयास करते हैं कि कौन-सी व्यवस्था विनाशकारी है। हीगल के ही शब्दों में, "इतिहास बुद्धिमानों का पथ-प्रदर्शन करता है तथा मूर्खों को घसीटता है।"¹ इतिहास का मार्ग तथा मानव-संस्थाओं का विकास स्थायी परिवर्तनों द्वारा निश्चित होता है। सत्य और वास्तविकता के दर्शन किसी एक निश्चित घटना में उपलब्ध नहीं होते वरन् घटनाओं की एक-दूसरे के साथ प्रतिक्रिया तथा समन्वय में प्राप्त होते हैं, इतिहास का विकास केवल संयोग का परिणाम नहीं है और न ही मानव-बुद्धि द्वारा उसका मार्ग-निर्देशन हुआ था, अपितु वह तो स्थायी रूप से घटना की प्रतिक्रिया तथा समन्वय का परिणाम था।

हीगल के मतानुसार इतिहास का प्रवाह और मानव-समाज की व्यवस्थाओं का विकास निश्चित नियमों के अनुसार होता है। प्रकृति में जो परिवर्तन होते हैं, चाहे उनकी सख्या कितनी ही अधिक क्यों न हो, उनका भी एक चक्र (Cycle) होता है जो निरन्तर चलता रहा है। कोई विकास कब पूर्ण होगा, यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता। विकास का निर्माण अनन्त परिवर्तन और क्रम के अनुसार होता है। सत्य और तथ्य किसी वस्तु विशेष में प्राप्त नहीं होते, अपितु इनकी पारस्परिक प्रतिक्रियाओं के द्वारा क्रम, व्यक्तिक्रम और सम्मेलन अथवा वाद, प्रतिवाद और सन्वाद (Thesis, Anti-thesis and Synthesis) के क्रम से निर्धारित मार्ग पर अंकित होते हैं।²

इच्छा के विषय में हीगल की कल्पना (Hegel's Conception of Will)

हीगल ने इच्छा-मिथान्त रूपों से ग्रहण किया है। वह काँष्ट की भाँति मनुष्य की इच्छा को स्वाधीन मानता है जो शुद्ध सूक्ष्म ज्ञान का एक पक्ष होने के कारण शाश्वत, सर्वव्यापी, स्वयन्चेतन तथा आत्म निर्णायक (Eternal, Universal, Self-conscious and Self-determining) है। यही स्वतन्त्रता तथा पूर्ण इच्छा नाना प्रकार के विचारों में अभिव्यक्त होती है। इसका प्रथम रूप कानून (Law), दूसरा आन्तरिक सदाचार (Inward Morality) है और तीसरा रूप है "उन व्यवस्थाओं और अंशों का समूचा क्रम जिससे राज्य में न्याय प्रसारित होता है।"³ हीगल कानून के अन्तर्गत व्यक्तित्व (Personality), सम्पत्ति (Property) तथा सविदा (Contract) को सम्मिलित करता है। ये समस्त सत्याएँ स्वतन्त्र इच्छा (Free Will) के ही प्रदर्शन के प्रकट रूप हैं। हीगल कानून और अधिकारों का निर्णय किसी एक निश्चित माप या स्थिर मिथान्त से नहीं करता वरन् इतिहास द्वारा प्रदर्शित संस्कृति और आत्म-ज्ञान के आधार पर उनकी तुलना करता है। आन्तरिक सदाचार और नैतिकता के अन्तर्गत हीगल ने "आत्म-निर्णय के उन पहलुओं पर विचार किया है जिनमें कोई व्यक्ति अपने जैसे अन्य व्यक्तियों की जायति से प्रभावित होता है।" इच्छा को तीसरे रूप में हीगल ने 'Sittlichkeit' के नाम से पुकारा है, जिसका अभिप्राय है सामाजिक नैतिकता (Social Ethics)। धार्मिक व्यवस्था, सदाचारी जीवन, रुढ़िगत नैतिकता आदि भी कहा जा सकता है। इस पहलू के अन्तर्गत हीगल ने 'सदाचार' की आन्तरिकता (Inwardness of Morality) और 'कानून की बाह्यता' (Externality of Law) का सम्मेलन किया है। इसमें प्रचलित नैतिक प्रथाएँ, रीति-रिवाज, कानून, सामाजिक स्वतन्त्रता और नैतिक इच्छा निहित हैं। 'Sittlichkeit' के क्रमानुगत पहलू परिवार, नागरिक-समाज और राज्य हैं।

1 "History leads wise men and drags the fools."

2 सेवाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास खण्ड 2, पृष्ठ 621-22.

3 "The whole system of institutions and influences that make for righteousness in the State."

हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा (Hegel's Conception of Freedom)

हीगल के राजनीतिक चिन्तन का सर्वाधिक शिवादात्मक विषय उसका वैयक्तिक स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार है। उसकी समीक्षा करते समय पृष्ठभूमि के रूप में यह नहीं भूलना चाहिए कि जब वह अपने राजनीतिक दर्शन का निर्माण कर रहा था तब जर्मनी अनेक भागों में विभक्त था और विखरा हुआ था। इस कारण उसने बड़े दुःखपूर्ण शब्दों में जर्मनी की राजनीतिक कमजोरी का उल्लेख किया है और इसका मस्तिष्क जर्मनी को सगठित करने की बलवती भावना से भर गया। इसी कारण व्यक्ति को राज्य में आत्मसात् कर देने में तनिक भी सकोच नहीं किया। हीगल इस तथ्य से पूरी तरह अवगत था कि यद्यपि जर्मनी की जनता एक स्वतंत्र राष्ट्र बनना चाहती थी, तथापि उसने (जनता ने) यह कभी भी अनुभव नहीं किया कि स्वतन्त्रता की प्राप्ति के लिए राज्य का निर्माण सर्वप्रथम आवश्यकता है। आधुनिक मनुष्य के लिए स्वतन्त्रता केवल राष्ट्रीय राज्य में ही स्थित रह सकती है और केवल राज्य ही पूर्ण स्वतन्त्रता की प्राप्ति के लिए परिस्थितियों का निर्माण कर सकता है। इसीलिए हीगल ने राज्य का महत्व जोरदार शब्दों में घोषित किया ताकि जर्मनी एकीकृत हो सके। उसके द्वारा प्रतिपादित स्वतन्त्रता के सिद्धान्त में यही मूल विचार निहित था।

हीगल स्वीकार करता था कि स्वतन्त्रता का नारा आधुनिक जगत् का मूल मन्त्र है। अपनी किशोरावस्था में वह फ्रांसीसी क्रान्ति द्वारा हुई भावात्मक उन्नति का भी अनुभव कर चुका था, उसकी मान्यता थी कि कर्त्तव्यों का पालन किए बिना आत्मसाक्षात्कार असम्भव है। फिर भी अपने “राज्य दर्शन द्वारा उसने उस मानव-स्वतन्त्रता का सर्वथा हनन ही किया जिसका प्रवर्तन मिल्टन, लॉक आदि ने किया था।”

हीगल का कहना था कि पूर्व में एक सर्वोच्च सत्ताधारी राज्य ही स्वतंत्र था। पूर्व के लोग इस बात में अनभिज्ञ थे कि मनुष्य या आत्मा स्वतंत्र है। यूनान में आत्मनिष्ठ स्वतन्त्रता का उदय हुआ और रोम में अमूर्त मान्यता की प्रधानता हुई। यूनान और रोम में कुछ ही व्यक्ति स्वतंत्र थे क्योंकि वहाँ दास-प्रथा विद्यमान थी, किन्तु मानव-स्वतन्त्रता का उदय जर्मनी में ही हुआ। जर्मन राष्ट्रो ने ही सर्वप्रथम यह अनुभव किया कि मनुष्य-मनुष्य के नाते स्वतंत्र हैं।

हीगल के अनुसार स्वतन्त्रता का अर्थ और कॉण्ट की स्वातन्त्र्य-धारणा की आलोचना—हीगल ने स्वतन्त्रता को व्यक्ति के ‘जीवन का सार’ मानते हुए कहा था कि—“स्वाधीनता मनुष्य का एक विशिष्ट गुण है जिसे अस्वीकार करना उसकी मनुष्यता को अस्वीकार करना है। इसलिए स्वाधीन होने का अर्थ है अपने अधिकारों और कर्त्तव्यों को तिलोत्थित दे देना क्योंकि राज्य के अतिरिक्त अन्य कोई वस्तु स्वाधीनता का प्रतीक नहीं हो सकती।”

हीगल के अनुसार राज्य स्वयं में एक राज्य होते हुए भी स्वतन्त्रता को प्रसारित करने का एक साधन है। विश्वात्मा का सार तत्त्व स्वतन्त्रता ही है और स्वतंत्र चेतना की प्रगति ही विश्व का इतिहास है। जर्मन जाति को ही सर्वप्रथम इस चेतना की अनुभूति हुई कि मनुष्य एक मनुष्य के नाते स्वतंत्र है।

स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा को हीगल ने रूसो (Rousseau) और कॉण्ट (Kant) से ग्रहण किया था, किन्तु उनका रूप बहुत कुछ मौलिक है। उसने कॉण्ट की स्वतन्त्रता को नकारात्मक, सीमित और आत्मपरक (Negative, Limited and Subjective) मानते हुए यह भी स्वीकार किया है कि राजनीतिक क्षेत्र में व्यक्तिवादी सिद्धान्त श्रेष्ठ है। राज्य आन्तरिक रूप से व्यक्तिवादी नहीं है। स्वतन्त्रता अधिक विधेयात्मक और वस्तुपरक (More Positive and Objective) है।

हीगल के मतानुसार कॉण्ट की स्वतन्त्रता की धारणा नकारात्मक इसलिए है, क्योंकि उसमें आचरण की स्वतन्त्रता के लिए कोई स्थान नहीं है। कॉण्ट के लिए स्वतन्त्रता बुद्धि के नियम का

पालन करने में है। बुद्धि का नियम मनुष्य के अन्तर्जगत में विद्यमान रहता है, अतः स्वतन्त्रता एक मनोदशा है जिसकी अभिव्यक्ति यथार्थ जीवन में नहीं होती। सच्ची, स्वतन्त्रता विधेयात्मक होती है। सच्ची स्वतन्त्रता का उपभोग करते समय व्यक्ति यह अनुभव करता है कि आत्म-ज्ञान की प्राप्ति हो रही है।

हीगल काँण्ट की स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारधारा को व्यक्तिवादी एवं सीमित मानता है। काँण्ट की स्वतन्त्रता व्यक्ति के सामाजिक सम्बन्धों को कोई महत्त्व नहीं देती। काँण्ट के अनुसार व्यक्ति स्वतन्त्रता का उपभोग समाज के बाहर रहकर ही कर सकता है। वह व्यक्ति को साध्य मानता है। किन्तु हीगल इससे असहमत होते हुए कहता है कि “सच्ची स्वतन्त्रता की प्राप्ति समाज की भौतिक और कानूनी सस्थाओं में भाग लेने से ही हो सकती है, जबकि हीगल की मान्यता है कि स्वतन्त्रता की प्राप्ति समाज के नैतिक जीवन में भाग लेने से ही सम्भव है।” वह व्यक्ति एवं समाज में समन्वय स्थापित करता है। उसकी मान्यता के अनुसार प्राकृतिक अवस्था में कोई स्वतन्त्रता नहीं हो सकती। इस सम्बन्ध में मेबाइन (Sabine) का कथन है—

“हीगल की रचनाओं का थोड़ा-बहुत अंश ही इतना ज्ञानवर्धक है जितना उसका यह प्रमाण कि आर्थिक आवश्यकताएँ सामाजिक होती हैं, उनमें और केवल शारीरिक आवश्यकताओं में भिन्न होता है, प्रथा और कानून स्पष्ट रूप से मानवीय तथा सामाजिक होते हैं और अधिकार एवं कर्तव्य एक-दूसरे से परस्पर सम्बद्ध होते हैं तथा वे वैधानिक प्रणाली के अन्तर्गत हैं। हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा में महत्वपूर्ण बात यह है कि सम्भ्यता व्यक्ति की आत्म अभिव्यक्ति को दमन करने वाली नहीं है। सामाजिक शक्तियाँ वे माध्यम हैं जिनके द्वारा उसके व्यक्तित्व का विकास होता है। व्यक्ति के विकास के लिए किसी न किसी प्रकार के सामुदायिक जीवन में भाग लेना आवश्यक है और शिक्षा एवं सङ्कति सामान्यतया स्वतन्त्रता के साधन हैं।”

‘स्वतन्त्रता’ के बारे में हीगल और काँण्ट की तुलना से निम्नलिखित निष्कर्ष निकलते हैं—

(क) हीगल स्वतन्त्रता की एक अधिक विधेयात्मक एवं तथ्य-प्रधान परिभाषा प्रस्तुत करता है जो काँण्ट से अधिक सामाजिक है।

(ख) काँण्ट के अनुसार स्वतन्त्रता एक मनोदशा है जिसका तथ्य-प्रधान सामाजिक जगत् से कोई प्रत्यक्ष सम्बन्ध नहीं है। इसकी स्वतन्त्र अभिव्यक्ति यथार्थ जीवन में नहीं होती। हीगल के अनुसार स्वतन्त्रता का उपभोग करते समय मनुष्य यह समझता है कि वह आत्म-ज्ञान प्राप्त कर रहा है। उसके मत में स्वतन्त्रता का मूल तत्त्व मनुष्य के अन्तःकरण में न होकर सामाजिक सस्थाओं में रहता है। उसकी स्वतन्त्रता की अभिव्यक्ति यथार्थ जीवन में होती है।

काँण्ट के विरुद्ध हीगल इस तथ्य पर बल देता है कि वैयक्तिक स्वतन्त्रता की अनुभूति सामाजिक क्षेत्र में भाग लेने पर ही हो सकती है।

काँण्ट और हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा में मूलभूत अन्तर यही है कि काँण्ट के लिए विवेक व्यक्ति के अन्तःकरण में निहित है और हीगल के लिए इसका साकार रूप राज्य है और यह उसके कानूनों के रूप में अभिव्यक्त होता है। वैसे दोनों ही इस बात पर पूर्ण रूप से सहमत हैं कि स्वतन्त्रता केवल बन्धन का अभाव नहीं है अपितु स्व-नियंत्रण की शक्ति है और उसकी स्थिति (स्वतन्त्रता) बुद्धि अथवा उच्चतर आत्मा द्वारा नियन्त्रित होने में है।

हीगल की स्वतन्त्रता सामाजिक जीवन में सम्भव है—हीगल के अनुसार स्वतन्त्रता सामाजिक है जिसकी प्राप्ति सामाजिक कार्यों में भाग लेने से होती है। समाज और व्यक्ति के सहयोग के बिना कोई स्वतन्त्रता सम्भव नहीं है। सेबाइन (Sabine) के शब्दों में, “हीगल का विश्वास था कि स्वतन्त्रता को एक सामाजिक व्यवहार समझना चाहिए। वह उस सामाजिक व्यवस्था की एक विशेषता है जो समुदाय के नैतिक विकास के आधार पर उत्पन्न होती है। वह व्यक्तिगत प्रतिभा की चीज नहीं है।” वह तो एक प्रकार की स्थिति है जो व्यक्ति को समुदाय की नैतिक और वैधानिक सस्थाओं के माध्यम से

प्राप्त होती है, यहाँ उसे स्वेच्छा पट्टा व्यक्तिगत चरित्र नहीं माना जा सकता। स्वतन्त्रता व्यक्तिगत और व्यक्तिगत श्रम का ही महत्त्वपूर्ण सामाजिक साधन के निष्पत्ति में माना देना है।" 12 जोड़ो और घर-सूरी भीति हीगल का भी स्वाभाविक न्यायिक सिद्धांत व्यक्तिगत। व्यक्तिगत पर नहीं, व्यक्ति सामाजिक साधन पर आधारित था। हीगल का विचार था कि 'आधुनिक राज्य में ईसाई आचार के नागरिकता के विचार के व्यक्तिगत अधिकार और नागरिकता के बीच ऐसा पूर्ण समवेपण स्थापित हो जाता है जैसा दासता पर आधारित समाज में कभी सम्भव नहीं था। आधुनिक राज्य में सभी मनुष्य स्वतन्त्र हैं। राज्य ही ऐसा करके है उच्चतम प्राप्ति-सिद्धि को प्राप्त कर सकते हैं। व्यक्तिगत न्यायशास्त्र स्वतन्त्रता के स्थान पर राज्य में नागरिकता ही वास्तविक स्वतन्त्रता स्थापित होती है।"

हीगल का मत है कि आदर्श राज्य के आदर्श कानूनों का पालन करने में ही स्वतन्त्रता निहित है क्योंकि राज्य स्वतन्त्रता को सर्वोच्च और सर्वोत्तम प्रतिव्यक्ति है। स्वतन्त्रता का विकास प्राप्ति का विकास है और प्राप्ति-चेतना ही प्राप्ति राज्य में ही सम्भव है, इसीलिए राज्य स्वतन्त्रता की उच्चतम अभिव्यक्ति होना चाहिए। राज्य पूर्णतः विवेकशील है। इसी एकरा, इसी प्रेरणा और ध्येय है। उसी ध्येय में स्वतन्त्रता उच्चतम अधिकार प्राप्त करती है। यहाँ पर उस ध्येय का उच्चतम अधिकार होता है और व्यक्ति का सर्वोच्च हस्तक्षेप राज्य का सदस्य होना है। व्यक्ति और राज्य के पारस्परिक हितों में कोई गन्तव्य नहीं है। व्यक्ति स्वतन्त्रता ही सभी प्राप्त करता है जब वह आदर्श राज्य के आदर्श नियमों का पालन करे। यह उसी सीमा तक स्वतन्त्रता की प्राप्ति कर सकता है जिस सीमा तक वह अपने पापों को राज्य और उसकी सम्मानों में प्रतिव्यक्ति प्राप्ति के साथ एकरूप कर लेता है। इस तरह व्यक्ति ही स्वतन्त्रता राज्य के उद्देश्य को ही अपना उद्देश्य समझने में है। इसी प्रकार व्यक्ति नैतिक गरिमा और स्वतन्त्रता प्राप्त करता है। राज्य की सेवा में स्वयं को नवा देने पर और राज्य के उद्देश्य को अपना उद्देश्य समझने पर ही व्यक्ति को प्रियता हो सकता है कि उसकी इच्छा विवेकपूर्ण है। व्यक्ति ही बुद्धि अपूर्ण और उनकी वामनाओं और भावनाओं में पराभूत हो सकती है। विवेकहीन वामनाओं और कामनाओं की कामना से स्वतन्त्रता प्राप्त करने का केवल एक ही मार्ग है और वह है राज्य के सामने स्वेच्छापूर्वक प्राप्ति समर्पण कर देना जिसमें विमुक्त बुद्धि की पूर्ण अभिव्यक्ति होती है।

हीगल की मान्यता है कि 'मानव हृदय में स्वतन्त्रता की जो सर्वोत्कृष्ट कल्पना है, उसी का माकार रूप राज्य है।" राज्य के बिना स्वतन्त्रता की भावना कभी सिद्ध नहीं होगी। हीगल का तर्क उस प्रकार है—“स्वतन्त्रता विवेकयुक्त आदेश का पालन करने में है, पर एक व्यक्ति का विवेक सदा ही विश्वसनीय नहीं होता। कभी कभी यह तत्कालीन और अस्वास्थ्य कारणों से प्रभावित हो जाता है और किसी विशिष्ट हित को प्रोत्साहित जाता है किन्तु राज्य के कानूनों द्वारा व्यक्त विवेक में ये दोष नहीं होते। वह सार्वभौम होता है, विशिष्ट नहीं। अतः मज्जी स्वतन्त्रता राजकीय कानूनों का पालन करने में ही है। व्यक्ति स्वतन्त्रता का उपयोग कल्पित प्राकृतिक अवस्था की अपेक्षा राज्य के सदस्य के रूप में अधिक वास्तविक रूप में करता है।" राज्य कभी अप्रतिनिध्यात्मक रूप में कार्य नहीं कर सकता। राज्य जो कुछ भी करता है, वह सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति होती है और इस प्रकार वह प्रत्येक व्यक्ति की वास्तविक इच्छा के अनुकूल होती है, यहाँ तक कि जब चोर जेल की ओर ले जाया जाता है तो राज्य का यह कार्य उसकी वास्तविक इच्छा के अनुसार ही होता है। वह जेल जाने से अपनी स्वतन्त्रता की प्राप्ति करता है। स्वतन्त्रता राज्य के नियमों का पालन करने में है। स्वतन्त्रता और कानून एकरूप है।

क्या हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा आन्ति है ?

हीगल के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों से यह धारणा उत्पन्न हुई है कि हीगल के हाथ में पड़कर स्वतन्त्रता एक आन्ति मात्र रह गई है क्योंकि उसके द्वारा प्रतिपादित राज्य में व्यक्ति वस्तुतः

स्वतन्त्र नहीं, अपितु दास है। हीगल व्यक्ति पर राज्य के सार्वभौम नियन्त्रण को लाद देता है और अन्ततः उसका सिद्धान्त वैयक्तिक स्वतन्त्रता के विपरीत हो जाता है। इस धारणा के पीछे, कि हीगल व्यक्ति को राज्य का दास बना देता है, निम्नलिखित कारण हैं—

1. हीगल के अनुसार राज्य एक सर्वशक्तिमान समुदाय है और कोई भी व्यवस्था राज्य की शक्ति को मर्यादित नहीं कर सकती यहाँ तक कि विधि द्वारा शासन की स्थापना करने वाला सविधान भी राज्य की सर्वोच्च शक्ति को अल्पमात्र भी सीमित नहीं कर सकता।

2. हीगल राज्य के विरुद्ध नागरिकों के किन्हीं अधिकारों की कल्पना नहीं करता और राज्य को सदैव व्यक्ति की यथार्थ इच्छाओं के ऊपर मानता है। भाषण और लेखन की स्वतन्त्रता, जनता द्वारा अपने प्रतिनिधियों का निर्वाचन और स्वयं विधि-निर्माण के अधिकारों का आज स्वतन्त्रता के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध समझा जाता है, लेकिन हीगल इन अधिकारों को व्यक्ति की स्वतन्त्रता के लिए स्वीकार नहीं करता। उसके मतानुसार तो राज्य के कानून प्रत्येक दशा, प्रत्येक परिस्थिति और प्रत्येक रूप में वैयक्तिक बुद्धि से उच्चतर है तथा व्यक्तियों के सामने इसके अतिरिक्त कोई विकल्प नहीं है कि वे उन कानूनों का पालन करें और राज्य के आदेश के समक्ष अपना पूर्ण आत्म-समर्पण कर दें। हीगल राज्य के विरुद्ध नागरिकों के अधिकारों को अस्वीकार करता है और ऐसी किसी भी परिस्थिति का उल्लेख नहीं करता जिसमें राज्य की प्रवृत्ति करना उचित हो।

3 हीगल ने राज्य और उसके सदस्यों के हितों में विरोध की किसी भी कल्पना को अपनी विचारधारा में स्थान नहीं दिया है।

4. हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा में 'व्यक्ति' शब्द के अर्थ को समझने में भूल की गई है।

5. राज्य में व्यक्ति को अत्यन्त हीन स्थान देने के आरोप के पीछे एक कारण हीगल की यह मान्यता है कि व्यक्ति की वास्तविक स्वतन्त्रता राज्य के कानूनों के पालन में है। जनता कानूनों का निर्माण नहीं करती बल्कि उन्हें गत पीढ़ियों से प्राप्त करती है।

आलोचकों ने उपर्युक्त कारणों के आधार पर ही हीगल की स्वतन्त्रता को एक भ्रांति माना है। उनका आरोप है कि हीगल ने आदर्श एवं यथार्थ राज्य के भेद को ठीक तरह से न समझ कर राज्य के कानूनों और स्वतन्त्रता को एक मान लिया है। हीगल कानूनों को जनता की अभिव्यक्ति नहीं मानता जिसका स्पष्ट अर्थ यह है कि बलपूर्वक लादे गए कानून व्यक्ति की स्वतन्त्रता की अभिव्यक्ति नहीं कर सकते।

किन्तु ये सब आरोप जगते समय आलोचक भूल जाते हैं कि हीगल राज्य को व्यक्ति पर ऊपर से थोपी हुई सत्ता नहीं समझता, वरन् उनका विश्वास है कि राज्य स्वयं 'व्यक्ति' के ही सर्वोत्तम रूप को व्यक्त करता है। 'व्यक्ति' की सच्ची आत्मा ही राज्य के रूप में प्रकट होती है और राज्य की अधीनता स्वीकार करने में वह अपनी ही आत्मा की अधीनता स्वीकार करता है। हीगल ने राज्य की आत्मा में व्यक्ति की उच्चतर इच्छाओं के दर्शन किए हैं। व्यक्ति की इच्छाओं तथा राज्य की इच्छाओं में संघर्ष नहीं है क्योंकि दोनों में एक ही आत्मा का निवास है। एक का विकसित रूप दूसरे में निहित है। अतः इस दृष्टि से यह स्वीकार करने में कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिए कि हीगल के विरुद्ध यह आरोप कि वह व्यक्ति को राज्य का पूर्ण दास बना देता है, उचित नहीं है। उसके सिद्धान्त को समझने में भ्रांति होने के कारण ही उसके विरुद्ध ऐसा आरोप लगाया जाता है। लेकिन जब यह समझ लिया जाता है कि राज्य व्यक्ति के सर्वोत्तम रूप को ही अभिव्यक्त करता है और राज्य के समक्ष जिस चीज का वलिदान किया जाना है वह व्यक्ति का मात्र स्वार्थपूर्ण एवं क्षणिक तत्त्व है तो आलोचना मिथिल पड़ जाती है फिर यह भी उल्लेखनीय है कि 'वह राज्य' जिसे हीगल ने 'पृथ्वी पर ईश्वर का अवतरण' कहा है कोई यथार्थ जर्मनी या इटली का राज्य, अथवा और कोई विशिष्ट ऐतिहासिक राज्य नहीं है,

वल्कि यह एक विचार-जगत् का राज्य है जिसका किसी देश और काल में कहीं अस्तित्व नहीं था। ऐसे पूर्ण राज्य में व्यक्ति को राज्य की वैधी पर अनिवार्य किए जाने का प्रश्न ही नहीं उठता।" हीगल जैसा आदर्श राज्य इस यथार्थवादी विश्व में उपलब्ध नहीं है। पुनश्च, इस तथ्य को ओझल कर देना हीगल के प्रति अन्याय होगा कि राज्यविहीन दशा में स्वतन्त्रता की कल्पना करना कठिन है। राज्यविहीन दशा अराजकता की दशा होगी। जिसमें स्वतन्त्रता के स्थान पर उच्छृंखलता का साम्राज्य होगा। व्यक्ति को सच्ची स्वतन्त्रता तो राज्य ही प्रदान करता है। हीगल के लिए राज्य का उद्देश्य मूल रूप से व्यक्ति की स्वतन्त्रता का क्षेत्र विस्तृत करना है, न कि उसे सीमित करना।

हीगल के वचाव पक्ष में इतना कहने पर भी यह नहीं भुलाया जा सकता कि हीगल के राज्य की कल्पना एक निरंकुश, सर्वशक्तिमान तथा सर्वव्यापक राज्य की कल्पना है जिसमें व्यक्ति की स्वतन्त्रता का अस्तित्व तभी सम्भव होगा जब वह राज्य के आदेशों का आंध्र मीच कर पालन करे। हीगल व्यक्तिगत निर्णय को कोई महत्त्व नहीं देता, चाहे वह कितना ही समझ वृद्ध कर दिया गया हो। वह कर्तव्य को केवल राजा-पालन मात्र समझता है। उसके लिए श्रेष्ठ नागरिकता का अभिप्राय वर्तमान स्थिति को स्वीकार करना अर्थात् सरकार द्वारा निर्धारित नियमों का पालन करना है। अपने अधिकार-दर्शन ग्रन्थ (Philosophy of Right) की भूमिका में हीगल ने राज्य की आलोचना को राजनीतिक दर्शन का अधिकार-क्षेत्र नहीं माना है। सेवाइन के मतानुसार "हीगल द्वारा प्रदत्त राज्य की आध्यात्मिक सर्वोच्चता तथा वास्तविक सरकार के राजनीतिक कार्यों में किसी प्रकार का उचित तारतम्य नहीं मालूम पड़ता। हीगल के स्वतन्त्रता-सिद्धान्त में किसी भी प्रकार की नागरिक अथवा राजनीतिक स्वतन्त्रताओं का समावेश नहीं है।"

हीगल के राज्य और स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार उसके दर्शन की आलोचना के प्रसंग में और भी अधिक स्पष्ट हो सकेंगे।

हीगल के दर्शन की आलोचना (Criticism of Hegelian Philosophy)

हीगल समाज का महान्तम् दार्शनिक माना जाता है और कहा जाता है कि अपने दार्शनिक चिन्तन में उसने अन्तिम सत्य को प्राप्त कर लिया था, किन्तु कुछ अन्य विचारकों द्वारा उसके दर्शन की कटुतम आलोचना की गई है।

1 हीगल का द्वन्द्ववाद बहुत अस्पष्ट है। उसकी तर्क प्रणाली दूषित और अत्यन्त दुर्बल है। असंगत तथ्यों को मनमाने ढंग से तर्क सम्मत बताया गया है और अनेक पारिभाषिक शब्दों का ऐसा अस्पष्ट प्रयोग किया गया है कि उनका कोई उपयोग ही नहीं रहा है। उसकी स्वेच्छाचारिता तथा अवैज्ञानिकता ने हीगल की पद्धति को बहुत ही बोझिल और क्लिष्ट बना दिया है। उसके द्वन्द्ववाद के प्रमुख उपकरण 'ऐतिहासिक आवश्यकता' को पूर्णतः स्वीकार करना कठिन है क्योंकि उसने इतिहास में जिस आवश्यकता का दर्शन किया है, वह भौतिक व्यवस्था भी है और नैतिकता भी। जब उसने कहा कि जर्मनी के लिए एक राज्य का रूप ग्रहण करना आवश्यक है तो उसका आशय था कि सम्यता और राष्ट्रीय जीवन के हितों की दृष्टि से यह अपेक्षित है और कुछ ऐसी आकस्मिक शक्तियाँ भी हैं जो उसे इस ओर प्रेरित कर रही हैं। द्वन्द्वात्मक-पद्धति में इस प्रकार नैतिक निर्णय तथा ऐतिहासिक विकास के आकस्मिक नियम की सम्मिलित खिचड़ी पकाई गई है। नैतिक निर्णय, आवश्यकता और भेद का आधार अस्पष्ट है।

2 हीगल के द्वारा समाज और उसकी व्यवस्थाओं की व्याख्या करने के लिए द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त का प्रयोग अनुपयुक्त और असफल निश्चिद् हुआ। आत्मा सम्बन्धी दार्शनिक विचारधारा में उसने

कला को 'वाद', धर्म को 'प्रतिवाद' और दर्शन को 'सवाद' या 'संश्लेषण' माना है। पर धर्म को कला के विरुद्ध मानने और कला तथा दर्शन के सम्बन्ध की जीवाणु और जाति के सम्बन्ध जैसा बताने की बात समझ में नहीं आती। कैटलिन (Catlin) के अनुसार, "जीवन के अनुभवों को 'वाद', प्रतिवाद और सवाद के अनुसार वर्गीकृत करना एक मनोरंजक मानसिक व्यायाम है। द्वन्द्ववाद मानसिक व्यायाम के रूप में महत्त्वहीन नहीं है, किन्तु विवेचन-सिद्धान्त (Interpretative Principles) के रूप में अविश्वसनीय है।"¹

3. हीगल ने अपनी द्वन्द्वात्मक पद्धति द्वारा राज्य की निरंकुशता को प्रकट किया है। इस पद्धति का प्रयोग यह सिद्ध करने के लिए किया गया है कि राज्य दैविक प्रज्ञा (Divine Reason) की सर्वोच्च और सम्पूर्ण अभिव्यक्ति है, अतः इसे सम्पूर्ण राष्ट्रीय विकास का उद्देश्य माना जाना चाहिए। हीगल ने तो द्वन्द्व और राज्य आदर्शिकरण में एकरूपता लाने का प्रयत्न किया, लेकिन वाद में कार्ल मार्क्स ने दोनों को पृथक् कर दिया। उसने द्वन्द्ववाद को अपनाते हुए हीगल से एक सर्वथा भिन्न परिणाम निकाला। मार्क्स के हाथों में यह समाज के एक वर्ग द्वारा दूसरे वर्ग के शोषण और दास बनाने के यत्न में राष्ट्रीय राज्य के विरोध का आधार बन गया।

4. हीगल चरम राष्ट्रीयतावादी दार्शनिक था जिसने व्यक्ति तथा वैयक्तिक स्वतन्त्रता का राज्य की वेदी पर बलिदान कर दिया। वह एक सर्वशक्तिमान निरंकुश राज्य का पुजारी था। वाक्य के शब्दों में उसने "राष्ट्रीय राज्य को एक रहस्यात्मक स्तर (To a mystical height) तक पहुँचा दिया है।"² सत्रहवीं शताब्दी के दार्शनिकों ने राजाओं के दैवी अधिकार की बात कही थी, लेकिन हीगल ने राज्य के दैवी अधिकार की स्थापना की। हीगल का सर्वाधिकारवादी राज्य (Totalitarian State) जनतन्त्र के साथ मेल नहीं खाता। आइवर ब्राउन (Ivor Brown) के अनुसार व्यावहारिक दृष्टि से हीगल के सिद्धान्त का आशय है प्रात्मिक दासता, दैहिक अधीनता, अनिवार्य सैनिक भर्ती, राष्ट्रीय हितों के लिए युद्ध, शान्तिकाल में लेवियाथन दैत्य की ओर युद्ध-काल में 'मलोक' (Maloch) की उपासना।³ आलोचकों ने हीगल को 20वीं शताब्दी की दो बड़ी सर्वाधिकारवादी विचारधाराओं-फासीवाद और साम्यवाद का मूल स्रोत माना है। एबेन्स्टीन (Ebenstein) का आरोप है कि "हीगल ने शक्ति और नैतिकता को अभिन्न बना दिया है।"⁴

5. हीगल ने स्वतन्त्रता के सिद्धान्त को तोड़-मरोड़ कर 'स्वतन्त्रता' को 'आज्ञाकारिता' का रूप दे दिया है और इसी प्रकार समानता के सिद्धान्त को विकृत कर 'अनुशासन' का पर्यायवाची बना दिया है। उसने व्यक्ति के व्यक्तित्व के सिद्धान्त को परिवर्तित कर मनुष्यों को दैवी शक्ति की प्रवाहिका नलिका बनाकर उन्हें राज्य में आत्मसात् कर दिया है। जोड (Joad) के शब्दों में, 'राज्य का निरपेक्ष सिद्धान्त व्यक्ति की स्वतन्त्रता का शत्रु है क्योंकि जब भी व्यक्ति और राज्य में कोई संघर्ष होता है तो इसके अनुसार राज्य ही सही होना चाहिए।' हीगल किसी भी दशा में राज्य के विरुद्ध विद्रोह का अधिकार प्रदान नहीं करता।

राज्य और स्वतन्त्रता के बारे में हीगल पर आरोपों की जो बाढ़ की गई है, उसके बावजूद हीगल के बचाव में यह कहा जा सकता है कि उसने राज्य और व्यक्ति को एक-दूसरे के विरुद्ध खड़ा नहीं किया है बल्कि राज्य की आत्मा में व्यक्ति की उच्चतर इच्छाओं के दर्शन किए हैं। एक का विकसित रूप दूसरे में निहित है, अतः यह प्रश्न ही नहीं उठता कि व्यक्ति राज्य का दास है। हीगल के अनुसार राज्य की शक्ति निरपेक्ष तो है लेकिन मनमानी नहीं है। राज्य विवेक का प्रतीक है। उसके

1 George Catlin, A History of the Political Philosophies

2 Barker, Political Thought in England p 20-21.

3 Ivor Brown, English Political Theory p 145,

4 Ebenstein, Great Political Thinkers, p 595

कानून विवेकपूर्ण होते हैं। नियम राज्य के अधिकारियों की स्वविवेक पर आधारित शक्तियों को मर्यादित करते हैं और अधिकारियों के पद की सत्ता को व्यक्त करते हैं, न कि उनकी व्यक्तिगत इच्छा अथवा निर्णय को। निरकुशता का तत्त्व विधि-विहीनता और हीगल के स्वतन्त्र एवं सांविधानिक शासन का तत्त्व इस विधि-विहीनता को दूर कर सुरक्षा को जन्म देता है। हीगल की दृष्टि में राज्य व्यक्ति पर कोई बाहर से थोपी हुई सत्ता नहीं है बल्कि व्यक्ति की आत्मा है। राज्य व्यक्ति के सर्वोत्तम रूप की अभिव्यक्ति है। राजाज्ञा पालन करने में व्यक्ति स्वयं अपनी ही आज्ञा का पालन करता है। हीगल की दृष्टि में राज्य मूल रूप से व्यक्ति की स्वतन्त्रता का क्षेत्र विस्तृत करने के लिए है, सीमित करने के लिए नहीं। हीगल के सिद्धान्त के सत्य को यह कहकर ठुकरा देना उचित नहीं है कि यथार्थ राज्य हीगल के आदर्श राज्य से बहुत दूर है और हीगल का सिद्धान्त कल्पना-जगत् में ही सही हो सकता है, व्यावहारिक जगत् में उसे लागू नहीं किया जा सकता। हमें यह ध्यान में रखना होगा कि किसी भी विचार अथवा नियम को इसी आधार पर गलत नहीं कहा जा सकता कि यथार्थ जीवन में दिखाई नहीं देता। गति के प्रथम नियम को किसी ने इस आधार पर नहीं ठुकराया कि वास्तविक जीवन में उसका पूर्ण रूप दृष्टिगोचर नहीं होता। हीगल का सिद्धान्त इस आधारभूत सत्य की ओर संकेत करता है कि मनुष्य की सामाजिक नैतिकता, जिसकी अभिव्यक्ति राज्य की विधियों द्वारा होती है, राज्य की विधि के अनुकूल आचरण में है। यह भी स्मरणीय है कि हीगल राज्य के कानूनों का निष्कर्ष रूप से पालन करने को स्वतन्त्रता नहीं मानता बल्कि वह कहता है कि अपनी स्वतन्त्रता की अनुभूति के लिए उन्हें स्वेच्छा से राजाज्ञाओं का पालन करना चाहिए, अन्यथा यह आत्म-निर्णय नहीं होगा। हीगल का दोष यही है कि वह व्यक्ति के राज्य की अवज्ञा के अधिकार को स्वीकार नहीं करता और उसका सिद्धान्त जीवन के तथ्यों पर लागू नहीं होता।

सेबाइन ने अपने ग्रन्थ 'राजनीतिक दर्शन का इतिहास' में एक स्थान पर लिखा है कि—

“हीगल का विश्वास था (यद्यपि उसने, अपने इस विश्वास को कही स्पष्ट रूप से व्यक्त नहीं किया है) आधुनिक सांविधानिक शासन भूतकाल के किसी भी शासन की अपेक्षा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का अधिक आदर करता है और वह व्यक्ति के आत्म-निर्णय के अधिकार को अधिक महत्त्व देता है। इसका अभिप्राय यह भी निकलता है कि मनुष्य के अधिकारों का सम्मान किया जाना चाहिए। लेकिन यह विश्वास कि मनुष्य का मनुष्य के नाते मूल्य है, इस विश्वास से मेल नहीं खाता कि उसके नैतिक निर्णय केवल मन की तरफ हैं अथवा उसका महत्त्व समाज में उसकी स्थिति के कारण है तथा ऐसे समाज का नैतिक माध्य राष्ट्रीय राज्य द्वारा प्राप्त किया जाता है।”

पुनश्च, “इसी प्रकार का अनिश्चय और भ्रम हीगल के इस विश्वास में निहित है कि राज्य उच्चतम नैतिक मूल्यों को व्यवस्त करता है। हीगल ने इस प्रश्न का आध्यात्मिक आधार पर समाधान करने का प्रयास किया था। यह बात आध्यात्मिक आधार भी स्पष्ट नहीं है कि एक राज्य, जो विश्वात्मा की केवल एक अभिव्यक्ति है, कला और धर्म के समस्त मूल्यों को किस प्रकार व्यक्त कर सकता है अथवा इन मूल्यों के एक राष्ट्रीय सस्कृति से दूसरी राष्ट्रीय सस्कृति में स्थानान्तरण की किस प्रकार व्याख्या कर सकता है। हीगल के कला और धर्म के बारे में वस्तुव्यवस्था अलग थी। कभी-कभी वह उन्हें राष्ट्रीय अन्तरात्मा की सृष्टि मानता था, किन्तु वह ईसाई धर्म को न तो किसी एक राष्ट्र का परमाधिकार समझता था, न उसका यह विश्वास था कि कला और साहित्य सदैव राष्ट्रीय ही होते हैं। दूसरी ओर उसके दृष्टिकोण में ऐसा कोई सामान्य यूरोपीय या मानव समाज भी नहीं था जिससे उनका सम्बन्ध हो सकता था, क्योंकि राज्य के बिना आधुनिक सस्कृति व परम्परा विरोधाभास मात्र है। इस भ्रम का कारण शायद यह है कि हीगल के पास विशुद्ध राजनीतिक धरातल पर और चर्चों के सम्बन्धों के बारे में अथवा अन्तरात्मा की स्वतन्त्रता के बारे में कहने के लिए कोई खान बात नहीं थी।”

6 हीगल ने विश्व-इतिहास एवं दैवी-शक्ति दोनों की ही व्याख्याएँ किसी एक विशिष्ट उद्देश्य के समर्थन के लिए की हैं, अतः इन्हें निष्पक्ष व्याख्या नहीं माना जा सकता। हीगल अपनी व्याख्याओं द्वारा जर्मनी के गौरव में अभिवृद्धि करना चाहता था।

7 हीगल राज्य एवं समाज में किसी प्रकार का अन्तर नहीं मानता। 'राज्य की निरंकुशता का प्रतिपादन करने की भाँक में वह दोनों को एक मानने की भूल कर बैठता है। उसने यह समझने का प्रयत्न ही नहीं किया है कि राज्य और समाज दो भिन्न उकाइयाँ हैं और उनमें अन्योन्याश्रित सम्बन्ध है। यदि दोनों में यह भेद न रहे तो जनता का निकृष्ट प्रकार के राज्य की स्वेच्छाचारिता से दमन हो जाना, व्यक्तिगत स्वतन्त्रता नष्ट हो जाना और राज्य को मानव जीवन के प्रत्येक पहलू पर नियन्त्रण प्राप्त हो जाना अवश्यम्भावी है।

8. हीगल का राष्ट्रीय-राज्य का सिद्धान्त अन्तर्राष्ट्रीय आचार (International Ethics) की सीमा का उल्लंघन है। हीगल की दृष्टि में अन्तर्राष्ट्रीय कानून केवल परस्पर लाभ मात्र हैं जिन्हें कोई प्रभुत्व-सम्पन्न राज्य इच्छानुसार स्वीकार या अस्वीकार कर सकता है। नैतिकता और अन्तर्राष्ट्रीय सदाचार के आधार पर अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में राज्य पर वह किसी भी प्रकार के सम्बन्ध को अस्वीकार करता है। उसकी मान्यता है कि जो भी अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्ध स्थापित हो जा रहे हैं, वे अल्पकालीन होते हैं, यहाँ तक कि सन्धियाँ तक परिवर्तनशील होती हैं। जोड (Joad) के अनुसार, "हीगल का राज्य-सिद्धान्त सैद्धान्तिक रूप से गलत और तथ्यों के विपरीत है एवं परराष्ट्र नीति के क्षेत्र में वर्तमान राज्यों के सिद्धान्त-विहीन कार्यों को इसमें मान्यता मिल सकती है।"¹

वास्तव में हीगल के अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों के विचार अराजकता की सीमा को छूते हैं। हीगल की विचारधारा के आधार पर राज्य अपने अनैतिक एवं सिद्धान्तहीन कार्यों को भी नैतिकता और औचित्य का बाना पहना सकते हैं। परराष्ट्र नीति के क्षेत्र में राज्यों के सिद्धान्तहीन कार्यों को मान्यता मिलने का अनिवार्य परिणाम विश्व-शान्ति और सहयोग का गला घोट देना है। ऐसी किसी भी धारणा को स्वीकार करने का अर्थ स्पष्ट ही विनाश और अग्नान्ति का निम्नस्वरूप देना है। यह ठीक है कि राज्य की सुरक्षा सर्वोच्च है, लेकिन इसका समर्थन करने के लिए ऐसी धारणा को जन्म देना उचित नहीं कहा जा सकता, जिससे राज्य की इच्छा को सीमित करने वाले अन्तर्राष्ट्रीय कानून और सदाचार आदि के अस्तित्व को ही चुनौती दे दी जाए। हीगल युद्ध का पुजारी है और युद्ध को एक अनिवार्यता मानता है। वह युद्ध को मानव सभ्यता के विकास एवं राज्य की सर्वोच्च शक्ति का परिचय देने के लिए एक परम उपयोगी साधन बतलाता है। उनका युद्ध और अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों की उपेक्षा की शिक्षा देने वाला सिद्धान्त मृत्यु, विनाश एवं महारु की ओर ले जाने वाला है। सच्चाई तो यह है कि उसका सिद्धान्त जीवन की यथार्थताओं से बहुत दूर दार्शनिक कल्पना का एक अंग है।

9. 'बोसांकि तथा ब्रिडल को छोड़कर अन्य अनेक विचारकों पर हीगलवाद का कोई विशेष प्रभाव नहीं पड़ा। यह वाद उनके राजचिन्तन की पद्धति का खण्डन करता है और उनके अत्यधिक प्रसिद्ध राज्य सम्बन्धी प्रयोगों को हरे दृष्टि से देखता है। वे इसे व्यर्थ तथा ध्वनक मानते हैं। कुछ अग्रजों का विचार है कि इसका अन्त कर देना चाहिए। हॉब्स, उसने अपनी पुस्तक 'द मेटाफिजिकल थ्योरी ऑफ़ दी स्टेट' (The Metaphysical of the State) में हीगलवाद को जर्मनी का लक्ष्मण की विजय के लिए जैर्ज़ेस (Zeppelins) द्वारा फेंका गया बम मानना है। उसके अनुसार यह कुछ ऐसी चीज़ है जिसका प्रभाव युद्ध में कहीं अधिक होता है।"²

10. 'हीगल के कानून तथा तर्क सम्बन्धी विचार उत्कृष्ट हैं। उनका तर्क-सिद्धान्त तर्कशास्त्र का कोई नया सिद्धान्त नहीं है। उनके तर्क सम्बन्धी मनभेद एक-दूसरे के उतने ही विरोधी हैं

1 Joad Modern Political Thought, p 17.

2 वेपर : वही, पृष्ठ 190-92.

जितने देश और प्रपगथ । जो निम्नान् हीगन के अनुसार राज्य को देना चाहता है, और मानस के अनुसार उनी राज्य को राक्षस, वह अधिक मूल्यवान नहीं हो सकता । हम यह कह सकते हैं कि जिस प्रकार 18वीं शताब्दी में प्राकृतिक नियम का सिद्धान्त दर्शाएँ जिससे हमें पता कि वह सभी मनुष्यों को प्रकृति द्वारा मनमाने न्याय के सिद्धान्तों को प्रणिपासित करने (Deduce) की माशा देता था, उसी प्रकार 19वीं तथा 20वीं शताब्दी में सर्वेदार या हीगनवाद उत्पन्न होकर प्रिय द्वारा कि इसने मनुष्यों को इतिहास में राज्य के मानव-सम्बन्धी सामान्यतया स्वीकृत सिद्धान्तों के उपकरण की अनुमति दे दी ।”¹

11. हीगल एक जादूगर की भाँति अपने जादुई उण्डे में चीजों को देखते-देखते बदल देता है । वह कहता है कि विज्ञान का उद्देश्य वस्तुपरक (Objective) है और बाद में फिर कहता है ‘राज्य को वास्तव राज्य की रक्षा करनी चाहिए ।’ इसके अतिरिक्त वह स्वतन्त्रता तथा आज्ञा-पालन में समानता स्थापित करना है । साथ ही वह समानता का तादात्म्य अनुशासन में भी करता है । व्यक्तियों को वह देवी शक्ति के हाथ की कठपुतली मानता है । इस प्रकार स्वतन्त्रता, समानता तथा व्यक्ति, सभी का उमक जादुई उण्डे में मिश्रण कर दिया ।²

12. हीगन का राजदर्शन माध्यमकता से प्रतिक बुद्धिवादी है । वह एक अनुभवशून्य और गुप्त दार्शनिक के रूप में प्रकट होता है । भ्रमयश वह यह मान बैठता है कि विवेकशीलता ही वास्तविकता है और वास्तविकता ही विवेकशीलता है’ (Rational is real and real is rational) । अति दार्शनिकता के कारण हीगन का दर्शन कल्पना मात्र रहा गया है । बाँहून के मत में हीगल की इस दार्शनिकता का प्रमुख कारण स्थापित व्यवस्था के प्रति उनका एक अन्धविश्वासपूर्ण सम्मान तथा परिवर्तन प्रयत्न सगोचन करने वाली प्रत्येक इकाई के प्रति अनिष्टास्य था ।

13. हीगल तत्कालीन अवस्था की प्रशंसा के आवेग में इतनी अधिक सीमाएँ लाँघ गया है कि उसका आदर्शवाद क्रूरतावाद या पशुवाद बन गया है । हीगन ने अपनी वर्वरेता को इसीलिए देवी रूप दिया क्योंकि वह सफ़्त हो गई थी । जर्मन निरक्षरता एवं वर्वरेतावाद हीगल के सिद्धान्त का ही एक परिणाम था—यह कहना अनुचित न होगा ।

पर इन नव आलोचकों के साथ ही सेबाइन के इस सन्तुलित विचार को ध्यान में रखना चाहिए कि—‘हीगन का दर्शन एक प्रकार से शक्ति के आदर्शिकरण का दर्शन था । इसमें शक्ति से पृथक् अन्य किसी भी आदर्श के प्रति एक प्रकार की अवज्ञा का भाव था । इसमें शक्ति को एक प्रकार का नैतिक और न्याययुक्त आदर्श माना गया था । उसने राष्ट्र को एक ऐसे आध्यात्मिक धरातल पर प्रतिष्ठित किया जो अन्तर्राष्ट्रीय विधि के नियन्त्रण के परे था और जिसकी नैतिक दृष्टि से भी आलोचना नहीं हो सकती थी । राजनीतिक निकर्षों की दृष्टि से हीगल का राज्य-सिद्धान्त उदारता विरोधी था । उसमें स्वतन्त्र सत्तावाद को उदात्त रूप दे दिया गया था तथा राष्ट्रवाद ने राजवशीय और राजसत्ता का रूप धारण कर लिया था । लेकिन वह सविधान-विरोधी नहीं था । उसने सविधानवाद के बारे में एक ऐसे ढंग से विचार किया था जो उन देशों के ढंग-से भिन्न था जहाँ उदारवाद तथा सविधानवाद एक ही राजनीतिक आन्दोलन के पहलू थे । इसका अर्थ था ‘मनुष्यों का नहीं, बल्कि विधि का शासन ।’ हीगल के सविधान में लोकतन्त्रात्मक प्रक्रियाओं के स्थान पर सुन्वयवस्थित नौकरशाही शासन का भाव निहित था । उसने जीवन तथा सम्पत्ति की रक्षा का आश्वासन दिया था तथा इस बात पर भी जोर दिया था कि शासन में लोक-कल्याण की व्यवस्था होनी चाहिए, लेकिन इस बात के लिए यह आवश्यक नहीं है कि शासन लोकमत के प्रति उत्तरदायी हो । यह कार्य एक ऐसा राजकुमारी वर्ग कर सकती है जो सार्वजनिक भावना से अनुप्राणित हो और जो आर्थिक तथा सामाजिक हितों के सर्घर्ष से ऊपर हो । इसका व्यावहारिक अर्थ यह था कि राजनीति को ऐसे लोगों के हाथ से जोड़ दिया जाना चाहिए

जो कुल तथा व्यावसायिक दक्षता द्वारा शासन करने योग्य है। यह प्रयत्न एक ऐसे समाज की समझ में आ सकता था जिसमें राजनीतिक एकता के निर्माण और राजनीतिक शक्ति के विस्तार की चिन्ता ने राजनीतिक स्वतन्त्रता की भावना को प्रस्तुत कर रखा था।¹

हीगल का प्रभाव एवं मूल्यांकन (Hegel's Influence and Estimate)

विभिन्न नृटियों और दुर्बलताओं के बावजूद हीगल को युग-परिवर्तनकारी विचारधारा का अग्रलिखित कारणों से विशेष महत्त्व है—

1. राजनीति तथा नीतिशास्त्र के पारस्परिक सम्बन्धों को हीगल ने सर्वाधिक स्पष्ट एवं सूक्ष्म रूप से समझा था।

2. 'राज्य व्यक्ति की उन्नति के लिए अनिवार्य है तथा व्यक्ति राज्य का एक अविभाज्य अंग है' हीगल ने इस सिद्धान्त की प्रतिष्ठा करके राजदण्ड को एक महत्त्वपूर्ण योग प्रदान किया है।

3. हीगल ही वह पहला विचारक था जिसने ऐतिहासिक प्रणाली को भली-भाँति समझा।

4. हीगल ने अपने दर्शन में इस अत्यन्त वैज्ञानिक सिद्धान्त का प्रतिपादन किया कि विवेक द्वारा प्रगति (Progress by Reason) होती है।

5. हीगल ने व्यक्ति की चेतना पर समाज की प्रेरणामूलक बुद्धि के ऋण को समझने और स्वीकार करने का बहुमूल्य प्रयत्न किया है।

6. हीगल की शिक्षा मूल्यवान है क्योंकि इससे मानव की सामाजिक स्वतन्त्रता को विशेष बल मिलता है। व्यक्तिवाद मनुष्य के सामाजिक चरित्र का परित्याग कर देता है। व्यक्तिवादियों के लिए व्यक्तियों से बने छोटे छोटे समुदाय हूँ। उन कक्षों का महत्त्व अधिक है जो राज्यरूपी भवन का निर्माण करते हैं, परन्तु हीगल सन्तुलनवादी है। वह यह भी प्रतिपादित करता है कि मनुष्य संमग्न ऐ कितना प्रभावित रहता है। उसने स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों को कहीं अधिक गौरवान्वित किया। उसका आदर्शवाद वास्तविक तथा मनोवैज्ञानिक था। उसने राजनीति को उसके हितों के समझौते से कुछ ऊँचा और कानून को आदेश मात्र से कुछ अधिक स्थान दिया। यह कोई साधारण विचार नहीं है कि पुलिस-राज्य पर्याप्त होता है और राज्य को मनुष्य के नैतिक उद्देश्य का एक अंग माना जाना चाहिए।²

हीगल के विचार के मूल तत्त्व तीन हैं—(1) द्वन्द्ववाद, (2) राष्ट्रीय राज्य का सिद्धान्त, (3) प्रगति की धारणा। ये तीनों बातें हीगल की विचारधारा में परस्पर-सम्बद्ध थीं, किन्तु बाद के विचारकों ने हीगल की इन तीन बातों को पृथक् कर दिया। हीगल के द्वन्द्ववाद को भौतिकवादी रूप प्रदान कर कार्ल मार्क्स ने मार्क्सवादी समाजवाद के दर्शन का विकास किया और हीगल के 'राष्ट्रीय-राज्य' के सिद्धान्त के आधार पर सुतोनिनी ने फासीवादी दर्शन को विकसित किया। हीगल के प्रभाव को इंगित करते हुए प्रो. सेबाइन ने लिखा है कि—

"हीगल के चिन्मय के आधार पर राजनीतिक सिद्धान्त में जिन विविध प्रवृत्तियों का विकास हुआ, उनमें से तीन पर विशेष ध्यान देने की आवश्यकता है। विकास की सीढ़ी रेखा असंदिग्ध रूप से हीगल से मार्क्स और बाद के साम्यवादी सिद्धान्त की थी। यही द्वन्द्वात्मक पद्धति को जोड़ने वाली कड़ी थी। मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक पद्धति को हीगल के दर्शन की युगान्तरकारी खोज कहा था। मार्क्स हीगल के राष्ट्रवाद और राज्य के आदर्शिकरण को केवल ऐसी 'रहस्यात्मकता' मानता था जिसने द्वन्द्वात्मक पद्धति को अपने आध्यात्मिक आदर्शवाद से अनुप्राणित किया था। मार्क्स का विचार था कि वह

1. सेबाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, पृष्ठ 2. पृष्ठ 626.

2. वेपर : वही, पृष्ठ 191.

अज्ञान की नींव पर ही सब देकर और उनके आधार पर जीवन की धार्मिक व्याख्या कर सामाजिक विचार की वैज्ञानिक तरीके में व्याख्या कर चुका है। नागरिक समाज राज्य से घृण्य एक संगठन है, मानने पर निगमों, मीलों, शहरों में प्रलय कर सकता था। दूसरे धार्मिकों के विश्वविद्यालयों के धार्मिक विचारों ने इस्लाम के उद्धारवाद में जो सर्वोच्च दिया था, उसमें भी हीगल की विचारधारा एक महत्वपूर्ण लेख थी। धर्म के अन्तर्गत पड़ती रा राई विचार महान नहीं था परन्तु यहाँ हीगल की विज्ञान की ओर ध्यान देने की आवश्यकता थी, न कि केवल प्रभाव था। धर्मोक्ति उभरती है इस प्रश्न की आवश्यकता बता दिया था। हीगल के अनीनिक विज्ञान का आधारवाद-विरोधी और प्रिटिन राजनीति को अनीनिकताओं में उनका दूर तक कि उनकी धारणा में मान ही नहीं दिया गया। प्रश्न में इटली में राजनिष्ठा ने अपने धार्मिक चरणी में हीगलवाद में शक्ति आधार प्रदान दिया यहाँ फासिज्म ने अपने प्रयोजन की निधि के लिए हीगल के कुछ विचारों को ही जल प्रयुक्त कर दिया था।¹

हीगल का जन्म हुआ था 1770 और उसने पला जर्मनी के नामागोहरण और निष्कर्षों के समूहों का प्रमुख प्रयत्न किया गया था। हीगल ने अनीन विचारविचारों में दर्शन के प्राध्यापक के रूप में बहुत स्थिति अर्जित की थी। 19वीं शताब्दी में हीगल का नाम महानवीन विचार-विचारों में अनीनिकों में उसी प्रकार प्रसिद्ध हो गया किम प्रकार अरस्तु (Aristotle) तथा सन्त थॉमस एक्वीनास (St Thomas Aquinas) के नाम उनके समय में प्रसिद्ध हो गए थे। हीगल ने अरस्तु और एक्वीनास के समान समूहों में मान का विवेचना करने की चेष्टा की और मोनार नियमों की खोज की। वह नीतिज्ञान विषय में प्रतिष्ठा के लक्षणों का प्रतिष्ठान बना रहा था और उनके विचारों ने जो विचार व्यक्त किए और चिन्तन करने की भाव की उन विचारों में विचारित किया।²

हीगल के विचारों का नाम केवल विचारों की नीति पर ही प्रभाव पड़ा, बल्कि टीटसके (Tietzsch) तथा डायन (Droysen) जैसे महान विचारधारा भी उनके विचार-दर्शन से प्रभावित हुए, जहाँ हीगल की व्याख्या में वे उसमें सहमत नहीं थे। प्रिथि और प्रिथिजान्म के लेखक भी हीगल से प्रभावित हुए थे। अनीन विचारविचारों में हीगल के नाबी और विधिशास्त्र की ऐतिहासिक प्रणाली के प्रवर्तन नेथिनी (Savigny) ने अपने अनेक विचार हीगल के राज्य-विचारों से ही ग्रहण किए थे। उनके ग्रन्थों का अनेक भाषाओं में अनुवाद किया गया। उसने जिन विचार-पद्धतों को अपनाया, वह उसी के नाम में 'हीगलवादी विचारधारा' कहा जाई। ग्रोन, योस्तिके, ब्रैंडेल उसमें बहुत प्रभावित थे। इटली तथा फ्रांस के अन्य देशों में भी हीगल का प्रभाव पड़ा था। इतना ही नहीं, महानवीन के बाहर भी अनेक देशों ने उसकी महत्ता को स्वीकार किया।

यह सच है कि हीगल का दर्शन अनेक बातों में जर्मनी के द्वितीय साम्राज्य की अवस्था का आशचर्यजनक रूप में यथार्थ विवरण था तथापि अनेक जर्मनों के मन्दन में हीगल के राजदर्शन पर विचार करना उनके मन्दन की दम दूर के दूरता होगा। हीगल का दृष्टिकोण अत्यन्त व्यापक था। उसके दर्शन में न केवल आधुनिक चिन्तन पूरी तरह प्रोत्प्रेषित था, यद्यपि वह आधुनिक चिन्तन का समाकलन भी था और समृद्धि भी। सेवाउन के अनुसार, "हीगल के चिन्तन को यद्यपि स्वच्छन्द जल्दना कहकर तिरस्कृत कर देना बहुत आसान है, तथापि वह एक ऐसा बीज था जिसने अनेक चंगकर 19वीं शताब्दी में सामाजिक दर्शन के प्रत्येक पक्ष को प्रभावित किया अथवा रूप में भी और बुरे रूप में भी। महत्वपूर्ण परिवर्तन यह है कि हीगल की उन्मेषकारी सार्वभौम शक्ति जिसे उसने ज्ञान-युग के दार्शनिकों की भाँति विवेक का नाम दिया था, व्यक्तियों में नहीं प्रत्युत सामाजिक समुदायों, राष्ट्रों, राष्ट्रीय मस्कुतियों और मन्त्रालयों में व्यक्त होती है। यदि हीगल के 'विश्वात्मा' शब्द के स्थान पर

1 सेवादन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृष्ठ 627.

2 McGovern : From Luther to Hitler, p. 205.

‘उत्पादन की शक्तियाँ’ शब्दों का प्रयोग किया जाए तो परिणाम वही निकलेगा। दोनों ही अवस्थाओं में समाज शक्तियों का समुदाय नहीं रहता, बल्कि ‘वह शक्तियों’ की एक व्यवस्था हो जाता है। उसका इतिहास उन सस्थाओं के विकास का इतिहास बन जाता है जो सामूहिक रूप से समुदाय की सस्थाएँ होती हैं। ये शक्तियाँ और सस्थाएँ अपने स्वरूप में निहित प्रवृत्तियों का अनुसरण करती हैं। विधियों, आचारों, सिद्धान्तों, दर्शन और बसों का सस्थागत इतिहास सामाजिक शास्त्रों के अध्ययन का एक प्रमुख और स्थायी अंग बन गया। इन सामाजिक शक्तियों के कार्य और विकास के लिए व्यक्ति के नैतिक निर्णय और व्यक्तिगत रुचियाँ बिल्कुल असम्बद्ध हो गईं क्योंकि समाज में वास्तविक साधन शक्तियाँ हैं जो अपने आप में ही सार्थक हैं क्योंकि उनका मार्ग निश्चित होता है। इस तरह के विचार, जिनमें एक सच्चाई भी थी और अतिशयोक्ति भी, उन्नीसवीं शताब्दी के सामाजिक दर्शन पर पूरी तरह छा गए। उन्होंने राजनीति के अध्ययन को समृद्ध भी बनाया और दरिद्र भी। जब विधिवाद तथा व्यक्तिवाद के स्थान पर सस्थाओं का ऐतिहासिक अध्ययन आरम्भ हुआ तथा शासन और मनोविज्ञान में निहित सामाजिक एवं आर्थिक तत्त्वों का अधिक ठोस अध्ययन होने लगा, तो राजनीति समृद्ध होकर कहीं अधिक यथार्थपरक हो गई।¹

“हीगल की अपनी समकालीन राजनीतिक वास्तविकताओं में असाधारण अन्तर्दृष्टि थी। उसने उस समय जीवन-संघर्ष में उलझे हुए औद्योगिक और वैज्ञानिक राज्य के भावी उद्भव का पहले ही अनुमान लगा लिया था। हीगल का उद्देश्य जर्मनी के राष्ट्रीय एकीकरण के मार्ग में आने वाली बौद्धिक बाधाओं का निराकरण करना था, लेकिन उसने इससे भी अधिक प्रभावकारी कार्य किया। उसने ऐसे दर्शन अथवा सिद्धान्त का प्रवर्तन किया जिसके द्वारा राष्ट्रवाद जर्मनी में ही नहीं बल्कि प्रत्येक दूसरे देश में भी धार्मिक स्तर तक पहुँच गया। उसके विचारों ने महान् शक्तिशाली राष्ट्रीयता की भावना को बल दिया और यह उसके दर्शन का बहुत बड़ा महत्त्व है।”²

निष्कर्ष रूप में यही कहा जा सकता है कि हीगल का सिद्धान्त निःसन्देह अत्यन्त उच्च है और अधिकतर आलोचनाएँ उसे ठीक तरह न समझने के कारण हुई हैं। उसका सिद्धान्त इतना उच्च है कि सबकी बुद्धि वहाँ तक नहीं पहुँच पाती। उसमें व्यावहारिकता की अतिशय कमी है और वह इतना क्लिष्ट एवं गुढ़ है कि जनसाधारण के लिए उसे समझना असम्भव-सा बन गया। हीगल आदर्शवाद के प्रसार से स्वयं को कल्पनाविवाद की चरम सीमा में भुला बैठा है।

ऐतिहासिक पृष्ठभूमि (Historical Background)—जर्मन आदर्शवाद पर पिछले दो अध्यायों में विचार किया जा चुका है। आदर्शवाद वास्तव में राजनीति का अत्यन्त महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त है जो राज्य के नैतिक आधारों का व्यक्तिगत स्वतन्त्रता तथा जीवन की उपयोगिता के साथ समन्वय करता है। इसमें एक और बढ़ते हुए व्यक्तिवाद के विरुद्ध जो चरम स्वार्थ का पर्याय माना जाता है, और दूसरी ओर मुक्त उपयोगितावाद के विरुद्ध जो स्थूल सुखवाद या निकृष्ट भौतिकता का प्रतीक है, प्रतिक्रिया परिलक्षित होती है।

जर्मन आदर्शवादी दर्शनशास्त्र का उदय 18वीं शताब्दी के प्रकृतिवादी बुद्धिवाद के सामान्य खण्डन के रूप में हुआ था। अंग्रेजी आदर्शवाद का उदय भी 19वीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध की अंग्रेजी कृतियों में प्रचलित आर्थिक व्यक्तिवाद तथा अनुभवपरक उपयोगितावाद के विरुद्ध एक प्रतिक्रिया के रूप में हुआ जो राज्य को एक ऐसी सस्था मानता है जिसकी सच्ची प्रकृति का ज्ञान हमें वास्तविक राजनीतिक सस्याओं के पर्यवेक्षण द्वारा न होकर राजनीतिक विचारों के अमूर्त विश्लेषण द्वारा ही प्राप्त हो सकता है।¹

19वीं शताब्दी की अंग्रेजी आदर्शवादी विचारधारा अथवा इंग्लैंड के आदर्शवादी दर्शन का प्रतिपादन मुख्य रूप से ऑक्सफोर्ड विश्वविद्यालय के अध्यापकों और छात्रों द्वारा हुआ। इंग्लैंड की आदर्शवादी विचारधारा को ऑक्सफोर्ड-दर्शन भी कहा जाता है। विश्वविद्यालय के अध्यापकों और स्वतन्त्र दार्शनिकों ने इस सिद्धान्त का प्रतिपादन इसलिए किया कि वे उपयोगितावादी अतिरिक्त वैयक्तिकता, नास्तिकता और अनस्थायी आर्थिक अराजकता, दमनकारी कानून, साधन के सम्बन्ध में अवसरवादिता आदि परिणामों से नाराज थे। वे एक नई व्यवस्था की प्राप्ति-प्रतिष्ठा करना चाहते थे। वे सामाजिक अनुबन्ध या समझौते के सिद्धान्त का भी विरोध करते थे क्योंकि उसमें कृत्रिमता और अस्वाभाविकता थी।

अंग्रेजी आदर्शवादी दर्शन को प्राचीन यूनानी दर्शन और जर्मनी के अभिनव आदर्शवाद से अत्यधिक प्रेरणा मिली। जब से ऑक्सफोर्ड विश्वविद्यालय में प्लेटो और अरस्तु की पुस्तकों का पठन-पाठन आरम्भ हुआ, तभी से वहाँ आदर्शवाद के विचारों का उदय होने लगा। यूनानी दार्शनिकों के इस विचार का कि "मनुष्य स्वभावतः राजनीतिक समुदाय का सदस्य है और राज्य एक ऐसा अवयवी सस्थान है जिसमें इच्छा-शक्ति विद्यमान है और जिसका अस्तित्व श्रेष्ठ जीवन की प्रगति के लिए है" इंग्लैंड के दार्शनिकों पर बहुत प्रभाव पड़ा। उन्होंने इन्हीं विचारों को अपने सिद्धान्त का मूलभूत आधार बनाया।

ऑक्सफोर्ड में आदर्शवादी दर्शन व्यवस्थित विज्ञान के पूर्व ही कॉलरिज और कालाइल द्वारा इंग्लैण्ड की विचारधारा पर जर्मन आदर्शवादी दर्शन का प्रभाव पड़ना शुरू हो गया था। आदर्शवादी अंग्रेज विचारकों ने बाद में विस्तारपूर्वक जर्मन आदर्शवादी दर्शन का अध्ययन किया। प्राचीन यूनानी सिद्धान्त में राज्य को श्रेष्ठ जीवन की प्राप्ति का सर्वोच्च साधन माना गया था और उसका नैतिक महत्त्व उसके आर्थिक, कानूनी और राजनीतिक पक्षों की तुलना में बहुत अधिक दर्शाया गया था। इस सिद्धान्त ने 19वीं सदी के पूर्वार्द्ध में जर्मन दर्शनशास्त्र का पुनरुद्धार किया और ऑक्सफोर्ड के दार्शनिकों की गम्भीरता, पद्धति और उनके विचारों में जर्मन दार्शनिकों के गण्ड और हीगेल के प्रभाव की स्पष्ट छाप दिखाई दी। जर्मन आदर्शवादी सिद्धान्त में कुछ संशोधन द्वारा उसे अपने अनुकूल बनाकर अंग्रेज आदर्शवादियों ने अपने सिद्धान्त की स्थापना की। जर्मन आदर्शवादी स्वेच्छाचारी राजतन्त्र में विश्वास करते थे, लेकिन अंग्रेजी आदर्शवाद में वैज्ञानिक राजतन्त्र पर बल दिया गया। हिमेल आदर्शवाद ने अन्तर्राष्ट्रीय नैतिकता की अवहेलना की थी, किन्तु अंग्रेजी आदर्शवाद ने उसे सम्मान की इच्छा से देखा गया और अन्तर्राष्ट्रीय कर्तव्यों का पालन मान्य उद्घाटन किया। 16वीं सताब्दी की इंग्लैण्ड की आर्थिक दशा और भौतिकवादी सन्न्यता ने भी वहाँ के आदर्शवाद को काफी प्रभावित किया।

इन सब प्रभावों के फलस्वरूप ऑक्सफोर्ड के आदर्शवाद का स्वरूप हो गया। उनसे राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक एवं नैतिक सुधार, उदारवाद, राष्ट्रियता, विधि-प्रियता, सांविधानिक समाधि, व्यक्ति-स्वातन्त्र्य आदि के नूतन युग का प्रादुर्भाव हुआ जिसके प्रकाश में ब्रह्म की न्यायप्रिय वनछा ने अपने जनतांत्रिक स्वरूप को न केवल रक्षा की बल्कि उसे और आगे बढ़ाया।

लेटो और अरलू के राजदर्शन, कॉन्ट और हीगेल के दर्शन तथा नानाजिक अनुवन्ध के विचारकों के दर्शन से इंग्लैण्ड में जो आदर्शवादी विचारधारा अनुमणित हुई, उसके दार्शनिकों की परम्परा में सबसे पहला नाम टॉमस हिल ग्रीन (Thomas Hill Green) का लिया जाता है। वेड्डे (F. H. Bradley), बोसक्वैट (Bosanquet) उसके अनुयायी थे। आधुनिक युग में इस परम्परा का प्रतिनिधित्व ए. डी. लिण्डसे (A. D. Lindsey), एर्नेस्ट बार्कर (Ernest Barker) आदि ने किया। ग्रीन का दर्शन अनित्य व्याप्तिवाद या तबीन आदर्शवाद के नाम से विख्यात है।

as on the liberal. टॉमस हिल ग्रीन *lectures on the principles of political economy* (Thomas Hill Green, 1836-1882) of Political Economy संक्षिप्त जीवन-परिचय

1836 ई. ब्रिटेन के आदर्शवादी दार्शनिक टॉमस हिल ग्रीन का जन्म यॉर्कशायर (Yorkshire) के एक मध्यवर्गीय ग़रीब परिवार में हुआ और सन् 1882 ई. में केवल 46 वर्ष की अवस्था में ही वह इस संसार से लचक गया। 14 वर्ष की आयु तक ग्रीन ने घर पर ही विद्याप्राप्त किया। तत्पश्चात् पाँच वर्ष उसने रग्बी (Rugby) में अतीत किए। सन् 1855 में ग्रीन ऑक्सफोर्ड के वेल्थोल कॉलेज में भर्ती हो ग़रा जहाँ वह महान् वैज्ञानिक जेम्स जॉवेट (Benjamin Jowett) के सन्पर्श में आया। इस महान् विद्वान् के प्रभाव से ग्रीन को क्रिश्चियन धर्म में पतारण करने की प्रेरणा मिली। ब्रेलिघोल ने ग्रीन सन् 1860 में फेलो (Fellow) नियुक्तित हुआ और सन् 1866 में ट्यूटर (Tutor) नियुक्त हुआ। इस-पद पर उसने सन् 1878 तक कार्य किया। तत्पश्चात् ऑक्सफोर्ड में दर्शनशास्त्र के प्राध्यापक पद (Whyte Professor of Moral Philosophy) पर उनकी नियुक्ति हुई। इस पद पर वह मृत्युपर्यन्त रहा। सन् 1871 में ग्रीन ने प्रसिद्ध आलोचक तथा कवि जॉन ऐडिंग्टन सायमन्ड्स (John Addington Symonds) की बहन कुमारी शार्लेट सायमन्ड्स (Miss Charlotte Symonds) के साथ विवाह किया। सन्धारण-कार्य में ग्रीन ने अत्यन्त समर्पण प्रदर्शित की। उसने इतिहास, तर्कशास्त्र, आचारशास्त्र, विज्ञानशास्त्र, राजनीतिशास्त्र, दर्शनशास्त्र आदि विषयों का सफलतापूर्वक अध्यापन कार्य किया।

८

एक प्रोफेसर का जीवन सामान्यतः सैद्धान्तिक एवं बौद्धिक जटिलताओं से आक्रान्त रहने के कारण एकांगी होता है, किन्तु ग्रीन इसका अपवाद था। विषयविद्यालय के स्वस्थ एवं स्वतन्त्र वातावरण में ग्रीन ने सार्वजनिक कार्यों का श्रोगणेश किया और व्यावहारिक राजनीति के कार्यों में सक्रिय भाग लिया। वह अनेक वर्ष तक ऑक्सफोर्ड टाउन-कीसिन का सदस्य रहा। वह स्वयं ससद के लिए चुनाव में खड़ा नहीं हुआ, किन्तु उदार दल (Liberal Party) का एक प्रभावशाली सदस्य रहा। उसने दल के निर्वाचन सम्बन्धी प्रचार-कार्य में महत्त्वपूर्ण योग दिया और दल को विजयी बनाने के लिए अनेक प्रभावशाली भाषण दिए। वह कई महत्त्वपूर्ण आयोगों का सदस्य भी रहा। सन् 1876 ई. में ग्रीन को 'ऑक्सफोर्ड बैंड ऑफ टेम्पेरेंस युनियन' (Oxford Band of Temperance Union) के अध्यक्ष पद पर प्रतिष्ठित किया गया।

ग्रीन अपने विचारों द्वारा अपने समय की राजनीति और राजनीतिक विचारधारा पर कोई प्रभाव बढ़ी-डाल-सका, पर उसकी मृत्यु के बाद यूरोप में विशेष रूप से ब्रिटेन में, स्पष्टतः उसका प्रभाव विस्तृत होने लगा। वर्तमान काल के अनेक विचारक भी ग्रीन के दर्शन से प्रभावित हैं।
रचनाएँ (Works)

कोकर के अनुसार, "ग्रीन ऐसा दार्शनिक था जिसने अपने लेखों, ग्रन्थों और व्याख्यानों द्वारा उम समाज की, जिसमें वह रहता था, निकटस्थ नैतिक तथा राजनीतिक समस्याओं में अगाध अभिरुचि प्रदर्शित की और अस्वस्थता तथा वस्तुत्वशक्ति की सीमिता के कारण जहाँ तक सम्भव हो सका, उसने अनेक रूपों में अपने उम लक्ष्य के प्रति अपनी निष्ठा प्रकट की, जिन्होंने उसके राजनीतिक तथा नैतिक सिद्धान्त का निर्धारण किया, अर्थात् उन ममस्त बाधाओं का निवारण किया जिन्हें अंग्रेज नागरिक के स्वतन्त्र विकास के मार्ग से कानून हटा सकता है।"¹ ग्रीन के व्याख्यानों को मरणोपरान्त प्रकाशित किया गया। ग्रीन ने कोई ऐसी पुस्तक नहीं लिखी जिससे उसकी विचारधारा का सम्पूर्ण विवरण प्राप्त हो सके। उसने समय-समय पर जो अनेक भाषण दिए उन्हीं का मग्न ही तीन ग्रन्थों में किया गया। कुछ पुस्तकों भी उसने लिखी जिनमें महत्त्वपूर्ण हैं—

- (1) राजनीतिक दायित्वों के सिद्धान्तों पर भाषण (Lectures on the Principles of Political Obligation, 1882)
- (2) आचार शास्त्र की भूमिका (Prolegomena to Ethics, 1883)
(मृत्यु के बाद प्रकाशित)
- (3) उदार व्यवस्थापन और अनुबन्धीय स्वतन्त्रता पर भाषण (Lectures on Liberal Legislation and Freedom of Contract)
- (4) अंग्रेजी क्रान्ति पर भाषण (Lectures on the English Revolution)
- (5) ह्यूम पर प्रतिबन्ध (Hume's Treatise, 1874)

ग्रीन के राजनीतिक दायित्वों के सिद्धान्त (Principles of Political Obligation) के व्याख्यानों का उद्देश्य था राज्य, समाज तथा व्यक्ति के पारस्परिक सम्बन्धों की व्याख्या करते हुए जन-स्वीकृति के सिद्धान्त का समर्थन करना। दूसरे ग्रन्थ उदार व्यवस्थापन और अनुबन्धीय-स्वतन्त्रता (Liberal Legislation and Freedom of Contract) में उन व्याख्यानों का समावेश है जो ग्रीन द्वारा सन् 1881 में दिए गए और जो उदारवादी परम्परा के अनुरूप अनुबन्ध की स्वतन्त्रता की घोषणा करते हैं। इस ग्रन्थ में यह प्रश्न उठाया गया कि वर्तमान युग में विधि-निर्माण-प्रक्रिया से कहाँ तक अनुबन्धी की स्वतन्त्रता सीमित हो जाती है। अपने तीसरे ग्रन्थ आचार-शास्त्र की भूमिका (Prolegomena to Ethics) में, जिसका प्रकाशन सन् 1883 में हुआ था, ग्रीन ने आचारशास्त्र सम्बन्धी सिद्धान्त की व्याख्या की है।

वास्तव में ग्रीन का विचार-दर्शन एक कमबल इकाई है जिसे तीन भागों में बांटा जा सकता है—प्राकृतिकशास्त्र, भाषाशास्त्र तथा राजनीतिक दर्शन (Metaphysics, Ethics and Political Philosophy)। इनके सांख्यिक नामों और विस्तारों के नामों से ग्रीन ने ईश्वरवादिता को सत्यविक प्रभावित किया। ग्रीन ग्रीन का दर्शन (Philosophy of Hill Green) के रचयिता William Henry Fairbairner के अनुसार 19वीं शताब्दी के अन्तिम चरण में ग्रीन को विचारों ईश्वरवाद में सर्वाधिक शक्तिशाली दार्शनिक प्रभाव (Most potent philosophical influence) को मिला। यह उल्लेखनीय है कि ग्रीन के मनुष्य विचारों का केन्द्र आचारशास्त्र (Ethics) बना बना है। उसके राजनीतिक सिद्धान्त की कड़ी उनके सामान्य नैतिक सिद्धान्तों में निहित है जिसकी प्रभावशालिता उसकी उपयोगितावादी तथा परम्परागत नियमितिकारी विचारों की प्रभावशालिता में तथा नैतिक मनुष्य और नैतिक व्यवहार की प्रकृति के सम्बन्ध में स्वयं उनके विचारों की व्याख्याओं द्वारा हुई है। उनका मुख्य उद्देश्य है मनुष्य के लिये जीवन की ओर करना और उसे पूरा करने के लिए सर्वोत्तम माध्यम का पता लगाना।

ग्रीन के विचार-दर्शन के स्रोत (The Sources of Green's Philosophy)

1. यूनानी नाट्यत्व—ग्रीन के दर्शन का प्रथम स्रोत यूनानी नाट्यत्व, विवेचना, धर्म और धर्म के विचार हैं। यूनानी दार्शनिकों ने वह इस बात पर सहमत हैं कि राज्य स्वाभाविक और धर्मनात्मक है और व्यक्ति का जीवन मनुष्य के जीवन का एक अंग है। व्यक्ति को अपना निश्चित कर्तव्य पूरा कर सामाजिक उत्तरिता में योग देना चाहिए। लेकिन इसकी दार्शनिकों और ग्रीन के मतों की बाड़ी सिद्धान्तों में कुछ भिन्नता भी है। यह भिन्नता यूनानियों की उस परंपरा से है जो उनके जीवन के कुलविकासवादी दृष्टिकोण के सम्बन्ध में प्रवेश की थी। यूनानी विचारक आत्म-सन्तोष और आत्म-सुख का जीवन कुछ ही व्यक्तियों के लिए सम्भव मानते थे। दूसरी ओर विवेचकों (Alicies) ने सुखसन्तोष के विचार को प्राप्त नहीं था और न लोगों की वैयक्तिक, सामाजिक और आध्यात्मिक उत्तरिता की ओर ही ध्यान दिया जाता था। लेकिन ग्रीन का प्रधानतया दृष्टिकोण यह था कि सामाजिकता उन सब व्यक्तियों द्वारा प्राप्त की जा सकती है जो एक सार्वजनिक हित की प्रेरणा में समर्थ हैं। राज्य के अनेक व्यक्ति को सामाजिक, वैयक्तिक और आध्यात्मिक उत्तरिता करने का अधिकार है। राज्य में सब व्यक्ति समान हैं, उनमें किसी प्रकार का भेदभाव नहीं होता चाहिए। ग्रीन पर खेदों की प्रेरणा धर्म का अधिक प्रभाव था। धर्म की भाँति हमने भी अपने नागरिकत्व की प्रति समझते हैं और। उनका विश्वास था कि प्रारम्भ का सर्वोपरि कर्तव्य अपने सबकों के लिए ऐसे कल्याण की निधि बनाना है जो नागरिकता का आधार हो। अपने नीतिशास्त्रों में वे 'आत्म-सन्तोष' या 'आत्म-सुख' (Self-satisfaction or self-realization) को धर्म का सार मानता है और इसी राजनीति में उन्हें कल्याण (Common Good) की प्रतीति कहाँ (Common Good) की सहायता देता है।

2. हमों का वर्तमान—ग्रीन के लिए प्रेरणा का दूसरा स्रोत हमों का वर्तमान था। हमों के मतान्त उनके ही इस बात पर ध्यान दिया कि मनुष्य को नैतिक स्वतंत्रता प्राप्त होनी चाहिए। नैतिक स्वतंत्रता प्रत्येक व्यक्ति का नैतिक अधिकार है। ग्रीन ग्रीन की यह नीति के कुछ दृष्टिकोण से सीमित है। वह नकारात्मक और सकारात्मक स्वतंत्रता (Negative and Positive Freedom) के मतान्त और विशिष्ट स्वतंत्रता (Freedom in the general sense and Freedom in the particular sense) में नकारात्मक और सकारात्मक स्वतंत्रता (Juridical Freedom and Spiritual Freedom) का भेद करता है। ग्रीन ने हमों के इस विचार को प्रकट किया है कि राज्य का सर्वोच्च (Sovereign) मतान्त इच्छा (General Will) का प्रतिनिधित्व करता है और इसी कारण से

जनता से आज्ञापालन कराने की शक्ति प्राप्त है, पर साथ ही वह हूसों के उन विचारों का खण्डन करता है जो निरंकुश राज्य की स्थापना की ओर संकेत करते हैं।

3 जर्मन आदर्शवाद—तृतीय स्रोत, जिससे ग्रीन ने प्रेरणा ग्रहण की है, जर्मन आदर्शवाद है जिसका प्रतिनिधित्व कांटे, फिबटे और हीगल करते हैं। विपुल आध्यात्मशास्त्रीय क्षेत्र (The purely metaphysical field) में ग्रीन ने फिबटे और हीगल की विचारधारा को स्वीकार किया है, किन्तु आचारशास्त्रीय और राजनीतिक क्षेत्रों (The Ethical and Political Fields) में ग्रीन का मुख्य प्रेरणास्रोत काण्ट ही उसके विचार-दर्शन का आरम्भ बिन्दु है। काण्ट को भाँति ग्रीन का विश्वास है कि स्वच्छा ही एक मात्र भलाई है। व्यक्तिगत स्वाधीनता, युद्ध और अंतर्राष्ट्रीय नैतिकता के विवेचन में भी ग्रीन हीगल की अपेक्षा कांटे के अधिक निकट है। नैतिक विचारों के महत्त्व, सविधान में राजा का स्थान, तर्कयुक्त सजा (The rational of punishment) आदि पर वह कांटे और हीगल से भिन्न है लेकिन राज्य के गौरव की नैतिक महत्ता पर बल देकर वह हीगल का अनुसरण करता है। ग्रीन के दर्शन को निश्चितता प्रदान करने में हीगल का निर्णायक हाथ रहा है। उसने हीगल के इस विचार को भी स्वीकार किया है कि राज्य का उद्देश्य स्वतंत्रता की प्राप्ति है, पर ऐसा करते समय उसने कुछ सीमाएँ लगाई हैं। आध्यात्मिक क्षेत्र में उसने हीगल के दर्शन को अपनाया है, लेकिन हीगल के द्वंद्ववाद को मान्यता नहीं देता है। कुन मिलाकर यह कहा जा सकता है कि ग्रीन यद्यपि कांटेवादी है, पर उसने कांटे को हीगलवादी तेजस से देखा है।

ग्रीन ने हीगलवाद (The Hegelian Green) की स्पष्ट और मार्मिक व्याख्या करते हुए वेपर (Wayper) का कथन है कि—

‘ग्रीन की रचनाएँ हीगलवाद से प्रोत्पन्न हैं। ग्रीन हीगल की दैवी आत्मा अथवा तर्क के अस्तित्व में पूर्णरूपेण विश्वास करता था; अतः हीगल की भाँति ग्रीन के लिए भी इतिहास एक निरन्तर विकासशील प्रक्रिया है जो ‘अनन्त चेतना’ को जन्म देती है। हीगल की भाँति उसने भी कहा है कि सभी समुदाय, संस्थाएँ तथा संगठन दैवी-आत्मा के ही साकार रूप हैं। वह हीगल के इस विचार को भी स्वीकार करता है कि दैवी-आत्मा का प्रत्येक नवीन अवतार पहले अवतार की अपेक्षा अधिक पूर्ण था तथा विकास-मार्ग पर दैवी-आत्मा द्वारा उठाया गया प्रत्येक प्रगति से अधिक वास्तविक था। समिति परिवार से अधिक वास्तविक थी। परन्तु राज्य समिति से भी अधिक वास्तविक है। उसने यह भी स्वीकार किया कि मनुष्य आंशिक रूप में इस दैवी आत्मा का ही अवतार है। ग्रीन के मतानुसार राज्य के अभाव में मानव वास्तविक मानव नहीं बन सकता। केवल राज्य में ही वह स्वयं को पूरी तरह व्यक्त कर सकता है तथा अपनी प्रकृति का पूर्ण विकास करने में समर्थ हो सकता है। अतः वह राज्य को एक आवश्यक बुराई न मानकर अच्छाई मानता है। उसके लिए राज्य राष्ट्र का जान नहीं, वरन् देवता द्वारा दी गई मुक्ति है। हीगल के विचार को ही वह अपने शब्दों में पुनः व्यक्त करते हुए कहता है कि मनुष्य का राजनीतिक जीवन दैवी विचार का प्रतिरूप है।’

ग्रीन अथवा हीगल दोनों ही राज्य की श्रेष्ठता तथा शक्ति को स्वीकार करते हैं। ग्रीन के अनुसार केवल राज्य ही वास्तविक अधिकारों का स्रोत है—राज्य से बाहर “आदर्श अधिकारों का ही चिन्तन किया जा सकता है, परन्तु राज्य में समाविष्ट होकर वे अधिकार बन जाते हैं।” हीगल की भाँति, ग्रीन का राज्य भी समुदायों का समुदाय है तथा सभी समुदायों में सर्वोच्च है। हीगल की भाँति स्वतंत्रता की समस्या में ग्रीन भी अत्यधिक सम्बन्धित है। उसके स्वतंत्रता सम्बन्धी विचार हीगल के विचारों के समान ही हैं। दोनों के अनुसार—मनुष्य सभी अत्यधिक स्वतंत्र होता है जब वह दैवी-आत्मा से तादात्म्य स्थापित करता है। दूसरे शब्दों में मनुष्य तभी स्वतंत्र होता है जब वह वास्तविक कल्याण पथ का अनुगमन करता है—वास्तविक कल्याण समाज-कल्याण है, अतः इसकी सिद्धि तभी हो सकती है जब दूसरों के कल्याण

को ध्यान में रखा जाए। इस प्रकार ग्रीन के मतानुसार स्वतंत्रता एक सकारात्मक शक्ति है और समाज-कल्याण के लिए मनुष्यों की सभी शक्तियों की मुक्ति है।¹ परन्तु केवल देवी-आत्मा के कारण ही मनुष्य समाज-कल्याण का अनुगमन करने में समर्थ है। स्वतंत्रता व्यक्ति की देवी-आत्मा से तादात्म्य स्थापित करती है। चूँकि ग्रीन यह मानता है कि देवी-आत्मा की उच्चतम अभिव्यक्ति राज्य में ही होती है, अतः यह स्पष्ट है कि वह हीगलवाद के इस सिद्धान्त से प्रभावित है कि "वास्तविक-स्वतंत्रता राज्य में ही प्राप्त होती है।"

ग्रीन के समाज को महत्व देने वाले विचार भी हीगल से मिलते-जुलते हैं। उसने लिखा है कि "समाज के बिना मनुष्य नहीं। हीगल की भाँति उसका भी विश्वास है कि प्रत्येक समाज का अपना अपना नैतिक स्तर होता है।" एक चीनी के लिए जो कार्य नैतिक है, वही एक अंग्रेज के लिए अनैतिक हो सकता है। अतः यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि ग्रीन के समाज सम्बन्धी विचारों में विश्व ही हीगल के रहस्यवाद की गूँज है। ग्रीन अपने इतिहास, मानव-समाज तथा राज्य सम्बन्धी विचारों में हीगल से ही प्रभावित नहीं है वरन् उसके हीगलवाद में ऐरिस्टाटिलवाद अंतर्भूत है।¹

4. परम्परा विरोधियों के विचार—ग्रीन के राजनीतिक दर्शन का चौथा और अत्यधिक महत्वपूर्ण प्रेरणा-स्रोत परम्परा-विरोधियों (Non-conformists) के विचार है। यदि हीगल ने ग्रीन के दार्शनिक आदर्शवाद (Philosophical Idealism) को और कॉण्ट ने उसके नैतिक (Ethical Thought) को आधार प्रदान किया है तो परम्परा-विरोधियों ने उसके राजनीतिक विचार पर गहरा प्रभाव डाला है। 'स्वतंत्रता' (Freedom) तथा 'नैतिकता' (Morality), इन दो शब्दों के लिए ग्रीन के हृदय में प्रेम परम्परावादियों ने ही जाग्रत किया था। ये लोग अपने चर्चों की स्वतंत्र चर्च (The Free Churches) कहते थे और इस प्रकार मानते थे कि आध्यात्मिक एवं राजनीतिक जीवन में स्वतंत्रता सर्वाधिक महत्वपूर्ण चीज है। परम्परावादियों ने शासन से यह माँग की थी कि शराब, जुआ, घुड़-दौड़ आदि व्यसनो पर रोक लगाई जानी चाहिए। पक्का परम्परावादी होने और नैतिकता को बहुत महत्व देने के कारण ग्रीन चाहता था कि राज्य को उन संस्थाओं और दशाओं को समाप्त कर देना चाहिए जो अनैतिकता को बढ़ावा देनी हैं। उसका कहना था कि राज्य चाहे किसी व्यक्ति पर नैतिकता लाद न सके, किन्तु वह उन दशाओं को मिटा सकता है जो व्यक्तियों को, अनैतिक बनने के लिए आकर्षित करती हैं। परम्परावादी भू-संस्कृति पर विश्वास नहीं करते थे पर व्यक्तिगत पूँजी एकत्र करने के भी विरोधी नहीं थे। ग्रीन ने भी भू-सम्पत्ति का विरोध किया यद्यपि उसने व्यक्तिगत सम्पत्ति प्राप्त करने के सिद्धान्त को भी मान्यता दी है।

5 ग्रीन पर वर्क, कॉलरिज, ग्रॉसफोर्ड के बौद्धिक आन्दोलन, टोपमैन, मैकियावेली आदि का भी प्रभाव था।

① ग्रीन का आध्यात्मिक सिद्धान्त (Green's Metaphysical Theory)

ग्रीन के आध्यात्मिक विचारों पर कॉण्ट की स्पष्ट छाप है। उसके इस सिद्धान्त का प्रारम्भ-बिन्दु ही कॉण्ट का यह विश्वास था कि विशुद्ध बुद्धि (Pure reason) एवं यदाकदा आत्मानुभूति (Occasional flashes of intuition) द्वारा अन्तिम अथवा चरम सत्य (Ultimate truth) को जाना जा सकता है। अनुभव प्रधान अथवा प्रागमनात्मक पद्धति (Empirical or Inductive Method) द्वारा इस सत्य का पता नहीं लगाया जा सकता। ग्रीन ह्यूम के अनुभवादी (Empirical) और स्पेंसर के विकासवादी निदान्त (Spencerian Evolutionary Approach) का विरोधी है। इन मनुष्य को

1 Wayper : Op. cit (Hindi ed) p 194.

2 Mc Govern : From Luther to Hitler, p. 158-59.

भौतिक प्रकृति (Physical Nature) का एक अग्र मानकर तथा उसकी अन्य क्रियाओं को केवल प्राकृतिक घटनाएँ (Natural Phenomena) मानकर उसके विषय (जिसका वह एक अंग है) के वास्तविक स्वरूप (True Nature) को नहीं जान सकते। वह आधारभूत बिन्दु जिससे ग्रीन मानव-स्वभाव का विश्लेषण आरम्भ करता है, मनुष्य की आत्म-चेतना (Self-consciousness) है। मनुष्य में आत्म-चेतना विद्यमान है जबकि निम्नकौटिक के प्राणियों में केवल 'चेतना' (Consciousness) ही होती है। मनुष्य में विचार-शक्ति होती है। वह सोचने और अनुभव करने के समय यह बात जानता है कि वह कुछ सोच रहा है और अनुभव कर रहा है। निम्न कौटिक के प्राणी जिनमें केवल चेतना होती है, दुःख, सुख, भूख, प्यास, सर्दी, गर्मी आदि का अनुभव तो करते हैं और उन पर इन बाहरी बातों की प्रतिक्रिया भी होती है, लेकिन इस तथ्य से वे अपरिचित ही रहते हैं कि वे सुखी हैं अथवा दुःखी। उन्हें अपने सुख, दुःख, भूख आदि का विचारात्मक ज्ञान नहीं होता। इस सृष्टि में आत्म-चेतना प्राप्त करने का गौरव केवल मनुष्य को ही प्राप्त है। हमारी मानव आत्मा इसी गुण की सहायता से दूसरों के अनुभवों और विचारों को अपने अनुभवों और विचारों से संयुक्त करती है। "आत्म-चेतना में यह बात निहित है कि मानव-अनुभव में एक आत्मा होती है जिसे चेतना की क्षणिक स्थितियों से एकाकार नहीं किया जा सकता। यह वह केन्द्र है जो चेतना की प्रत्येक स्थिति का आधार है। मैं सोचता हूँ, मैं अनुभव करता हूँ, मैं निर्णय करता हूँ, आदि वाक्यों में 'मैं' का अभिप्राय इसी केन्द्र से होता है। यही वह तत्त्व है जो सोचता है, अनुभव करता है निर्णय करता है और इन सब में विद्यमान रहते हुए इन सबको एक इकाई के रूप में एकीकृत करता है। इस 'मैं' की संश्लेषणात्मक क्रिया (Synthesising Activity) के अभाव में किसी भी वस्तु का एक एकीकृत सम्पूर्ण इकाई (A Unified Whole) के रूप में, जिसका कि ज्ञान-आत्मा तथा ज्ञान-जगत् (The Knowing self and the Known world) की अन्य वस्तुओं के साथ सम्बन्ध है, कोई ज्ञान नहीं हो सकता है। हमारे अनुभवों को एक-दूसरे में आत्मसात् कर सगठित करने का श्रेय आत्मा को ही है। जिस प्रकार एक घासे में अनेक गुरियाँ पिरोयी होती हैं उसी प्रकार आत्मा में भी अनेक अनुभव होते हैं। इस संश्लेषणात्मक सिद्धान्त (Synthesising Principle) को ग्रीन आध्यात्मिक (Spiritual) बतलाता है क्योंकि यह सम्बन्ध हमारे विचारों को पारस्परिक सम्बन्धों में जोड़ देता है।" इससे स्पष्ट है कि अनुभवकर्ता के रूप में ग्रीन की आत्मा की कल्पना कण्ट की ज्ञानमय आत्मा की धारणा से भिन्न नहीं है।

हीगल तथा फिक्टे की भाँति ग्रीन भी यह मानता है कि घुमर और आत्मा में एक ही तत्त्व व्याप्त है। यह तत्त्व बुद्धिगम्य होता है। इस बुद्धिगम्यता के कारण ही ज्ञान ही पता है। यदि ससार की कोई वस्तु बुद्धिगम्य नहीं होगी तो उसे नहीं जाना जा सकता। इसलिए ग्रीन मानता है कि ससार की सभी वस्तुयें तथा आत्मा बुद्धिगम्य होती हैं अथवा दूसरे शब्दों में हमारे चारों ओर का ब्रह्माण्ड (The cosmos or the real universe around us) एक बुद्धिगम्य (Intelligible) अथवा आदर्श तथ्य (Ideal Reality) है, इसीलिए इसका स्वरूप (Nature) आध्यात्मिक (Spiritual) होना चाहिए। ब्रह्माण्ड का ज्ञान बुद्धि द्वारा हो सकता है। मनुष्य विशेष का मस्तिष्क इस कार्य में मर्मथ नहीं है, लेकिन जिस परम बुद्धि ने ससार की वस्तुओं के मध्य सम्बन्ध स्थापित किया है, वह मानव-बुद्धि के अनुरूप होती है। तभी तो हम वस्तुओं के पारस्परिक सम्बन्ध को समझ पाने में समर्थ होते हैं।

इस परम विवेक या बुद्धि (The Supreme Intelligence) को ही जिसके द्वारा सासारिक वस्तुओं के मध्य सम्बन्ध स्थापित होता है, परमात्मा का नाम दिया जाता है। ग्रीन ने इसे शाश्वत चेतना (Eternal Consciousness) की सजा दी है। चूँकि यह ब्रह्माण्ड की सत्ता है और इसको जाना जा सकता है, इसीलिए यह सम्पूर्ण विश्व में व्याप्त और इसकी चेतना सबमें विद्यमान रहती है। एकता और व्यवस्था स्थापित करने वाला यह एक क्रमबद्ध सिद्धान्त है। ससार की प्रत्येक वस्तु इसी शाश्वत चेतना की ओर बढ़ने का प्रयास करती है। इस विषय में मेज (Metz) ने लिखा है—

“यह वह क्रमवद्ध सिद्धान्त है जो एकता और व्यवस्था स्थापित करता है, यह वह सम्पूर्णता है जिसमें प्रत्येक भाग को अपना युक्तियुक्त स्थान प्राप्त होता है। यह सार्वभौम अथवा विश्वव्यापी है जिसकी ओर बढ़ते का प्रत्येक विशिष्ट वस्तु प्रयास करती है, जिसकी उसे स्वयं को पूर्ण बनाने के लिए आवश्यकता है और जिसके अभाव में वह कुछ नहीं है। यह एक ऐसी दैविक सत्ता है जिसमें प्रत्येक वस्तु का निर्वास तथा अपनी सत्ता है।”¹

ग्रीन की आत्म-चेतना का काण्ड के आत्म-ज्ञान से पर्याप्त साम्य है तो उसकी शाश्वत् चेतना हीगल के परम विवेक (Absolute Reasons or Ideal) से मेल खाती है। हीगल के समान ग्रीन का विश्वास विवेक और आदर्श में ही है। हीगल के इस मत से भी ग्रीन सहमत है कि विश्व में समस्त समुदायों और सस्थानों में आत्मा की अभिव्यक्ति होती है।

इस प्रकार स्पष्ट है कि ग्रीन के अनुसार ससार में तीन तत्त्वों की महत्ता है, मनुष्य तत्त्व या मानव-आत्मा (The Human Self); जगत्-तत्त्व (The World) और परम तत्त्व (The God)। इन तीनों तत्त्वों से मिलकर एक इकाई बनती है। इनका सम्बन्ध यौगिक न होकर सावयविक होता है, बल्कि इससे भी बढ़कर होता है। इसको स्पष्ट करते हुए मेज़ (Metz) का कथन है कि—

“वैयक्तिक अन्तरात्मा को सार्वभौमिक अन्तरात्मा का माध्यम बनाया गया है और वह इसके विकास में महत्त्वपूर्ण योगदान करती है, पर यह योगदान किस प्रकार का होता है (अर्थात् दोनों के बीच में यह सम्पर्क कैसे स्थापित होता है) इस बारे में हमें केवल इतना ही ज्ञात है कि प्रत्येक शरीर के अन्तर्गत शाश्वत् अन्तरात्मा या चेतना विद्यमान रहती है।”

ग्रीन का पूर्ण विश्वास है कि प्रत्येक मनुष्य में शाश्वत् चेतना का निवास रहता है। यही विश्वास उसके राजनीतिक एवं नैतिक विचारों का जन्मदाता है। मनुष्य की अपनी बुद्धि तथा चेतना भी होती है जो विश्व-चेतना के साथ मिलकर कार्य करती है। मनुष्य शाश्वत् चेतना में विचरण करना और दैवी तत्त्वों का साक्षात्कार करना चाहता है। ग्रीन के अनुसार मनुष्य का कल्याण केवल सुखदायी विचारधारा को अपनाने से ही नहीं होता। वह केवल सुख की कामना नहीं करता, बल्कि वह परम सुख का इच्छुक होता है। वह नैतिक जीवन में अनेक संघर्षों को पार करते हुए एक पूर्णता की ओर अग्रसर होता है और इस पूर्णता को प्राप्त करने की धुन में भौतिक सुख को भी भूल जाता है। मनुष्य यदि अपने जीवन को वास्तव में सुखी बनाना चाहता है तो उसे पूर्णता की प्राप्ति का लक्ष्य स्थिर करना चाहिए। स्पष्ट है कि ग्रीन सुखवाद (Hedonism) को धारणा का खण्डन कर नैतिकता का समर्थन करता है।

ग्रीन के अनुसार मनुष्य स्वतंत्र शाश्वत् चेतना का अंश है, अतः स्वाभाविक रूप से वह भी स्वतंत्र है। शाश्वत् चेतना के कारण ही वह सामाजिक कल्याण के मार्ग पर अग्रसर होता है। यह चेतना ही मानव-आत्मा में परहित और सामाजिक कल्याण की भावना जागृत करती है। लेकिन मनुष्य का स्वयं के प्रति भी कुछ कर्तव्य है। मानव जीवन का एक लक्ष्य यह भी है कि वह अपना कल्याण करे। ग्रीन यह बतलाना चाहता है कि मनुष्य के अपने कल्याण में समाज का कल्याण भी निहित है। यही धारणा ग्रीन और हीगल के राज्य सम्बन्धी विचारों में भिन्नता उत्पन्न करती है। ग्रीन के अनुसार राज्य साध्य (End) न होकर साधन (Means) है जबकि हीगल की दृष्टि में राज्य स्वयं में एक साध्य है। ग्रीन ने व्यक्ति के मूल्य को स्वीकार करते हुए राज्य का उद्देश्य व्यक्ति का विकास माना है। व्यक्ति को गौरवान्वित करने के कारण उसके विचार काण्ड और अस्तु से मिलते हैं। ग्रीन मनुष्य का यह नैतिक कर्तव्य मानता है कि वह दूसरों के व्यक्तित्व को सम्मान दे अर्थात् स्वयं के हित के लिए दूसरों के

हेतो पर कुछाराधान न करे। शाश्वत् चेतना का अंश होने के कारण उसे कभी अनैतिक कार्यों में प्रवृत्त नहीं होना चाहिए। उसके निजी मूल्य की मांग है कि वह समता और भ्रातृत्व की भावना का अनुसरण करे। इन्हीं विचारों से प्रभावित होकर ग्रीन ने राज्य के कार्यों को नकारात्मक रूप में स्वीकार किया है वह चाहता है कि राज्य मनुष्य के नैतिक जीवन के मार्ग में आने वाली बाधाओं को दूर कर उसे उचित और श्रेष्ठ कार्यों के लिए अवसर प्रदान करे। राज्य कानूनों के बल पर मनुष्यों को नैतिक नहीं बना सकता। उसका कार्य तो नैतिक जीवन के लिए आवश्यक वातावरण तैयार करना है अर्थात् ऐसी प्रवृत्तियों को उत्पन्न करना है जिनके अन्तर्गत नागरिक अपने नैतिक विकास के लिए अवसर हो सकें।

ग्रीन के उपर्युक्त विचार का आशय राज्य की व्यक्ति के लिए अनावश्यक ठहराना नहीं है, अर्थात् वह तो राज्य की व्यक्ति के लिए आवश्यक मानता है क्योंकि उसके अभाव में व्यक्ति उच्च नैतिकता प्राप्त नहीं कर सकता। राज्य अन्य सभी-संस्थाओं में श्रेष्ठतम है और नैतिक-जीवनस्थापन के लिए समुचित परिस्थितियाँ उत्पन्न करने में परम सहायक है। ग्रीन के ये विचार हीगल के समान हैं। लेकिन व्यक्ति के व्यक्तित्व को महत्व देने वाली उसकी धारणा अवश्य ही हीगल के विपरीत है। यह विचार इंग्लैण्ड के प्रभाव के कारण बन गया प्रतीत होता है। ग्रीन के नैतिक आदर्श के सम्बन्ध में यह बात ध्यान देने योग्य है कि नैतिक आदर्श आत्मानुभूति का विषय होने पर भी सामाजिक होता है। उसकी यही धारणा आचारशास्त्र को राजनीतिशास्त्र में समाविष्ट करती है।

(2) ग्रीन का स्वतन्त्रता-सम्बन्धी सिद्धान्त (Green's Theory of Freedom)

ग्रीन ने भी हंसो एवं काण्ट की भाँति अपने सम्पूर्ण व्यावहारिक दर्शन को 'स्वतन्त्र नैतिक उच्छ्वा' पर आधारित किया है। उसने स्वतन्त्रता को महानतम बरदान माना है जिसकी प्राप्ति एवं अनुभूति ही नागरिकों के सम्पूर्ण प्रयत्नों का अन्तिम व्यय होना चाहिए। ग्रीन के अनुसार मानव का चरम लक्ष्य परमात्मा में आत्म-दर्शन करना है। जब मनुष्य अपनी आत्मा को पहचाने-काम-प्रवर्तन करते हैं तो वे परमात्म-चेतना की अवस्था में प्रवेश करते हैं और इस अवस्था में उनको यह बोध होता है कि हम सब समान स्वभाव वाले हैं, हमारी सबकी समान शुभेच्छायें हैं और सबका एक ही लक्ष्य है, परमात्मा में आत्म-दर्शन। इस प्रकार मानव-चेतना अर्थात् आत्मा को सामाजिक कल्याण का बोध होता है जिसमें स्वयं उसका भी कल्याण अनिह्न है। जब वह इस सामाजिक कल्याण की पूर्णता प्राप्त करता है तो उसको आत्म-बोध हो जाता है। इस आत्म-बोध के निमित्त मानव-चेतना स्वतन्त्रता चाहती है। यह स्वतन्त्रता दो प्रकार की होती है—⁽¹⁾ प्रथम, आन्तरिक स्वतन्त्रता जिसका अर्थ है अपनी मनोवृत्तियों को बश में रखना जो आचारशास्त्र का विषय है। ⁽²⁾ द्वितीय, बाह्य स्वतन्त्रता जिसका अर्थ ऐसी बाह्य परिस्थितियों का होना जिनमें व्यक्ति निर्विघ्न रूप से अपने वास्तविक हित के निमित्त क्रियाशील हो सके। यह राज्य शास्त्र का विषय है। ग्रीन के मानव चेतना सम्बन्धी विचार नैतिक और प्राध्यात्मिक हैं। स्वतन्त्रता सिद्धान्त राजनीतिक होने के कारण हमारे अध्ययन का विषय है।

ग्रीन ने पूर्व की व्यवस्था काण्ट और हीगल द्वारा की जा चुकी स्वतन्त्रता की। काण्ट ने स्वतन्त्रता को स्वयं निमित्त सर्वमान्य कर्तव्यों का पालन बनाया या और कहा या कि प्रत्येक व्यक्ति को अपनी आत्मा के सर्वमान्य आदेशों का पालन करते हुए स्वयं को साध्य बना लेना चाहिए। हीगल ने इस व्याख्या को नकारात्मक, सीमित और आत्मगत माना क्योंकि उनके अनुसार कर्तव्य का पालन किए बिना व्यक्ति को स्वतन्त्रता प्राप्त नहीं हो सकती। यह स्वतन्त्रता प्रत्येक व्यक्ति को अपने-प्राप में साध्य बनाने के कारण सीमित है, चेतना में निहित होने के कारण आत्मगत है। हीगल ने स्वतन्त्रता को नकारात्मक और बाह्य स्थापना जिसे राज्य में रहकर और उनके साथ पूर्ण एकरा स्थापित करके ही प्राप्त किया जा सकता है। उनके ग्रीन ने कहा कि "स्वतन्त्रता किसी कार्य के करने की क्षमता की उक्ति (passive power or capacity of doing or enjoying something) है।" ग्रीन के अनुसार

व्यक्ति के नैतिक जीवन का लक्ष्य नैतिक कार्यों को सम्पन्न करना है और राज्य का कर्तव्य व्यक्ति के आत्मनिर्णय की स्वतंत्रता तथा आदर्श चरित्र के निर्माण के मार्ग में बाधा उत्पन्न न कर उसके व्यक्तित्व के विकास की बाधाओं को दूर करना है।

ग्रीन ने जिस स्वतंत्रता का प्रतिपादन किया है उसके प्रधान लक्षण ये हैं—

1. स्वतंत्रता करने योग्य कार्यों की ही होती है—ग्रीन के मन्तव्य को स्पष्ट करते हुए बार्कर का कथन है कि “मानव-चेतना में स्वतंत्रता निहित है, स्वतंत्रता में अधिकार निहित हैं, और अधिकारों के लिए राज्य आवश्यक है।” ग्रीन का विश्वास है कि स्वतंत्रता का अर्थ केवल शुभ इच्छा की स्वतंत्रता ही हो सकती है। वह केवल उन उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए प्रयत्न करने की स्वतंत्रता हो सकती है जो स्वयं ऐसी इच्छा प्रस्तुत करती है। इसका अभिप्राय यह है कि स्वतंत्रता न तो केवल प्रतिबन्धों का अभाव ही है और न ही इसका अर्थ नियन्त्रण अथवा अनुशासन से मुक्ति प्राप्त करना मात्र माना जा सकता है। जिस तरह कुक्षता का अभाव सौन्दर्य नहीं होता, उसी तरह प्रतिबन्धों का अभाव स्वतंत्रता नहीं कहा जा सकता। हम उसे भी स्वतंत्रता नहीं कह सकते जब कोई व्यक्ति अथवा वर्ग दूसरे की स्वतंत्रता की कीमत पर खुद की स्वतंत्रता का उपभोग करता है। मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है जिसके कार्य समाज के दूसरे लोगों से सम्बन्धित हैं। अतः स्वतंत्रता इसी बात में निहित है कि हमें उन्हीं कार्यों को करने की छूट हो जिनके द्वारा हम उस सुख अथवा वस्तु को प्राप्त कर सकें जो सामाजिक और नैतिक दृष्टिकोण से प्राप्त करने योग्य हो तथा जिसकी प्राप्ति हम समाज के अन्य व्यक्तियों के साथ मिलकर करें। हमें कुछ घुरे कार्य करने से भी क्षणिक सुख मिल सकता है, लेकिन इन कार्यों को करने की छूट देना स्वतंत्रता नहीं कही जा सकती। ये कार्य आत्मा के विकास में बाधक होते हैं क्योंकि ये शुभ-इच्छा से उत्पन्न नहीं होते। अतः ऐसे कार्यों को न करने देना स्वतंत्रता है जबकि करने देना परतंत्रता होगी। वास्तविक स्वतंत्रता तो उन कार्यों को करने या आनन्द प्राप्त करने की सकारात्मक शक्ति है जो कि ज्ञान अथवा आनन्द-लाभ करने योग्य हों।

बार्कर ने ग्रीन द्वारा अभिव्यक्त इस स्वतंत्रता के दो लक्षणों का उल्लेख किया है—

(क) सकारात्मक या यथार्थ स्वतंत्रता (Positive Liberty)—सर्वप्रथम स्वतंत्रता सकारात्मक होती है। यह हस्तक्षेप का प्रभाव मात्र नहीं है। इसका सच्चा अर्थ है वांछित कार्यों को करने की सुविधा ताकि व्यक्ति अपना नैतिक विकास कर सकने में सक्षम हो। ग्रीन से पूर्व उपयोगितावादी और व्यक्तिवादी विचारक राज्य के कानूनों तथा व्यक्ति की स्वतंत्रता को परस्पर विरोधी मानते थे। उनका कहना था कि वैयक्तिक स्वतंत्रता पर प्रतिबन्ध लगाने वाले राजकीय कानूनों समाप्त कर दिए जाने चाहिए। चूंकि इन विचारकों का वर्ण प्रतिबन्धों अथवा कानूनों के अभाव को दूर करने पर था, अतः ऐसी स्वतंत्रता को ‘नकारात्मक स्वतंत्रता’ कहा गया। ग्रीन ने स्वतंत्रता की इस धारणा को स्वीकार न कर यह स्वीकार किया कि राज्य की शक्ति का प्रयोग व्यक्तियों की योग्यता और उनके गुणों के विकास के लिए किया जा सकता है, अतः व्यक्ति की स्वतंत्रता और राज्य में कोई विरोध नहीं होता। राज्य को व्यक्ति स्वतंत्रता का पोषक मानना चाहिए। यदि प्रत्येक कार्य करने की छूट दे दी जाए तो स्वतंत्रता उच्छिखलता और स्वच्छन्दता में परिणत हो जाएगी। स्वतंत्रता आत्म-सन्तुष्टि में ही निहित नहीं है। स्वतंत्रता और आत्म-सन्तुष्टि दोनों एकदम भिन्न हैं। स्वतंत्रता बन्धन का अभाव नहीं है, वह तो राज्य के नियन्त्रण में ही कायम रह सकती है। कानून व्यक्तिगत स्वतंत्रता का भ्रम नहीं बल्कि रक्षक है, केवल वाञ्छनीय यह है कि इस दृष्टि से राज्य का हस्तक्षेप कम से कम हो। स्पष्ट है कि ग्रीन की स्वतंत्रता आत्मपरक एवं आन्तरिक होने के साथ-साथ वास्तविक और सकारात्मक भी है। स्वतंत्रता एक साधन है और सामाजिक कल्याण में योग देने वाली सबकी शक्तियों को मुक्त करना साध्य है। राज्य की शक्ति

तामाजिक विधिना व्यक्ति की स्वतन्त्रता को सीमित नहीं करता बल्कि उसे अपनी शक्ति के प्रयोग को निविधा देकर स्वतन्त्रता प्रदान करती है। ग्रीन के ही शब्दों में, "हमारा आधुनिक कानून जो श्रम, शिक्षा, स्वास्थ्य आदि से सम्बन्ध रखता है और जिसके कारण हमारी स्वतन्त्रता में अधिकाधिक हस्तक्षेप प्रतीत होता है, इस आधार पर न्यायोचित है कि राज्य का कार्य यद्यपि प्रत्यक्ष रूप से नैतिक भलाई में वृद्धि करना नहीं है तथापि उन परिस्थितियों का निर्माण करना है जिनके बिना मानव-शक्तियों का स्वतन्त्र रूप से कार्य करना असम्भव है।" राज्य को चाहिए कि वह उत्तम जीवन के मार्ग में आने वाली बाधाओं को दूर करे (Hindering hinderances to good life)।

(ख) निश्चयात्मक स्वतन्त्रता (Determinate Liberty)—स्वतन्त्रता कार्य करने का अवसर प्रदान करती है, लेकिन इन कार्यों का स्वरूप निश्चयात्मक होता है अर्थात् निश्चित कार्य करने की स्वतन्त्रता—ऐसे कार्य जो किए जाने योग्य हैं, न कि प्रत्येक कार्य। कार्यों का अभिप्राय यह नहीं होता कि व्यक्ति अछे-धुरे सभी कार्य करने के लिए स्वतन्त्र है। जुआ खेलना, शराब पीना, चोरी करना आदि के लिए छूट देना स्वतन्त्रता नहीं है। एक व्यक्ति को पतन की ओर ल जाने वाले कार्यों को करने की स्वतन्त्रता नहीं दी जा सकती। केवल उचित कार्यों को, ऐसे कार्यों को जो हमारे आत्म-बोध में सहायक हों, करने की स्वतन्त्रता हो सकती है। ऐसे कार्य करने की एक व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का दूसरे किसी व्यक्ति की ऐसी ही स्वतन्त्रता से कोई विरोध नहीं हो सकता क्योंकि सबका लक्ष्य एक ही है। अतः यह स्वतन्त्रता दूसरों में साथ मिलकर कार्य करने की स्वतन्त्रता है। इस प्रकार ग्रीन के अनुसार—"स्वतन्त्रता दूसरों के साथ मिलकर करने योग्य कार्यों को करने का निश्चयात्मक अधिकार है।"²

2 स्वतन्त्रता मानव-चेतना की एक विशेषता—ग्रीन के अनुसार मनुष्य की आत्म-चेतना के विज्ञान के लिए स्वतन्त्रता का होना अनिवार्य है। मानव-चेतना विश्व-चेतना का एक अंग है और विश्व-चेतना का सार स्वतन्त्रता है, इसलिए आत्म-चेतना भी स्वतन्त्र होती है। यह मानव-चेतना स्वतन्त्रता के लिए राज्य की मांग करती है। वाकर के शब्दों में "मानव-चेतना स्वतन्त्रता चाहती है। स्वतन्त्रता में अधिकार निहित है और अधिकार राज्य की मांग करते हैं।"³

3 स्वतन्त्रता में अधिकार निहित हैं—स्वतन्त्रता की भावना स्वयं अधिकारयुक्त होती है। एक व्यक्ति जिम कार्य को अपने लिए अच्छा समझता है, अन्य मनुष्य भी उसे अपनी पूर्णता के लिए उपयोगी समझते हैं और इस तरह सम्पूर्ण समाज ही उन्हें अपने विकास में सहायक समझने लगता है जिसका परिणाम यह होता है कि सामाजिकता की भावना पैदा होती है। "एक व्यक्ति का अपनी भलाई की आकांक्षा के साथ अन्य व्यक्तियों की भलाई की कामना करना समाज की भलाई की इच्छा होती है। ऐसा सम्बन्ध समाज की रचना करता है जिसका अर्थ अधिकार होता है।" इस तरह स्वतन्त्रता में अधिकार निहित होते हैं।

स्वतन्त्रता का अभिप्राय यह कदापि नहीं होता कि कोई व्यक्ति प्राप्त अधिकारों का दुरुपयोग करे। स्वतन्त्रता शब्द अपने आप में भी स्वतन्त्र है और दूसरों को भी उतनी स्वतन्त्रता प्रदान करता है जितना वह स्वयं स्वतन्त्र है। स्वतन्त्रता का वास्तविक उपभोग तभी किया जा सकता है जब वह अधिकार-युक्त हो। अधिकारविहीन स्वतन्त्रता उच्छ्वलता में परिणत हो जाती है। यदि हमें व्यक्तित्व की उन्नति के लिए पूर्ण स्वतन्त्रता की अपेक्षा है तो यह स्वाभाविक है कि हमें जीवन का अधिकार, सम्पत्ति का अधिकार, स्वतन्त्रतापूर्वक भ्रमण का अधिकार, व्यवसाय, शिक्षा एवं कार्य का अधिकार आदि प्राप्त हों, किन्तु इसका अर्थ यह नहीं होता कि हम अपने मार्ग में अनेकसी बाधाओं को इस रूप में हटाने

को प्रयत्नशील हो जाएँ जिससे दूसरे लोगों के अधिकारों का हनन हो। इस प्रकार स्वतंत्रता के साथ जुड़ा होना है। स्वतंत्रता-शब्द में ही अधिकार निहित होते हैं। अधिकार रहित स्वतंत्रता की कल्पना करना मूर्खों के ससार में रहना है।

काँण्ट, हीगल और ग्रीन :

काँण्ट की भाँति ग्रीन की मान्यता है कि संसार में निरपेक्ष सद्भावना ही श्रेष्ठ होती है। मनुष्य के दैनिक जीवन का लक्ष्य नैतिक कार्य करना है, न कि सांसारिक भोग-विलास में फँसना। व्यक्तित्व का विकास नैतिक कार्यों के करने से ही हो सकता है, अतः स्वतंत्रता केवल नैतिक कार्यों के संपादन में ही निहित हो सकती है। अनैतिक कार्य करने की छूट स्वतंत्रता न होकर स्वेच्छाचरिता है। ग्रीन की नैतिक स्वतंत्रता की धारणा काँण्ट से मिलती-जुलती अवश्य है, किन्तु एक बात में उससे बहुत भिन्न है। काँण्ट ने कहा था कि नैतिक स्वतंत्रता मनुष्य के अन्तर्जगत में ही निवास करती है जबकि ग्रीन की मान्यता है कि व्यक्ति को स्वतंत्रता की अनुभूति बाह्य जगत् में ही हो सकती है। काँण्ट का विश्वास था कि राज्य से पृथक् रहकर अन्तःकरण के आदेशों के अनुसार कार्य करने में ही मनुष्य स्वतंत्रता का उपभोग कर सकता है जबकि ग्रीन के अनुसार राज्य के अभाव में स्वतंत्रता सम्भव नहीं है, क्योंकि नैतिक विकास के लिए आवश्यक परिस्थितियों का निर्माण राज्य के कानूनों द्वारा ही सम्भव है। स्पष्ट है कि काँण्ट की स्वतंत्रता सीमित और भावुकतापूर्ण है जबकि ग्रीन की स्वतंत्रता वस्तु-प्रधान और विधेयात्मक है।

हीगल और ग्रीन में भी इस विषय में समानता और विभिन्नता दोनों हैं। ग्रीन-हीगल से सहमति प्रकट कर कहता है कि स्वतंत्रता सत्य में ही सम्भव है और व्यक्ति के हित तथा समाज के हित में परस्पर कोई विरोध नहीं है पर हीगल का कहना है कि स्वतंत्रता तथा राजाज्ञा को पययिवाची नहीं माना जाना चाहिए। राज्य का प्रत्येक कार्य और कानून व्यक्ति की स्वतंत्रता में अनिवार्यतः वृद्धि करने वाला नहीं होता। ग्रीन का विचार है कि हीगल के स्वतंत्रता सम्बन्धी आदर्श की पूर्ति केवल आदर्श राज्य में ही हो सकती है, यथार्थ राज्य में नहीं। ग्रीन की मान्यता है कि अस्वयानुभूति के सिद्धान्त और राज्य द्वारा विवेक के आधार पर निर्मित कानून समान होते हैं, क्योंकि दोनों ही विश्व-चेतना के अंग हैं। व्यक्ति और राज्य में मूलतः कोई विरोध नहीं है किन्तु राज्य यदि अपने कर्तव्यों से अष्ट हो जाता है तो व्यक्ति को अधिकार है कि वह उसकी आज्ञा का उल्लंघन कर दे। हीगल ग्रीन के इस विचार से सहमत नहीं है। उसके अनुसार स्वतंत्रता तथा राजाज्ञा का चुपचाप पालन एकरूप समझा जा सकता है।

निष्कर्ष रूप में ग्रीन ने हीगल और काँण्ट दोनों के बीच का मार्ग अपनया है। ग्रीन ने एक ओर तो काँण्ट के औपचारिकतावाद एवं भावुकतावाद को छोड़ा है तथा दूसरी ओर हीगल पर लगाए जाते वाले इस आरोप से स्वयं को बचाया है कि उसने स्वतंत्रता को राजाज्ञा-पालन से समुक्त करने उद्ये निरर्थक बना दिया है।

3 ग्रीन की अधिकार सम्बन्धी धारणा (Green's Conception of Rights)

ग्रीन का विश्वास है कि राज्य द्वारा व्यक्तिगत सदस्यों को आत्मानुभूति (Self-realization) में सहायता पहुँचाने का सर्वोत्तम साधन यह है कि उनके लिए वह निष्पक्ष और सार्वभौमिक अधिकारों की व्यवस्था करे। अधिकार मनुष्य के आन्तरिक विकास के लिए आवश्यक बाह्य परिस्थितियाँ हैं। प्रत्येक विवेकशील व्यक्ति का सर्वोच्च अधिकार यह है कि वह स्वयं वैसा बन सके जैसा मनुष्य की होना चाहिए, अपने अस्तित्व के विधान को पूरा करते हुए उसे जो कुछ वसना है, वह बन सके। अन्य सभी अधिकार इसी अधिकार से प्राप्त होते हैं। समाज के पूर्व व्यवस्थित अधिकारों के अर्थ में प्राकृतिक अधिकारों की कल्पना एक अर्थहीन धारणा है, पर नैतिक अथवा आदर्श अधिकारों के रूप में प्राकृतिक अधिकार सार्वपूर्ण हैं। "जिस उद्देश्य की पूर्ति मानव-समाज का लक्ष्य है, उसके लिए यह आवश्यक है।"

अधिकारों का आधार केवल वैधानिक स्वीकृति नहीं है। यह सार्वजनिक नैतिक चेतना है। अधिकार विधान सापेक्ष न होकर नैतिकता से सम्बद्ध होते हैं। मनुष्य के नैतिक लक्ष्य की सिद्धि के लिए अधिकार आवश्यक शर्तें हैं।¹

ग्रीन की मान्यता है कि प्रत्येक व्यक्ति अपने उद्देश्य की प्राप्ति के लिए उचित कार्य करने की स्वतन्त्रता चाहता है और इस दृष्टि से उसे कुछ अवस्थाओं की अपेक्षा होती है। इन अवस्थाओं और सुविधाओं के द्वारा ही यह आत्मानुभूति प्राप्त कर सकता है, आत्मबोध की अवस्था में पहुँच सकता है। ये परिस्थितियाँ और सुविधाएँ ही अधिकार हैं। इन अधिकारों की सृष्टि तब होती है जब प्रथम तो व्यक्ति एक नैतिक प्राणी होने के नाते अपना नैतिक लक्ष्य प्राप्त करने के लिए सुविधाओं की माँग करता है और साथ ही विवेकशील होने के कारण यह भी स्वीकार करता है कि जिस तरह उसे इन सुविधाओं की आवश्यकता है, उसी तरह दूसरे लोगों को भी उनकी आवश्यकता है और उन्हें भी वे प्राप्त होनी चाहिए, तथा दूसरी, जब समाज इन माँगों को स्वीकार कर लेता है। इस तरह अधिकार का निर्माण दो तत्वों से मिलकर होता है—(1) व्यक्ति की माँग, और (2) समाज की स्वीकृति। इनमें से किसी भी एक तत्व के न होने पर अधिकार का अस्तित्व नहीं हो सकता। सेवाइन ने ग्रीन के इस विचार को स्पष्ट करते हुए लिखा है कि—

“उसका (ग्रीन का) कहना था कि अधिकार में दो तत्व होते हैं। सर्वप्रथम; वह कार्य की स्वतन्त्रता के प्रति एक प्रकार का दावा होता है। इसका अभिप्राय यह है कि वह व्यक्ति की इस प्रवृत्ति को याद दिलाता है कि व्यक्ति अपनी आन्तरिक शक्तियों और क्षमताओं का विकास करना चाहता है।² उसका तर्क था कि सुखवादी दर्शन मूलतः झूठा होता है क्योंकि मानव-प्रकृति ऐसी इच्छाओं और प्रवृत्तियों की प्रतीक होती है जो सुख की भावना से प्रेरित न होकर ठोस तुष्टि की भावना से कार्य की ओर उन्मुख होती है, किन्तु यह दावा नैतिक रूप से केवल इच्छा के आधार पर ही सार्थक नहीं है। यह तो विवेकपूर्ण इच्छा के आधार पर ही सार्थक होता है। यह विवेकपूर्ण इच्छा दूसरे व्यक्तियों के दावों को भी अपने ध्यान में रखती है। उसकी सार्थकता को प्रमाणित करने वाला तत्व यह तथ्य है कि सामान्य हित एक प्रकार की कार्य-स्वतन्त्रता की अनुमति देता है। यह भाग लेने और अश्वदान देने का दावा है। परिणामतः अधिकार में दूसरा तत्व वह सामान्य स्वीकृति है कि यह दावा आवश्यक होता है तथा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता वास्तव में समान हित के प्रति योगदान करती है। इसलिए ग्रीन के अनुसार नैतिक समुदाय वह है जिसमें व्यक्ति अपनी स्वतन्त्रता के दावे को सामाजिक हितों को ध्यान में रखकर दायित्वपूर्ण ढंग से सीमित कर देता है और जिसमें समुदाय उसके दावों का इसलिए समर्थन करता है कि उसके प्रयास और स्वतन्त्रता के द्वारा ही सामान्य हित की सिद्धि हो सकती है।”²

स्वयं ग्रीन के शब्दों में—

“किन्हीं भी व्यक्ति को समाज-कल्याण को महत्त्वपूर्ण मानने वाले समाज का सदस्य होने के नाते प्राप्त अधिकारों के अलावा दूसरे कोई अधिकार प्राप्त नहीं हैं। प्राकृतिक अधिकार अर्थात् प्राकृतिक स्थिति में अधिकार, व्यवस्थित अधिकारों के विपरीत हैं क्योंकि प्राकृतिक स्थिति व्यवस्थित समाज की स्थिति नहीं है। समाज के सदस्यों द्वारा सार्वजनिक कल्याण की भावना के अभाव में अधिकार का अस्तित्व नहीं हो सकता।”

प्रत्येक सदाचारी व्यक्ति अधिकार प्राप्त करने का अधिकारी है अर्थात् समाज के दूसरे सदस्य उसके अधिकारों को मान्यता देते हैं क्योंकि एक सदस्य द्वारा प्राप्त अधिकारों के समान ही अन्य सदस्यों को भी वे अधिकार प्राप्त होते हैं। व्यक्ति अधिकार-प्राप्ति के योग्य है—इस कथन का आशय यह है कि

1 Barker op cit, p 37.

2 सेवाइन : राजनैतिक दर्शन का इतिहास, चण्ड 2, पृ. 685. }

उसे अनिवार्य रूप से अधिकार मिलने चाहिए। अधिकारों के कारण ही व्यक्तियों की शक्तियों का इस प्रकार विकास सम्भव है कि वे जन-साधारण के हित को अपना हित समझें।¹

वास्तव में ग्रीन के नीतिशास्त्र का मूल उदारवादी तत्त्व यह है कि वह ऐसे किसी भी सामाजिक हित को अस्वीकार कर देता है जो उसका समर्थन करने वाले व्यक्तियों से आत्म-त्याग की माँग करता है। समुदाय का दायित्व और अधिकार व्यक्ति के दायित्व और अधिकार से सम्बन्धित होता है।

ग्रीन की अधिकार-सम्बन्धी धारणा से स्पष्ट है कि "केवल ऐसे मनुष्यों के लिए ही अधिकारों की स्वीकृति हो सकती है जो नैतिक दृष्टि से मनुष्य हों। एक सच्चा - नैतिक व्यक्ति अधिकार-प्राप्त करके सार्वजनिक कल्याण को अपना कल्याण बना लेता है। अधिकारों का वियम पारस्परिक स्वीकृति द्वारा होता चाहिए।" प्राकृतिक अधिकार स्वाभाविक हैं।

जब ग्रीन समाज की स्वीकृति की चर्चा करता है तो उसका अर्थ समाज की नैतिक चेतना की स्वीकृति होता है, राज्य या कानून की स्वीकृति नहीं। ऐसे अधिकार जिन्हें समाज की नैतिक चेतना स्वीकार करती है, लेकिन जिन्हें राज्य की स्वीकृति प्राप्त नहीं है, प्राकृतिक अधिकार कहलाते हैं। वे प्राकृतिक इस अर्थ में नहीं हैं कि मनुष्य को वे प्राकृतिक अवस्था में प्राप्त थे जैसा कि अनुबन्ध-सिद्धान्त के प्रतिपादकों का मत है। सामाजिक अनुबन्ध-सिद्धान्त (Social Contract Theory) की प्राकृतिक अधिकारों की धारणा ग्रीन के लिए एक निरर्थक प्रलाप है।¹ कोकर के अनुसार, "ग्रीन ने प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त का अर्थात् इस कल्पना का खण्डन किया है कि मनुष्य कार्य की कुछ स्वतन्त्रताओं तथा अपने उपयोग की वस्तुओं में कुछ स्थापित स्वार्थों को लेकर जन्म लेता है, अथवा 'समाज' में प्रवेश करने से पूर्व की अवस्था में उसकी कुछ ऐसी स्वतन्त्रताएँ और कुछ ऐसे दावे थे जो संगठित समाज में प्रवेश करने के बाद भी कानूनी नैतिक अधिकारों के रूप में कायम हैं तथा समाज में मनुष्य के अधिकार उसी सीमा तक वैध या उचित हैं जिस सीमा तक वे समाज से पूर्व की अवस्था में प्राकृतिक अधिकारों के अनुकूल समझे जाते थे। ग्रीन इस बात को स्वीकार नहीं करता कि समाज से पूर्व के और समाज से स्वतन्त्र कोई अधिकार है।"¹

ग्रीन के मतानुसार अधिकार प्राकृतिक इस अर्थ में हैं कि उनके बिना मनुष्य की पूर्ण उत्थिति अर्थात् आत्मानुभूति, जो उसकी नैतिक प्रकृति की अनिवार्य माँग है, सम्भव नहीं है। ये अधिकार नैतिक हैं क्योंकि इनकी आवश्यकता नैतिक लक्ष्य की प्राप्ति के लिए होती है। जब इन अधिकारों को राज्य की स्वीकृति प्राप्त हो जाती है अर्थात् उन्हें कानून का संरक्षण मिल जाता है तो वे कानूनी अधिकारों का रूप ग्रहण कर लेते हैं। उदाहरणार्थ, हमारा समाज यह स्वीकार करता है कि प्रत्येक व्यक्ति को जीविकोपार्जन के लिए काम मिलना चाहिए, लेकिन जब तक यह माँग राज्य द्वारा स्वीकार नहीं की जाती तब तक वह हमारा प्राकृतिक अर्थात् नैतिक अधिकार ही रहेगा, कानूनी अधिकार नहीं कहला सकता। इस तरह ग्रीन "प्राकृतिक अधिकार" शब्दों की दूसरी व्याख्या देता है। ये अधिकार (स्वाभाविक) इसलिए हैं क्योंकि वे उस उद्देश्य के लिए आवश्यक तथा अपरिहार्य हैं जो मनुष्य के लिए स्वाभाविक है।

प्रो. सेबाइन का कथन है कि "ग्रीन के लिए, व्यक्तिगत दावे और सामाजिक स्वीकृति की यह पारस्परिक अन्तर्निर्भरता एक न्यायिक सकल्पना नहीं, प्रत्युत नैतिक धारणा थी। वह अधिकारों के सम्बन्ध में वेन्यम की इस परिभाषा को स्वीकार नहीं करता कि वे 'विधि' (कानून) की सृष्टि हैं।" इसका कारण ग्रीन का यह विश्वास था कि "उदारवादी शासन" केवल ऐसे समाज में ही सम्भव हो सकता है जहाँ विधान और सार्वजनिक नैतिकता लोकमत के प्रति निरन्तर सजग हो। यह लोकमत प्रबुद्ध

भी होना चाहिए और नैतिक दृष्टि से सम्बन्धपूर्ण भी। उसके विचार से प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त में यही यथार्थ थी।¹

ग्रीन के मतानुसार अधिकार स्वाभाविक (Natural) उस अर्थ में है जिस अर्थ में अस्तु राज्य को स्वाभाविक समझता था। उन्हें आदर्श अधिकार कहना अधिक श्रेष्ठ होगा। इन अधिकारों को सद्भावना के आधार पर सुसंगठित समाज द्वारा अपने सदस्यों को प्रदान करना चाहिए और वह प्रदान करेगा भी। ये आदर्श अधिकार समग्र विवेक पर राज्य द्वारा स्वीकृत यथार्थ अधिकारों (Actual Rights) की अपेक्षा निश्चित रूप से अधिक व्यापक और विशद हैं क्योंकि वे यथार्थ अधिकारों के अग्रगामी हैं। बार्कर (Barker) के अनुसार, "किसी समाज के वास्तविक कानून द्वारा प्रतिष्ठित यथार्थ अधिकार एक आदर्श प्रणाली के कभी अनुकूल नहीं होते।" स्वाभाविक या आदर्श अधिकार (Natural or Ideal Rights) हमारे समक्ष वह मापदण्ड प्रस्तुत करते हैं जिसकी कसौटी पर यथार्थ अधिकारों को परखा जा सकता है। वे एक ऐसा आदर्श प्रस्तुत करते हैं कि यथार्थ अधिकार उनके अनुकूल हों। आदर्श अधिकार कानूनी अधिकारों से इसलिए भी भिन्न हैं कि उनका नैतिकता से निकट सम्बन्ध होता है। ग्रीन जब समाज द्वारा अधिकारों की मान्यता की बात करता है तो उसका अभिप्राय समाज की नैतिक भावना द्वारा मान्यता से है, न कि कानून द्वारा मान्यता से।

ग्रीन यह नहीं कहता कि अधिकार का कानून से कोई सम्बन्ध नहीं है। "समाज द्वारा क्रियान्वित होने के लिए उसका कानूनी रूप ग्रहण करना आवश्यक है। प्रत्येक समाज को अपने कानूनों की अधिकाधिक आदर्श अधिकारों के अनुकूल बनाने की चेष्टा करनी चाहिए। एक समाज की प्रगति का मापदण्ड यह है कि उसके कानून आदर्श अधिकारों के कहीं तक अनुकूल हैं।" अधिकारों की प्राप्ति के लिए राज्य की आवश्यकता है। कुछ सामाजिक बन्धन स्वीकार करने पर ही अधिकार प्राप्त होते हैं। अधिकारों के दुरुपयोग के लिए एक ऐसी व्यवस्था होनी चाहिए जो यह देखे कि कहीं व्यक्ति अपने अधिकारों की आड़ में दूसरों के अधिकारों का अतिक्रमण तो नहीं कर रहे हैं। इसीलिए अधिकारों की प्राप्ति के साथ ही राज्य की आवश्यकता भी हमारे सामने उपस्थित है जिसके बिना अधिकारों का मूल्य नहीं रह जाता। अधिकारों का उपयोग तभी हो सकता है जब राज्य उनकी रक्षा करे और उनका उल्लंघन करने वालों को दण्ड दे। व्यक्ति प्रायः अपनी अविवेकपूर्ण तात्कालिक इच्छा के प्रभाव में काम करते हैं और उचित-अनुचित का ध्यान न रखकर दूसरों का अहित करने जगत हैं। ऐसी अवस्था में किसी ऐसी निष्पक्ष सस्था का होना आवश्यक है जो सबके अधिकारों की रक्षा का दायित्व वहन करे। ऐसी सस्था राज्य है जो सबके लिए निष्पक्षता के साथ समान अधिकारों की व्यवस्था करके और उनको कार्यरूप में परिणत कर व्यक्तियों को अपने लक्ष्य की प्राप्ति में सहायता करता है। समाज द्वारा व्यक्ति की माँग की मान्यता प्रदान करने के बाद उसे क्रियान्वित कराने वाली एक शक्ति की आवश्यकता को राज्य पूरा करता है। यह नहीं भूलना चाहिए कि जब हम अधिकारों की बात करते हैं तो 'कर्त्तव्य' शब्द स्वतः ही सम्मिलित हो जाता है। अधिकार और कर्त्तव्य एक नदी के दो किनारे हैं। जो एक व्यक्ति का अधिकार है वही दूसरे का कर्त्तव्य है। दोनों परस्पर अन्योन्याश्रित तथा एक-दूसरे के पूरक हैं। यदि हम समाज के दूसरे सदस्यों से इस बात की आशा करते हैं कि हमें अपने अधिकारों का उपयोग शान्तिपूर्वक करने दें तो हमारा भी कर्त्तव्य है कि उन व्यक्तियों के अधिकारों की रक्षा में हम सहायक सिद्ध हों। किन्तु अधिकारों और कर्त्तव्यों की यह व्यवस्था तभी चल सकती है जब उन पर नियन्त्रण रखने वाली एक सर्वोपरि शक्ति विद्यमान हो। इस प्रकार की व्यवस्था ही हमारा सही पथ-प्रदर्शन कर सकती है और हमें आपसी टकराव से बचा सकती है। यह शक्ति स्वाभावतः राज्य ही हो सकता है। बिना संगठित समाज और राज्य के हम अपने अधिकारों की कल्पना भी नहीं कर सकते। स्वतन्त्रता को अधिकारविहीन होकर उच्छ्वन्नता में परिणत होने से रोकने वाली शक्ति राज्य ही है।

1 सेवाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृ. 687.

2 Barker : Political Thought in England.

ग्रीन जहाँ अधिकारों की क्रियान्विति के लिए राज्य के उचित हस्तक्षेप की बात करता है, वहाँ व्यक्तियों को कुछ दशाओं में राज्य की अवज्ञा करने का अधिकार भी देता है। यदि राज्य उस उच्च नैतिक उद्देश्य (अपने नागरिकों की आत्मोन्नति को सम्भव बनाना) की पूर्ति नहीं करता जिसके लिए वह विद्यमान है, तो वह नागरिकों की राज्य-भक्ति का दावा नहीं कर सकता। ऐसी दशा में नागरिकों को राज्य का विरोध या कम से कम उस सरकार के आदेशों का विरोध करने का अधिकार है किन्तु "ग्रीन ने यह चेतावनी दी है कि राज्य के विरुद्ध अधिकारों का दावा बहुत सोच-विचार के बाद किया जाना चाहिए। नागरिक उसके विरुद्ध ऐसे किन्हीं अधिकारों का दावा नहीं कर सकते जो कल्पित राज्य-हीन प्रकृति की अवस्था या किसी दूसरी कल्पित अवस्था में विद्यमान थे जिसमें ऐसा माना जाता था कि व्यक्ति एक दूसरे का विचार किए बिना काम कर सकते थे; और न वह प्रत्येक परम्परागत विशेषाधिकार या सत्ता को ही ऐसा अधिकार या ऐसी स्वतन्त्रता मान सकते हैं जिसे वे भोगते आ रहे हैं और आगे भी भोगते रहना चाहते हैं। जहाँ नवीन अवस्थाएँ उसके कार्यों के नियमन के लिए नूतन आवश्यकताओं को जन्म देती हैं, वहाँ इस प्रकार के नियमन के विरुद्ध परम्परागत अधिकार का तर्क नहीं दिया जा सकता और न इसका निर्णय करने के लिए अपने व्यक्तिगत विचार को ही सर्वोच्च महत्त्व दिया जा सकता है कि किस मामले में आदेश-पालन उसका कर्तव्य है और किस मामले में उसको उल्लंघन करने का अधिकार है। किसी को कानून का प्रतिरोध करने का इस आधार पर अधिकार नहीं है कि वह कानून उसे कोई ऐसा काम करने के लिए बाध्य करता है जो उसकी इच्छा या बुद्धि के विरुद्ध है।" स्पष्ट है कि एक व्यक्ति को सामान्यतया राज्य के विरुद्ध कोई अधिकार नहीं है क्योंकि उसके सभी अधिकारों का स्रोत राज्य है। राज्य के कानून समाज की नैतिक चेतना (Moral Consciousness of the Community) का प्रतिनिधित्व करते हैं। "जब कानून कभी भी और किसी भी समय राज्य के सही विचार की पूर्ति करते हैं उनकी अवज्ञा करने का अधिकार नहीं मिल सकता।" व्यक्ति का राज्य के प्रति विरोध उसी दशा में व्याप्येवित हो सकता है जब किसी कानून का उल्लंघन करने से सार्वजनिक कल्याण की अभिवृद्धि अथवा पूर्ति होती हो। इस प्रकार ग्रीन के आदर्श अधिकारों के सिद्धान्त का अन्तिम सार इस कथन में है कि "समाज में एक ऐसी नैतिक-प्रणाली विद्यमान रहनी है जो राज्य से स्वतन्त्र होती है और जो व्यक्ति को एक ऐसा मापदण्ड प्रदान करती है जिसके द्वारा वह राज्य को भी परख सकता है।" 2

(u) प्राकृतिक कानून पर ग्रीन के विचार (Green on Natural Law)

ग्रीन के राज्य-सिद्धान्त पर चर्चा से पहले प्राकृतिक कानून के प्रति उसके दृष्टिकोण को जान लेना आवश्यक है। अब तक प्राकृतिक कानून की जो व्याख्या की गई थी ग्रीन ने उसकी आलोचना की। पहले प्राकृतिक कानून ऐसे माने जाते थे जिनके द्वारा अन्य कानूनों की परीक्षा की जाती थी लेकिन ग्रीन ने प्राकृतिक कानूनों को उस अर्थ में ग्रहण नहीं किया जिसमें हॉब्स, लॉक आदि समुच्चोता-वादियों ने किया था। उसने 17वीं शताब्दी के प्राकृतिक कानून के इस सिद्धान्त का खण्डन किया कि प्राकृतिक कानून का सामाजिक चेतना से स्वतन्त्र अस्तित्व है। ग्रीन ने 'प्राकृतिक कानून' शब्दों की पुनः परिभाषा करते हुए कहा कि "यह वह कानून है जिसका पालन मनुष्य को एक नैतिक प्राणी होने के नाते करना चाहिए वह राज्य के यथार्थ कानून के अनुकूल हो या न हो।" प्राकृतिक कानून विवेक पर आधारित होते हैं। इनकी खोज अनुभव द्वारा नहीं की जा सकती। ग्रीन के अनुसार कानून इस दृष्टि से प्राकृतिक कहे जाते हैं कि वे सामाजिक न्याय की प्राप्ति के लिए आवश्यक हैं। समाज की नैतिक भावना के विकास के साथ प्राकृतिक कानूनों में भी परिवर्तन हुआ करता है। प्राकृतिक न्यायशास्त्र

(Natural Jurisprudence) को ही इस बात का निर्णय करना चाहिए कि किन कानूनों को प्राकृतिक समझा जाए। तभी वे मान्य होंगे और लागू करने योग्य होंगे, फिर चाहे वे राज्य द्वारा निमित्त कानूनों का अंग हो प्रथम न हो।

ग्रीन का यह भी कथन है कि नैतिकता या आध्यात्मिकता प्राचुरिक मानसिक अवस्था है और स्वतन्त्रता उसका मुख्य लक्षण है। नैतिकता को बाह्य दबाव द्वारा उत्पन्न नहीं किया जा सकता। शक्ति का प्रयोग करते ही इसका मुख्य लक्षण 'सदाचार' नष्ट हो जाता है और यह (नैतिकता) उस प्राकृतिक कानून की धरोहर में आ जाती है जिससे मनुष्य के बाह्य कार्य नियन्त्रित होते हैं। वास्तविक कानून से यह ज्ञात होता है कि कौन से कार्यों पर राज्य का नियन्त्रण है। अतः आध्यात्मिक कर्तव्य है जो 'होने चाहिए', किन्तु उनमें बाहरी दबाव नहीं होता। प्राकृतिक कानून में 'जो कार्य होने चाहिए' सम्मिलित है, किन्तु इन्हें शक्ति द्वारा लागू किया जाता है तथा वास्तविक कानून से उसके अस्तित्व और उनकी क्रियान्विति का पता लगता है।

ग्रीन ने स्वयं प्राकृतिक कानून और नैतिक कर्तव्य का भेद दून् शब्दों में प्रकट किया है—
 "प्राकृतिक कानून और नैतिक कर्तव्य में अन्तर है क्योंकि प्राकृतिक कानून और विधि पारित कानून में शक्ति-तत्त्व निहित है तथा नैतिक कर्तव्यों में किसी बाह्य शक्ति का दबाव नहीं होता।" कभी-कभी यह प्रश्न पुछा जाता है कि क्या नैतिकता को कानून द्वारा लागू किया जाना चाहिए। ऐसा प्रश्न निरर्थक है क्योंकि इनकी वास्तव में बलपूर्वक लागू नहीं किया जा सकता। नैतिक कर्तव्यों की पूर्ति के लिए बाहरी दबाव, जिसकी नींव कतिपय लक्ष्यों की पूर्ति पर निर्भर है, उन लक्ष्यों की पूर्ति असम्भव कर देता है और इसी कारण राज्य द्वारा लागू किए गए कानूनों की सीमा निर्धारित होती है। अतः प्राकृतिक कानून, अधिकार और कर्तव्यों का अनुबन्ध वास्तविक नैतिकता से भिन्न है, किन्तु यह इससे सम्बन्धित अवश्य है।¹ इस सम्बन्ध में प्रो. सेवार्ड के विचार विषय की स्पष्टता की दृष्टि से उल्लेखनीय हैं—

"ग्रीन द्वारा प्राकृतिक विधि की पुनर्व्याख्या का अभिप्राय यह नहीं था कि वह विधि के दो भेदों पर जोर देना चाहता था। उसका अभिप्राय सिर्फ यह था कि वह विधि की प्रकृति-सापेक्षता पर, उसके सामाजिक महत्त्व पर तथा आचारों के साथ उसके घनिष्ठ सम्बन्धों पर जोर देना चाहता था। वेन्थम के समान ग्रीन का यह विचार भी नहीं था कि विधि को सुख-दुख की कसौटी पर कसा जा सकता है अथवा विधि तथा आचारों के बीच मूल भेद यह है कि विधि के उल्लंघन पर दण्ड मिलता है और आचारों के उल्लंघन पर कोई दण्ड नहीं मिलता। ग्रीन के विचार से विधि तथा आचारों का अन्तर दो ऐसी सामाजिक संस्थाओं का अन्तर है जो एक-दूसरे से मूलतः भिन्न हैं। एक ओर तो चरित्र, नैतिक भावना और सामाजिक दृष्टिकोण हैं जो शिक्षित और सम्य मानव प्रकृति का अंग हैं, दूसरी ओर व्यवहार से कुछ निश्चित और स्थिर पहलू हैं। इस व्यवहार को लागू किया जा सकता है और वह व्यक्तिगत अभिरुचि की सीमाएँ निर्धारित करता है। ग्रीन की सकारात्मक स्वतन्त्रता में ये दोनों चीजें निहित हैं।"

(5) सम्प्रभुता पर ग्रीन के विचार (Green on Sovereignty)

राज्य अधिकारों को क्रियान्वित करने वाली सर्वोच्च संस्था है। इसके पास बाध्यकारी शक्ति है जिसके माध्यम से राज्य समाज में अधिकारों एवं कर्तव्यों की व्यवस्था कायम रखता है। इस बाध्यकारी शक्ति को राज-दर्शन में राज्य की 'सर्वोच्च सत्ता', 'परम सत्ता', 'सम्प्रभुता', 'राजसत्ता' आदि नामों से सम्बोधित किया गया है। यही सम्प्रभुता राज्य का वह गुण है जो उसे अन्य मानव-समुदायों से पृथक् करता है और उच्चतर स्थान प्रदान करता है।

ग्रीन से पूर्व हंसो एवं ग्रॉन्टिन द्वारा सम्प्रभुता की विशद व्याख्या की गई थी। हंसो ने सम्प्रभुता का निवास 'सामान्य इच्छा' (General Will) में बतलाया था। ग्रॉन्टिन ने सम्प्रभुता को अभिव्यक्ति 'किसी ऐसे निश्चित मानव श्रेष्ठ' (Determinate Human Superior) में की थी जिसकी आज्ञा का पालन समाज में अधिकांश व्यक्ति स्वाभाविक रूप से करते हैं और जिसे किसी अन्य श्रेष्ठ मानव की आज्ञा पालन की आवश्यकता नहीं होती। यद्यपि ये दोनों धारणाएँ एक दूसरे से विपरीत हैं, किन्तु ग्रीन के अनुसार ये दोनों ही विचार सम्प्रभुता की पूर्ण धारणा को स्पष्ट करने के लिए आवश्यक हैं। ग्रीन का विश्वास है कि दोनों धारणाएँ एक दूसरे की पूरक हैं। समाज की सामूहिक नैतिक चेतना अधिकारों को स्वीकार करती है और इसी अधिकारों की रक्षा के लिए सर्वोच्च शक्ति सम्पन्न राज्य का निर्माण होता है। इस तरह राज्य का निर्माण ही सामान्य हित की अभिव्यक्ति करने वाली सामान्य इच्छा पर आधारित है। साथ ही कानून यदि सच्चा कानून है तो उसे एक विधिवत् निमित्त एवं सामान्य मान्यता प्राप्त संस्कार के किसी अन्य द्वारा निर्मित और क्रियान्वित किया जाना चाहिए। ग्रीन ग्रॉन्टिन के सिद्धान्त के इस सत्य को स्वीकार करता है कि एक पूर्ण रूप से विकसित समाज में कोई ऐसा निश्चित मानव या मानव-समूह होना अहिंस-हित के पान अन्ततोगत्वा कामूनों को लागू करने और उनसे शक्ति हो। उस पर किसी तरह का कानूनी नियन्त्रण स्थापित नहीं हो सकता।

राज्य की सम्प्रभुता के तत्त्व में ग्रीन के विश्वास की सीमा और राज्य का आधार यह स्वीकार करना है कि सम्प्रभुता राज्य का एक आवश्यक तत्त्व एवं गुण है। यह उसकी सर्वोच्च दमनकारी सत्ता है। सामान्य अधिकारों की रक्षा समुचित रूप में तभी सम्भव है जब राज्य शक्ति का आश्रय ले और कुछ कार्यों में हस्तक्षेप करे। प्रत्येक समाज में ऐसी शक्ति होती चाहिए जो ऐसी व्यक्तियों के विरुद्ध अधिकारों को लागू कर सके जो अन्य व्यक्तियों के अधिकारों को मानने से न केवल इनकार ही करते हैं बल्कि उनके उपयोग के मार्ग में बाधाएँ भी उत्पन्न करते हैं। यदि अधिकारों को क्रियान्वित न किया जा सके तो वह अधिकार नहीं है, वह तो केवल एक नैतिक दावा मात्र है। इस विचार को यह स्वाभाविक अभिप्राय है कि अधिकार राज्य की जाँच करते हैं—उस राज्य की जो इन्हें मनवाने का एकमात्र सर्वोच्च अधिकारी है। बार्कर (Barker) के अनुसार, "यही वह विरोधाभास उत्पन्न होता है जिसे हम टाल नहीं सकते। यह विरोधाभास है, राज्य का कार्य। यह स्वतन्त्रता के लिए शक्ति का प्रयोग करता है। इस विरोधाभास का सामना करने के लिए पहले तो हमें यह जानना चाहिए कि शक्ति का प्रयोग करने वाली सत्ता क्या है और दूसरे यह कि उनके कार्य का समाज के सदस्यों की सक्रिय इच्छा का समर्थन कहाँ तक प्राप्त है।" इन विरोधाभासों का जो उत्तर ग्रीन प्रस्तुत करता है, वह उसके राजदर्शन का केन्द्र बिन्दु है।

ग्रीन का मत है कि राज्य की बाध्यकारी शक्ति उन नागरिकों को संयत रखने के लिए आवश्यक हो सकती है जिनमें किसी कारणवश नागरिक भावना का समुचित विकास नहीं हुआ है। इसी भाँति इसी कभी दूसरों में कानून पालन की भावना को दृढ़ बनाने के लिए भी यह आवश्यक हो सकती है। प्रत्येक व्यक्ति का यह कर्तव्य है कि वह दूसरों के अधिकारों की रक्षा के लिए तत्पर रहे और उनमें बाधा न बने। किन्तु क्षणिक भावनाओं के आवेग में आकर कुछ व्यक्ति अपने कर्तव्य को भूल बैठते हैं। ऐसे व्यक्तियों को राज्य अपनी सम्प्रभु शक्ति द्वारा ही नियन्त्रण में रखता है। सम्प्रभुता वह शक्ति है जो कानूनों का निर्माण करती है और उनके पालन के लिए जनता को बाध्य करती है।

जब ग्रीन यह स्वीकार करता है कि राज्य का यह आवश्यक गुण उसकी सर्वोच्च दमनकारी सत्ता है और सामान्य अधिकारों की रक्षा हेतु राज्य द्वारा बल-प्रयोग जरूरी है तो उसके सिद्धान्त के

अनुसार दमन राज्य का रचनात्मक तत्व नहीं है और न ही राज्य प्राथमिक रूप से उस पर निर्भर है। बल अधिकारी का समर्थन करता है, उनको सृष्टि नहीं। सर्वोच्च दमनकारी सत्ता का होना इसलिए अनिवार्य है कि वह राज्य के अस्तित्व को कायम रखने वाला आधार-स्तम्भ है और उसके कर्तव्यों के प्रभावकारी पालन के लिए अत्याज्य तत्त्व है लेकिन इससे राज्य का निर्माण नहीं होता। "संगठित बल अपनी प्रकृति में उसी समय राजनीतिक होता है जब उसका प्रयोग कानून के अनुसार अधिकारी की रक्षा के लिए किया जाता है और जनता सामान्यतया यह समझती है कि उसका प्रयोग उचित है। राज्य ऐसे व्यक्तियों का समूह है जिसमें सामान्य हितों तथा अधिकारों को लोग परस्पर स्वीकार करते हैं। समाज एक राजनीतिक समाज के रूप में उस समय तक अपना अस्तित्व कायम नहीं रख सकता, जब तक ये अधिकार एवं हित बिना राज्य के बलपूर्वक हस्तक्षेप के स्वभावतः स्वीकार नहीं किए जाते। राज्य में भय उन अल्पसंख्यक नागरिकों के नियन्त्रण के लिए, जिनमें नागरिक भावना का अभाव है, और कभी-कभी दूसरे व्यक्तियों में कानून के पालन की भावना को रूढ़ बनाने के लिए आवश्यक होता है। इस प्रकार ग्रीन के अनुसार शासन का औचित्य उन प्रयोजनों में खोजना चाहिए जो लोगों को उसके प्रति सामान्य आज्ञा-पालन की ओर प्रेरित करते हैं।"¹

स्पष्ट है कि राज्य के बल-प्रयोग की वकालत करते हुए ग्रीन यह नहीं कहता कि बल ही राज्य का आधार है। "जब एक बार बाध्यकारी शक्ति जो सम्प्रभुता का एक प्रत्यय मात्र है, नागरिकों के साथ अपने अधिकार खो दिया है और उनका अन्त निकट है।" सारांश यह है कि ग्रीन के अनुसार सम्प्रभुता एवं सर्वोपरि बाध्यकारी शक्ति को तत्काल समाप्त एक दुनियादी मूल है। सम्प्रभुता का मूल तो सामान्य इच्छा है। ग्रीन लिखता है कि—“हमें सम्प्रभु को बाध्यकारी शक्ति का प्रयोग करने वाली एक अमूर्त वस्तु नहीं समझना चाहिए, बल्कि राजनीतिक समाज की सम्पूर्ण जटिलता के सम्बन्ध में ही उस पर विचार किया जाना चाहिए। यह उनका पोषक है और इस प्रकार सामान्य इच्छा का अभिकर्ता है।” स्वभावतः बलात् आज्ञाकारिता प्राप्त करने के लिए सम्प्रभु-शक्ति का जनता के हृदयों पर अधिकार होना चाहिए। आज्ञाकारिता यदि निष्ठापूर्ण होकर बलपूर्वक लादी गई है तो वह स्वाभाविक नहीं हो सकती। राज्य की बल-प्रयोग की शक्ति का मूलभाव प्रकट करते हुए ग्रीन पुन कहता है कि “स्वेच्छापूर्वक आज्ञापालन होने पर भी यदि राज्य नागरिकों पर बल-प्रयोग करता है तो केवल इसलिए कि वे अपने पड़ोसियों के अधिकारों तथा हितों के लिए आवश्यक अवस्थाओं को, जिन्हें राज्य अपनी भाँति समझता है, बनाए रखना नहीं चाहते।”

इस तरह हम देखते हैं कि ग्रीन के अनुसार राज्य का मूल उसकी बाध्यकारी शक्ति नहीं है। उसकी वास्तविक मूल शक्ति तो सामान्य इच्छा है—वह सामान्य इच्छा जिसके द्वारा अधिकतर उत्पन्न होते हैं और जो सामान्य उद्देश्य की सामान्य योजना है जिससे समाज का निर्माण होता है। शक्ति राज्य का मूल तत्त्व नहीं हो सकती। “राज्य का आधार शक्ति नहीं, इच्छा है।”² (Will, not force, is the basis of the State)। राज्य का कार्य आवश्यक रूप से नैतिक कार्य ही है। उसके कानूनों और उसकी सस्थाओं का सतत उद्देश्य शक्ति को ऐसे-समुदाय के सदस्य की हैसियत से, जिनका प्रत्येक सदस्य दूसरे ममस्त सदस्यों के अच्छे जीवन में सहायक होता है, अपनी आत्मपूर्णता की सिद्धि में सहायता देना है। राज्य का कार्य उसी सीमा तक उचित है जिस सीमा तक वह दिव्यपूर्ण लक्ष्यों की ओर प्रेरित स्व-निर्धारित आचरण के अर्थ में वैयक्तिक स्वतंत्रता की अभिवृद्धि करता है। जो कार्य किसी प्रकार के बाहरी दबाव के बशोभूत किए जाते हैं उनमें नैतिक कार्यों के गुणों का अभाव होता है।

1 कोकर : भाषुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ 447.

2 Green : Principles of Political Obligation (Hindi ed.), p. 116.

ग्रीन का मत है कि निरंकुश शासन का आधार भी अन्ततः सामान्य इच्छा होती है। जब राज्य या सम्प्रभु का आधार सामान्य इच्छा न होकर शक्ति हो जाता है तो उस राज्य का अन्त निकट आ जाता है। शक्ति के आधार पर कोई भी राज्य स्थायी नहीं हो सकता। सम्प्रभु की आज्ञा व्यक्ति उसकी बाध्यकारी शक्ति मात्र कारण नहीं मानता। वह सम्प्रभु की आज्ञा का पालन क्यों करता है अथवा उसे सम्प्रभु की आज्ञापालन क्यों करनी चाहिए, इसका कारण बतलाते हुए ग्रीन का कथन है कि "यह पूछना कि मैं राज्य की शक्ति के सामने क्यों झुकूँ, यह पूछना है कि मैं अपने जीवन को उन संस्थाओं द्वारा विनियमित क्यों होने देता हूँ जिनके बिना अपना कहने के लिए मेरा अस्तित्व ही न होता और न ही जो कुछ मुझसे करने के लिए कहा जाता है उसका मैं औचित्य पूछ सकता। इस बात के लिए कि मेरा एक जीवन हो जिसे मैं अपना कह सकूँ, मुझे न केवल अपनी और अपने उद्देश्य की चेतना होनी चाहिए बल्कि उस उद्देश्य की प्राप्ति के लिए मुझे कर्म और संचय की स्वतंत्रता भी होनी चाहिए और उसकी प्राप्ति तभी सम्भव है जब समाज के सदस्य एक-दूसरे की स्वतंत्रता को मान्यता दें क्योंकि यह सामान्य हित के लिए आवश्यक है।"

(B) प्रतिरोध का अधिकार

(Right of Resistance)

राज्य के प्रतिरोध के अधिकार की चर्चा 'राज्य का अधिकार शक्ति नहीं, इच्छा है'—ग्रीन के अन्तर्गत प्रासंगिक रूप से की जा चुकी है। ग्रीन के अनुसार नागरिकों द्वारा राज्य के कानूनों का विरोध करने का अवसर इसलिए उत्पन्न होता है, क्योंकि कभी-कभी समाज और राज्य द्वारा स्वीकृत अधिकारों में कुछ असंगति उत्पन्न हो जाती है। उदाहरण के लिए एक नागरिक दास-प्रथा का विरोधी है, वह यह अनुभव करता है कि यद्यपि राज्य के कानूनों के अन्तर्गत दास-प्रथा वैधानिक है, तथापि समाज की चेतना इसे स्वीकार नहीं करती। इस असंगति के कारण 'राज्य और नागरिकों में विरोध उत्पन्न होता है। ग्रीन की मान्यता है कि समाज की सच्ची चेतना यदि राज्य द्वारा मान्य किसी कानून अथवा प्रथा को अनुचित एवं हानिकारक समझती है, तो नागरिकों को राज्य के विरुद्ध आवाज उठाने का अधिकार है। कोकर के शब्दों में, "यदि राज्य उस उच्च नैतिक उद्देश्य (अपने नागरिकों को आत्मोन्नति को सम्भव बनाना) की पूर्ति नहीं करता जिसके लिए वह अस्तित्व में है तो वह नागरिकों की राजभक्ति का दावा नहीं कर सकता। ऐसी दशा में नागरिकों को राज्य या कम से कम उन सरकार के आदेशों की अवज्ञा या विरोध करने का अधिकार है जिसमें राज्य का अपूर्ण रूप प्रकट होता है। अपनी इस विचार-धारा में ग्रीन हीगेलियन न होकर कुछ व्यक्तिवादी है तथा उसके दर्शन पर 'इंग्लिश उदारवाद' (English Liberalism) की छाप स्पष्ट रूप से देखी जा सकती है।"

ग्रीन राज्य का विरोध करने के विपक्ष में नागरिकों को कई प्रकार की चेतावनी देता है। वह इस बात पर बल देता है कि राज्य का विरोध करने का अधिकार किसी को नहीं है क्योंकि राज्य स्वयं अधिकारों का स्रोत है। वह इस सम्बन्ध में भी दृढ़ निश्चयी है कि विरोध केवल इस बात पर नहीं किया जा सकता कि राज्य की विधियाँ किसी व्यक्ति की व्यक्तिगत प्रवृत्ति के अनुकूल नहीं हैं (राज्य की आज्ञा न मानने या विधि का उल्लंघन करने का अधिकार केवल इस आधार पर प्राप्त नहीं हो सकता कि उससे किसी व्यक्ति के कार्य करने की स्वतंत्रता में या उसके अच्छी की व्यवस्था करने के अधिकार में हस्तक्षेप होता है।) समाज में नवीन परिस्थितियों के उत्पन्न होने के कारण या समाज-हित की आवश्यकता के कारण, यदि राज्य व्यक्ति की स्वतंत्रता पर नियन्त्रण कड़ा कर दे तब भी व्यक्ति को राज्य के विरोध का अधिकार प्राप्त नहीं हो जाता क्योंकि जितने भी अधिकार प्रदान किए गए हैं वे इस सामाजिक निर्णय पर आधारित हैं कि वे सामान्य हित के लिए उपयोगी हैं। ग्रीन सावधान करता है कि राज्य का विरोध करने वाला व्यक्ति गलत हो सकता है, क्योंकि राज्य युगान्तर के अनुभव और बुद्धिमत्ता के द्वारा ही कार्य करता है। राज्य की बुद्धि कुछ व्यक्तियों की बुद्धि से निश्चय ही अच्छी है।

करते समय तुम सही हो और यदि तुम सही हो तो प्रतिरोध करना तुम्हारा कर्तव्य होगा और यदि तुम इस स्थिति में प्रतिरोध नहीं करोगे तो तुम सच्चे नागरिक नहीं होगे।”

‘सामान्य इच्छा’ पर ग्रीन के विचार (Green on General Will)

सामान्य इच्छा की धारणा के सम्बन्ध में ग्रीन हॉब्स, लॉक तथा ह्यूजेस से बहुत प्रभावित है। तथापि उसके मतानुसार इनके सिद्धान्तों में एक गम्भीर दोष यह है कि वे सम्प्रभु और प्रजा को अमूर्त मानने के कारण यथार्थता से दूर चले जाते हैं। प्रजा के सम्बन्ध में प्राकृतिक अधिकारों की उनके धारणा दोषपूर्ण है क्योंकि प्राकृतिक अधिकारों का अस्तित्व समाज के अभाव में नहीं रह सकता सर्वोच्च अधिकारी शक्ति को समझते की बाह्य वस्तु बतलाते हैं। सम्प्रभु और प्रजा के मध्य सामंजस्य स्थापित करने के लिए अथवा दूसरे शब्दों में, “राज्य के अपने प्रति आज्ञाकारिता के अधिकार और प्रजा की आज्ञाकारिता के कर्तव्य को उचित सिद्ध करने” की समस्या को सुलझाने के प्रयत्नस्वरूप उन्होंने संधि सिद्धान्त (Contract Theory) की रचना की है, पर उनकी मान्यताएँ एवं प्रणालियाँ त्रुटिपूर्ण हैं क्योंकि समाज के बिना अधिकार की धारणा निराधार है।

ग्रीन का विश्वास है कि सामान्य हित की चेतना समाज को जन्म देती है। सामान्य हित की जो सामान्य चेतना होती है, उसको ग्रीन ‘सामान्य इच्छा’ (General Will) की संज्ञा देता है। सामान्य चेतना अधिकारों और कर्तव्यों को जन्म देकर उनकी प्रत्यक्ष संस्थाओं की भी स्थापना करती है। राज्य मनुष्य के लिए एक स्वाभाविक संस्था है और सामान्य इच्छा के प्रतीक के रूप में कार्य करता है। सामान्य इच्छा ही राज्य की सत्ता का प्राण है। यही उस सम्प्रभुता की सृष्टि करती है जिसका व्यय अधिकारों को न्यायान्वित करना एवं उन संस्थाओं को पूर्ण स्वस्थ अवस्था में रखना है जो अधिकारों और कानूनों के मूर्त रूप हैं। ग्रीन के अनुसार राज्य का जन्म सामाजिक समझौते द्वारा न होकर मनुष्यों के सामान्य हित की सिद्धि के लिए होता है। राज्य के बिना सामान्य हित की प्राप्ति नहीं की जा सकती और ह्यूजेस के सिद्धान्त में सत्य का इतना ही अर्थ है कि राज्य का आधार शक्ति नहीं, बल्कि सामान्य इच्छा है।

ग्रीन ने भी इच्छा के दो रूप माने हैं—(1) वास्तविक इच्छा (Actual Will) एवं (2) ~~सच्ची~~ इच्छा (Real Will)। वास्तविक इच्छा स्वार्थपूर्ण होती है। इसका निर्माण मनुष्य के काम, क्रोध, मद, मोह आदि भावनाओं के वशीभूत होता है। यह इच्छा विवेकहीन होती है और यथा इच्छा अर्थात् सदेच्छा (Real Will or Good Will) के मार्ग-में बाधाएँ उत्पन्न करती है। इससे विपरीत सच्ची इच्छा अथवा सदेच्छा व्यक्ति के अन्तःकरण की वृत्ति को प्रकट करती है। इन सदेच्छाओं के सामूहिक रूप को ही ग्रीन ने ‘सामान्य इच्छा’ की संज्ञा दी है। ये सद्-इच्छाएँ ही राज्य का वास्तविक आधार हैं और राज्य इनका प्रतिनिधित्व करता है। यदि वास्तविक इच्छाओं (Actual Wills) अर्थात् भावनात्मक इच्छाओं के अनुसार मनुष्य को आचरण करने दिया जाए तो मानव के नैतिक विकास के वातावरण का निर्माण कभी नहीं होगा। यही कारण है कि सामान्य चेतना (Common Consciousness) किसी ऐसी नैतिक संस्था को आवश्यक समझती है जो स्वतन्त्र कार्यों के लिए आवश्यक अधिकारों की रक्षा कर सके। इस नैतिक संस्था का नाम ही राज्य है। ग्रीन लिखता है कि—“नागरिक जीवन के सहवास का मूल इस बात में निहित है कि मानवीय इच्छा और विवेक की नैतिक संस्थाओं को उपाय रूप दे दिया जाए।”

‘राज्य सामान्य इच्छा का अधिकृतिकरण है’—इस परिणाम पर ग्रीन जिस तरह पहुँचा उस पर पूर्ववर्ती पृष्ठों में काफी कुछ कहा जा चुका है। उसे दुहराते हुए संक्षेप में इतना ही कह देना पर्याप्त होगा कि ग्रीन का यह मूल विश्वास है कि संसार में एक चेतना व्याप्त है जिसका लक्ष्य स्वतन्त्रता है। मानव-चेतना इस चेतना का ही एक अंग है। मानव-चेतना का लक्ष्य है कि आत्म-विकास द्वारा

विश्व-चेतना के साथ एकाकार हो जाना चाहिए। ऐसा तभी हो सकता है जब मानव का नैतिक विकास हो क्योंकि मानव-चेतना बुद्धि के आधार पर ही विश्व-चेतना का एक अंग बन सकती है। मानव-चेतना विश्व-चेतना का ही एक अंश होने के कारण यह प्रनुभव करती है कि वह दूसरों के साथ रहकर ही अपना विकास करती है। इस भावना के बोधोभूत होकर व्यक्ति दूसरे व्यक्तियों के सम्पर्क में आते हैं। व्यक्तियों के विकास के लिए कुछ सुविधाओं की आवश्यकता होती है जिन्हें प्रदान करने के लिए और उनकी दुष्ट व्यक्तियों से रक्षा करने के लिए विधि-प्रणाली की जरूरत पड़ती है। इस प्रकार की विधि-प्रणाली राज्य ही प्रदान कर सकता है। अतः यह सिद्ध होता है कि राज्य मनुष्य की प्रकृति के कारण ही अस्तित्व में आता है।

प्रश्न उठता है कि व्यक्ति राजाज्ञा का पालन क्यों करते हैं—शक्ति से भयभीत होकर अथवा सामान्य हित की आकांक्षा से—ग्रीन का उत्तर है कि व्यक्ति राजाज्ञा का पालन सामान्य हित की आकांक्षा से ही करते हैं। राज्य व्यक्तियों की सामान्य हित-कामना का ही फल है। राज्य के कानून भी सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करते हैं। जनता उनका पालन इसलिए नहीं करती कि उत्प्लवन करने पर दण्ड का भय होता है वरन् इस अनुभूति के फलस्वरूप करती है कि राज्य और उसके कानून सामान्य हित की सामान्य इच्छा पर आधारित हैं। प्रत्येक कानून अधिकारों की रक्षा से एक कड़ी का कार्य करता है। अतः राज्य शक्ति का नहीं, इच्छा का प्रतीक है। ग्रीन राज्य को बल-प्रयोग का अधिकार इसलिए देना है कि राज्य में सामान्य-इच्छा का निवास होता है। ग्रीन की सामान्य इच्छा 'राज्य की इच्छा' नहीं अपितु 'राज्य के लिए इच्छा' है। सामान्य इच्छा वह इच्छा नहीं है जिसके नाम पर शासक जनता पर अत्याचार करते आए हैं। बार्कर के शब्दों में—“सामान्य इच्छा का दावा है कि राजनीतिक कार्य को प्रेरित एवं नियन्त्रित करने वाली शक्ति अन्तिम रूप में एक आत्मिक शक्ति है। वह एक सामान्य विश्वास है जिससे सदाचरण का उदय होता है। वह एक सामान्य अन्तःकरण है जो समाज के मन्त्रियों एवं अभिकर्ताओं को शक्ति प्रदान कर सकता है। “वह उस सम्प्रभु की सृष्टि करता है जिसका कार्य उन सब सस्थाओं को पूर्ण स्फूर्ति एवं सामञ्जस्य के साथ कायम रखना है जो अधिकारों और विधियों के साकार रूप हैं।”¹

ग्रीन का यद्यपि यह विश्वास है कि इच्छा ही राज्य का आधार है, बल नहीं, तथापि उसके समक्ष ऐसे भी राज्य थे जहाँ पर इच्छा के स्थान पर बल प्रयोग को अधिक महत्त्व दिया जाता था और इसी कारण ग्रीन “राज्य को ईश्वरीय आत्मा (Divine Spirit) की सर्वश्रेष्ठ अभिव्यक्ति मानते हुए भी यह स्वीकार करता है कि राज्य वास्तविक रूप में अपने निदिष्ट आदर्शों को केवल आंशिक रूप से ही पूर्ण करते हैं।”

‘सामान्य इच्छा’ पर विचार करते समय एक प्रश्न यह उठता है कि क्या निरंकुश एवं अत्याचारी राज्यों का आधार भी सामान्य इच्छा ही होती है। ग्रीन इसके उत्तर में तीन बातें प्रस्तुत करता है—(i) इन राज्यों की विवक्षित राज्य की सज्ञा देनी चाहिए, (ii) इन राज्यों को जो कुछ भी सामान्य इच्छा का समर्थन प्राप्त है, उसे जनता के आलस्य के कारण प्राप्त हुआ समझा जाना चाहिए, एवं (iii) व्यक्ति स्वयं ईश्वरीय आत्मा के प्रतिरूप होते हैं, अतः बुराईयों के होते हुए भी उनमें विद्यमान ईश्वरीय आत्मा उनकी बुराईयों में से अच्छाईयाँ निकाल लेती है। उदाहरणार्थ सीजर ने ससार को रोमन विधि (Roman Law) की महान् देन दी चाहे वह शक्ति का प्रदर्शक और आकांक्षी ही क्यों न रहा हो। ग्रीन की इस धारणा से यही प्रतीत होता है कि प्रत्येक प्रकार के राज्य अथवा शासन में किसी न किसी अंश में सामान्य इच्छा का निवास अवश्य रहता है। वेपर (Wayper) के अनुसार, “ग्रीन जब किसी के इस विचार का खण्डन करता है कि विद्यमान राज्यों में सामान्य इच्छा पूर्णतया लुप्त है तो साथ

ही हीगल के इस विचार का भी खण्डन करता है कि विद्यमान राज्यों में विधियाँ सामान्य इच्छा की पर्यायवाची हैं।" पुनश्च, वेबर ही के शब्दों में, "इस प्रकार हम हीगल की तरह ग्रीन पर व्यक्ति को राज्य पर विलदान कर देने का आरोप नहीं लगा सकते।"

(2) सामान्य इच्छा पर विचार करते समय एक अन्य प्रश्न यह भी उठता है कि सामान्य हित की चेतना क्या समाज के प्रत्येक सदस्य में विद्यमान रहती है। ग्रीन के अनुसार सामान्य हित की सामान्य चेतना गरीबों, अशिक्षितों और दैनिक कार्यों में फँसे हुए व्यक्तियों में प्रायः नहीं पाई जाती। जबकि शिक्षितों, वकीलों, डॉक्टरों और राजकीय कार्यकर्ताओं में सामान्य हित का आंशिक ज्ञान पाया जाता है। सामान्य हित की पूर्ण चेतना का पाया जाना व्यक्तियों में दुर्लभ है, पर इसका अर्थ यह नहीं लेना चाहिए कि सामान्य हित का व्यक्ति को कोई आभास ही नहीं होता। यह अपने प्रारम्भिक रूप में सभी नागरिकों में पाया जाता है और इसलिए राज्य का अस्तित्व कायम रहता है। यदि इसका सर्वथा अभाव होता तो राज्य का अस्तित्व ही सम्भव न होता। यह कहा जाता है कि सामान्य हित की भावना नैतिक कर्तव्य के विचार के समान ही लोगों में निम्नशील रहती है यद्यपि इसकी पूर्ण चेतना अथवा अभिव्यक्ति कबन कुछ ही व्यक्तियों में यथाकदा देखी जाती है।

(3) राज्य के कार्यों पर ग्रीन के विचार (Green on the Functions of the State)

ग्रीन के राज्य सम्बन्धी विचार पूर्णतया मौलिक हैं। उसने राज्य के कर्तव्यों का उल्लेख करते हुए रचनात्मक तथ्यों पर बल दिया है। उसने यद्यपि एक आदर्श राज्य की कल्पना की है पर राज्य के जिन कार्यों का उल्लेख किया है वे यथार्थ राज्यों के ही कार्य हैं। हीगल का एक बड़ा दोष यह था कि वह यथार्थ राज्य के विवेचन से दूर रहा। ग्रीन का विश्वास था कि राज्य का उद्देश्य व्यक्ति का नैतिक विकास है, अतः उसके कार्य इसी उद्देश्य से प्रेरित होने चाहिए। प्रो. वार्कर के शब्दों में— "राज्य का अन्तिम लक्ष्य नैतिक मूल्य होता है और यह एक अत्यन्त गौरवपूर्ण मूल्य है। यह एक नैतिक प्राणी है जिसे इसके नैतिक उद्देश्य ही जीवित रखते हैं।"

ग्रीन चरमतावादी राज्य (Absolute State) का चित्र नहीं खींचता। वह राज्य को बाह्य तथा आन्तरिक दोनों दृष्टियों से सीमित मानता है। राज्य के कार्य सकारात्मक (Positive) तथा नकारात्मक (Negative) दोनों प्रकार के होने चाहिए। सकारात्मक दृष्टि से वह चाहता है कि राज्य व्यक्ति को वह कार्य करने दे जो कार्य करने योग्य है और इनके करने में जहाँ वह बाधाओं के कारण असमर्थ हो, उन बाधाओं को दूर करे। ग्रीन राज्य को अधिकार देता है कि नैतिकता के विकास के लिए उचित होने पर वह नागरिकों के कार्य में हस्तक्षेप करे तथा आवश्यक होने पर बल-प्रयोग से भी न हिचके।

नकारात्मक दृष्टिकोण के अनुसार ग्रीन के मत से राज्य का यह कर्तव्य किसी भी व्यक्ति को आन्तरिक अथवा नैतिक सहायता प्रदान करना नहीं है, अपितु उसका कार्य ता बाह्य-हस्तक्षेप द्वारा ऐसा वातावरण उत्पन्न करना है जिससे व्यक्ति में अधिक से अधिक सामाजिक अथवा नैतिक चेतना उत्पन्न हो। राज्य ऐसे व्यक्तियों के लिए दण्ड की व्यवस्था करे जो सामाजिक उन्नति के मार्ग में बाधक हो। राज्य उन सब स्थितियों को दूर करने हेतु प्रयत्नशील हो, जो नैतिकता के विकास में बाधक हो। राज्य का कार्य अष्ट जीवन-निर्वाह की बाधाओं को दूर करना है।

ग्रीन की मान्यता है कि राज्य नैतिकता को लागू नहीं कर सकता। वह तो व्यक्ति के अन्तःकरण से सम्बन्धित वस्तु है जो व्यक्ति द्वारा आत्मारोपित कर्तव्यों के निष्पक्ष सम्पादन में ही निहित है। नैतिकता का स्वरूप ही ऐसा है कि उसे बाह्य साधनों द्वारा स्थापित नहीं किया जा सकता। राज्य व्यक्तियों को कानून द्वारा अथवा बलपूर्वक नैतिक नहीं बना सकता। सामान्य हित की सामान्य चेतना की विधि के द्वारा प्रोत्साहित नहीं किया जा सकता। राज्य के कर्तव्यों के सम्बन्ध से ग्रीन अन्तिम

प्रजनन का विरोधी है। व्यक्ति के प्रयोग से धार्मिक और नैतिक भावनाओं को अभिवृद्धि में कोई सहायता नहीं मिलती, उनसे यकीन ही होती है। कोकर के अनुसार, "ग्रीन बड़ी श्रद्धा के साथ इस सिद्धान्त को मानता था कि राज्य का कार्य व्यक्ति के लिए यह सम्भव कर देना है कि वह स्वयं श्रेष्ठ जीवन प्राप्त कर सके, परन्तु जामन किसी व्यक्ति को जीवन यापन के निरुद्ध दृष्टि की अपेक्षा श्रेष्ठ दृष्टि को प्रशंस करने के लिए बाध्य नहीं कर सकता।" ग्रीन के शब्दों में, "व्यक्ति के बाहरी आचार-व्यवहार पर प्रत्यक्ष रूप से किसी प्रकार के दण्ड की धमकी देकर कोई प्रतिबन्ध लगाना सामान्य दृष्टि के विरुद्ध है। व्यक्ति के आचरण ही नारी विनाश मानव्य दृष्टि की दृष्टि में स्वाभाविक रूप से चलनी चाहिए। सरकारी प्रतिबन्ध सामान्य दृष्टि के व्यापारिक स्थानों में हस्तक्षेप है और उन दामता के विकास में रुकावट है जो अधिहारों के नाभकारी प्रयोग की प्रारम्भिक शर्त है।" "अतः राज्य का प्रत्यक्ष हस्तक्षेप रूपावर्त दूर करने तक ही सीमित रहना चाहिए।" कोकर का मत है कि "ग्रीन के विचार से इस सिद्धान्त के निरन्तरक्षेप के पक्ष में कोई तर्क नहीं मिलता। ऐसी भी परिस्थितियाँ होती हैं जिनमें बहुत से व्यक्ति राज्य के हस्तक्षेप के बिना कोई विवेकपूर्ण नक्ष्य नहीं चुन सकते जिन्में गेता वातावरण उत्पन्न हो सके जिन्में उन्हें बोद्धि तथा नैतिक दृष्टि में अधिकतम उन्नति करने का अवसर प्राप्त हो सके। एक ऐसे व्यक्ति में सामान्य निम्न उन्नति की सहज प्रतिभा है, उनकी पूर्ण आत्मोन्नति के मार्ग में अनेक प्रकार की ऐसी बाधाएँ पा सकती हैं जो उसकी प्रज्ञानता तथा उनके निवारण के साधनों के अभाव के कारण या दूसरों के छद्म या आपराधिक के कारण उत्पन्न होती हैं। निषेधित शिक्षा की व्यवस्था, कारखानों का निर्माण, विविध नियमन, सार्वजनिक जीवन की परिभाषा करने में तथा बाधा-पदार्थों में मिलावट पर प्रतिबन्ध लगाने में राज्य माता-पिताओं, कारखानों के मालिकों, जमींदारों तथा भोजन-सामग्री का प्रवन्ध करने वालों में वयस्पूर्वक नागरिक चेतना उत्पन्न करने की प्रयत्न नहीं करता; वह तो वास्तविक, सामान्यों के मजदूरों, किसानों तथा उपभोक्ताओं में नागरिक चेतना की सम्भावनाओं को उन्मुक्त करने की चेष्टा करता है।"¹

राज्य का हस्तक्षेप व्यक्ति के जीवन में कहाँ तक होगा तथा बाधाओं को दूर करने के लिए राज्य क्या-क्या करेगा, ग्रीन ने इसकी कोई निश्चित सीमाएँ निर्धारित नहीं की हैं, किन्तु उसने अपनी समग्र जीवन व्यावहारिक परिस्थितियों को देखते हुए कुछ उदाहरणों द्वारा इस और-सकेत अवश्य किया है। नकारात्मक दृष्टि में वह मानता है कि प्रज्ञानता, वर्चस्वता आदि के निराकरण द्वारा राज्य को व्यक्ति के नैतिक विकास के लिए उचित शिक्षा का प्रवन्ध करना चाहिए, राज्य को भूमि-व्यवस्था का कार्य अपने हाथ में लेना चाहिए, व्यक्तियों की व्यक्तिगत सम्पत्ति की देखभाल करनी चाहिए, मद्यपान का निषेध करना चाहिए, शिक्षावृत्ति को मोटाना चाहिए, आदि। ग्रीन इन्हीं मानव-विकास के मार्गों की बाधाएँ मानता है और इसलिए इन्हें दूर करने के लिए राज्य के प्रयत्नों की वकालत करता है। बांकर के अनुसार, "ग्रीन स्वाधीनता की सृष्टि के लिए व्यक्तियों का प्रयोग करता है।"

ग्रीन का यह दृष्टिकोण कि राज्य का कार्य श्रेष्ठ जीवन के मार्ग में आने वाली बाधाओं को प्रतिबन्धित करना है, नकारात्मक प्रतीत होता है। इस सम्बन्ध में बांकर का मत है कि "ग्रीन की धारणा के अनुसार राज्य का कार्य आवश्यक रूप से नकारात्मक है। वह उन बाधाओं को हटाने तक ही सीमित है जो मानवीय क्षमताओं की करणीय कार्य करने से रोकती हैं। राज्य का अपने स्वयं को श्रेष्ठतर बनाने का कोई नकारात्मक नैतिक कार्य नहीं है। उसका कार्य तो उन बाधाओं को दूर करने का है जो व्यक्ति को श्रेष्ठतर बनने से रोकती हैं और यह एक नकारात्मक कार्य है।"² ग्रीन के विचारों से प्रकट है कि "राज्य अपने किसी कार्य द्वारा यह निश्चित नहीं कर सकता कि कार्य कर्तव्य की भावना से किए जाएँ। वह केवल कर्तव्यशील कार्यों को सुनिश्चित करने का प्रयास करता है। फलतः वह

कर्तव्य की भावना से किए जाने वाले कार्यों का क्षेत्र सीमित कर देता है। इसलिए नैतिक कार्य के क्षेत्र को सुरक्षित छोड़ देने तथा उसकी वृद्धि करने के लिए राज्य स्वतन्त्र इच्छा में हस्तक्षेप करने का प्रयत्न नहीं करना चाहिए, वरन् उसके मार्ग को सरल बनाना चाहिए।”

चाहे बाह्य रूप से देखने पर राज्य के ये कार्य सकारात्मक प्रतीत हों, लेकिन वास्तव में ऐसा है नहीं। ऐसा करने के लिए राज्य को सकारात्मक कार्य करने ही पड़ते हैं। बार्कर के अनुसार राज्य के कार्यों का उपयुक्त दृष्टिकोण दो कारणों से सकारात्मक है—प्रथम, परिस्थितियों के निर्माण और बाधाओं को दूर करने के लिए। इनके मार्ग में आने वाली प्रत्येक बात के सम्बन्ध में राज्य का सक्रिय हस्तक्षेप आवश्यक है तथा राज्य को बल-प्रयोग द्वारा स्वतन्त्रता विरोधी शक्ति का प्रतिकार करना चाहिए। दूसरे राज्य का सर्वोपरि उद्देश्य सदा सकारात्मक होता है। जो सामान्य हित की प्राप्ति हेतु आत्म-निर्णय करने के लिए मानव-प्रतिभा को स्वतन्त्र करना है इससे बढ़कर और कोई सकारात्मक लक्ष्य नहीं हो सकता।”

बार्कर की मीमांसा का सार यह है कि नैतिकता के सम्बन्ध में राज्य का कार्य केवल इतना ही है कि वह नैतिकता के लिए अनुकूल वातावरण का निर्माण करे, बलात् नैतिकता किसी पर लादी नहीं जा सकती। ग्रीन के अनुसार शासन को ऐसी व्यवस्था करनी है जिसमें मनुष्य नैतिकता के सिद्धान्तों पर चलता हुआ अपने कर्तव्यों का निष्काम भावना से पालन कर सके। इन कर्तव्यों की निभाने के लिए उपयुक्त अवस्था का निर्माण ही अधिकार है। राज्य के इस प्रकार के हस्तक्षेप से स्वतन्त्रता में कमी न होकर वृद्धि होती है क्योंकि इस हस्तक्षेप में ही समाज का हित निहित है—“स्वतन्त्रता-विरोधी शक्तियों को दबाने के लिए राज्य को बल-प्रयोग अवश्य करना होगा।”

ग्रीन के अनुसार राज्य का कार्य विभिन्न सचों के -पारस्परिक सम्बन्धों को सुव्यवस्थित करना भी है। वह प्रत्येक सच की आन्तरिक अधिकार-व्यवस्था का सन्तुलन करता है और ऐसी-प्रत्येक अधिकार-व्यवस्था का शेष अन्य व्यवस्थाओं के साथ बाह्य समन्वय करता है। समन्वय स्थापित करने के अधिकार के कारण राज्य को अन्तिम सत्ता प्राप्त है। बहुलवादी सिद्धान्त को पूर्णरूप से न अपनाते के कारण मैकाइवर ने ग्रीन की आलोचना करते हुए लिखा है—

“प्रारम्भ से अन्त तक वह इसी बात का विवेचन करता है कि जिन परिस्थितियों में व्यक्ति एक स्वतन्त्र नैतिक प्राणी के रूप में कार्य कर सकता है उन परिस्थितियों को सुलभ बनाने के लिए राज्य क्या कर सकता है और इसके लिए उसे क्या करना चाहिए। पर उसके चिन्तन के आधार-स्तम्भ फिर भी राज्य और व्यक्ति ही बने रहते हैं। वह इस बात पर विचार नहीं करता कि राजनीतिक विधान से भिन्न ग्रन्थ-साधन-सम्पन्न सचों के अस्तित्व का व्यक्ति और राज्य पर कैसा प्रभाव पड़ता है। यदि उसने इसका विचार किया होता तो उसे यह स्पष्ट हो गया होता कि-प्रश्न केवल यही नहीं है कि राज्य को क्या करना चाहिए, बल्कि यह भी है कि राज्य को क्या करने की अनुमति है, क्योंकि राज्य अन्य शक्तियों से परावृत्त है, दूसरी कोटि के संगठनों से सीमित है जो अपने ढंग से अपने उद्देश्यों को पूरा कर रहे हैं। ग्रीन प्रभुसत्ता की आधुनिक समस्या के किनारे तक पहुँचकर उसे छूकर ही रह जाता है, उसका हल नहीं दे पाता।”¹

ग्रीन द्वारा निर्धारित राज्य के कार्य निष्कर्ष रूप में इस प्रकार हैं—

1. नैतिकता में बाधा उपस्थित करने वाली परिस्थितियों का दमन करना।
2. सदाचरण, पवित्रता तथा सयम को प्रोत्साहित करना।
3. उन साधनों की व्याख्या करना जिनसे नागरिकों में अधिकाधिक नैतिक भावनाओं एवं चरित्र का विकास हो

4. ऐसे लोगों के लिए दण्ड की व्यवस्था करना जो नैतिक नियमों में बाधक हों।

5. शिक्षा-प्रसार द्वारा अज्ञानता रूपी सामाजिक अभिशाप को समाप्त करना।

6. सामान्य इच्छा एवं जन-कल्याण में प्रतिरोध उपस्थित करने वाले मनु-निषेध हेतु कानून लागू करना। राज्य को यह अधिकार है कि वह अपने नागरिकों की मादक वस्तुओं के क्रय-विक्रय की स्वतन्त्रता को प्रतिबन्धित करदे यद्यपि पूर्णरूप से समाप्त करदे।

7. व्यक्तिगत सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकारों की रक्षा करना एवं भूमि-नियन्त्रण लागू करना।

8. विभिन्न वर्गों एवं स्वार्थों में सामंजस्य स्थापित करना और बहुसंख्यक वर्ग के लाभ के कार्य करना।

9. नैतिकता की अभिवृद्धि के लिए प्रत्यक्ष रूप में बल-प्रयोग न करना।

10. अन्तर्राष्ट्रीय भावना को प्रोत्साहित कर अन्तर्राष्ट्रीय शान्ति की स्थापना में सहायक बनना। युद्ध का विरोध करना राज्य का प्रमुख कर्तव्य है।

राज्य के ये कार्य केवल निषेधात्मक ही प्रतीत नहीं होते, अपितु व्यावहारिक रूप में भी।

राज्य के विधेयात्मक कार्यों पर भी बहुत बल दिया है। अपने सम्पत्ति सम्बन्धी विचारों के कारण वह पूँजीवाद और नमाजवाद के मध्यवर्ती काल का विचारक सिद्ध होता है।

राज्य और समाज (State and Society)

ग्रीन ने राज्य को समाजों का समाज माना है। इन समाजों का निर्माणकर्ता राज्य नहीं है किन्तु इन सबके बीच एक निश्चित समन्वय स्थापित करने का राज्य को अधिकार (Right of Adjustment) है। वार्कर के शब्दों में, "राज्य प्रत्येक सभ्यता की आन्तरिक अधिकार-व्यवस्था का समन्तुलन और ऐसी प्रत्येक अधिकार-व्यवस्था का शेष अन्य व्यवस्थाओं के साथ समन्वय करता है।" इसी समन्वय स्थापित करने के अपने अधिकार के कारण राज्य एक अन्तिम राजसत्ता प्राप्त सत्ता है। स्पष्ट है कि ग्रीन का सिद्धान्त बहुत कुछ बहुलवादी (Pluralistic) है। लेकिन बहुलवादी सिद्धान्त को पूर्णतः न अपना सकने के कारण ही वह मैकाइवर की उस आलोचना का शिकार बना है जिसका पूर्व पृष्ठों में उल्लेख किया जा चुका है।

(प्राचीन काल से अस्तित्व में) राज्य को अनिवार्य एवं स्वाभाविक बतलाये हुए उसे 'समुदायो का समुदाय' (Association of Associations) कहा था। ये समुदाय जिनसे अभिप्राय है विशिष्ट उद्देश्य तथा लक्ष्य के आधार पर व्यक्ति का क्रमबद्ध रीति से चलने वाला सामूहिकरण—राज्य के पूर्व बने थे। चाहे ये राज्य के कारण न बने हों, लेकिन इनके संरक्षण में राज्य का योगदान अवश्य रहा था और रहता है। कॉण्ट ने राज्य को आवश्यक, लाभदायक तथा नैतिकता एवं सुरक्षा में सहायक सत्ता माना था। कॉण्ट के विचारों के आधार पर ग्रीन ने भी राज्य को लोकमत पर-अन्वित पोलिटिक समुदाय माना है और उसे व्यक्ति एवं समाज के बीच की महत्वपूर्ण कड़ी के रूप में स्वीकार किया है।

ग्रीन ने अन्य अनेक विचारकों की भाँति राज्य और समाज के बीच भ्रांति उत्पन्न नहीं की है, प्रत्युत दोनों को भिन्न-भिन्न स्तरों पर ग्रहण किया है। उसने यह प्रस्थापित करने की चेष्टा की है कि राज्य और समाज परस्पर विरोधी न होकर भी एक दूसरे से भिन्न हैं—

(1) राज्य सगठित शक्ति (चाहे वह समाज या बहुसंख्यक समाज की हो) का प्रतीक है, शक्तिसम्पन्न होने से वह शक्ति का प्रयोग भी कर सकता है। इसके विपरीत समाज शक्तिहीनता का द्योतक है क्योंकि समाज की रचना विविध और विभिन्न वर्गों, तत्त्वों, स्वार्थों और व्यक्ति (Heterogeneous Elements) से होती है।

(ii) समाज में व्यक्ति और राज्य के मध्य परिवार, घरे-सघ, आर्थिक-सघ, व्यावसायिक एवं प्रौद्योगिक संघ, शिक्षण संघ आदि अनेक उपयोगी समुदाय होते हैं जिनकी सदस्यता व्यक्ति ग्रहण करता है, लेकिन राज्य की सदस्यता सर्वोच्च मानी जाती है। राज्य का कार्य इन सब समुदायों में नियन्त्रण तथा सामंजस्य कायम रखना है, इन्हें मिटाना या छीनना राज्य का उद्देश्य नहीं होता।

(iii) समाज के सम्मुख एक व्यापक उद्देश्य होता है। यह उद्देश्य सदस्यों का समाजिक जीवन में आत्म-विकास के लिए पूरी तरह से नैतिक भाग लेना है किन्तु इस उद्देश्य की घोषणा मात्र ही काफी नहीं होती। इसके अनुकूल वातावरण एवं साधनों का निर्माण करना राज्य का ही काम है इसलिए समुदायों की तुलना में राज्य को ही प्राथमिकता दी जाती है।

(iv) समाज में वाध्यकारी शक्ति नहीं होती। समाज व्यक्ति के मार्ग के अवरोधों को दूर करने में भी अक्षम है। उसमें यह कार्य करने के लिए आन्तरिक शक्ति स्वतः नहीं है। राज्य के माध्यम से ही समाज के उद्देश्यों की पूर्ति होती है। राज्य ही सब तरह के अधिकारों, विधियों, नियमों आदि का स्रोत है।

ग्रीन राज्य और समाज का भेद करते समय भी यह मान कर चलता है कि वे व्यक्ति की नैतिक और भौतिक समृद्धि में सहायक होते हैं। समुदाय महत्त्वपूर्ण है क्योंकि वे मानव को पूर्णता प्रदान करते हैं।

(b)

विश्व-बन्धुत्व एवं युद्ध पर ग्रीन के विचार

(Green on Universal Brotherhood and War)

ग्रीन विश्व-बन्धुत्व एवं विश्व-शान्ति के समर्थकों में है। उनकी विश्व-भ्रातृत्व की धारणा इस विचार पर आधारित है कि प्रत्येक व्यक्ति को जीवित रहने का अधिकार है। वह युद्ध की निन्दा और विश्व-शान्ति की प्रशंसा करता है क्योंकि युद्ध एवं सघर्ष जीवन के अधिकार में बाधक है। जीवन के अधिकार पर आधारित अन्तर्राष्ट्रीय जाग्रति ही विश्व-समाज का निर्माण करनी है। ग्रीन के अनुसार मानवता के सामूहिक हित में ही व्यक्ति का हित निहित है और इसलिए कॉण्ट की भाँति वह भी एक अन्तर्राष्ट्रीय समाज की स्थापना का समर्थक है और चाहता है कि वह समाज स्वतन्त्र राष्ट्रों की ऐच्छिक स्वीकृति पर आधारित हो। हीगल के सर्वथा विपरीत ग्रीन का विश्वास है कि राज्यों के बीच अन्तर्राष्ट्रीय आचार संहिता (International Code of Morality) सम्भव है और अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय की धारणा कोरी कल्पना नहीं है। राष्ट्रीय ईर्ष्याओं में कमी और युद्ध के गम्भीर कारणों के दूर हो जाने से ऐसे अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय का स्वप्न साकार हो सकता है जिसकी शक्ति स्वतन्त्र राज्यों की स्वीकृति पर निर्भर हो। वरुण या रंग-भेद की नीति विश्व-शान्ति के लिए घातक सिद्ध होती है। ग्रीन के अनुसार अन्तर्राष्ट्रीय भ्रातृत्व का आशय है कि अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों को पूरी मान्यता दी जाए और क्षेत्रीय सत्ता (Territorial Sovereignty) को सामां स्वीकार की जाए। दूसरे शब्दों में, बाह्य रूप में (Externally) राज्य अन्तर्राष्ट्रीय विधान के क्षेत्र में मर्यादित रहें। यहाँ ग्रीन स्पष्टतः हीगल से सर्वथा भिन्न है और मानव-जाति के सार्वभौम बन्धुत्व पर विश्वास करने के कारण कॉण्ट के निकट है। वेपर के शब्दों में ग्रीन के सार्वभौम बन्धुत्व का अभिप्राय यह है कि "यदि ग्रीन का राज्य अपने अन्तर्गत कम बड़े समाजों के अधिकारों की रक्षा करता है तो इसे अपने से बाहर के बड़े समाजों के अधिकारों का सम्मान करना चाहिए।" अर्थात् ग्रीन के अनुसार राज्य न तो पूर्ण है और न सर्वशक्तिमान। वह बाह्य तथा आन्तरिक दोनों रूप में सीमित है।

इस दृष्टिकोण में आस्था के कारण ही युद्ध के प्रति ग्रीन के विचार हीगल और उसके जर्मन शिष्यों की धारणा से निःसंकुल भिन्न हैं। ग्रीन के मतानुसार "युद्ध कभी भी पूर्ण अधिकार (Absolute Right) नहीं हो सकता, अधिक से अधिक वह एक सापेक्ष अधिकार (Relative Right) हो सकता है। युद्ध मनुष्य के स्वाधीन जीवन-यापन के अधिकार का अतिक्रमण करता है। पहले की (Previous) किसी बुराई या अपराध को सुधारने के लिए एक दूसरी बुराई के रूप में उसका औचित्य माना जा सकता है, अर्थात् युद्ध एक निर्दय आवश्यकता (Cruel necessity) के रूप में ही उचित माना जा सकता है, तथापि वह एक अपराध ही है।"

ग्रीन के अनुसार युद्ध एक नैतिक अपराध है। युद्ध कभी भी एक सही नहीं हो सकता। वह अपूर्ण राज्य (Imperfect State) का प्रतीक है। "हमारा निष्कर्ष यह है कि युद्ध में जीवन का विनाश सदैव निन्दनीय कार्य है (अनेक अन्य अनिष्टों से जो युद्ध के प्रसंग में होते हैं, यहाँ उनसे हमारा कोई सम्बन्ध नहीं है), इसका दोषी चाहे जो कोई हो। इस बुराई में भागीदारी से युद्ध के केवल वे ही पक्ष मुक्त कहे जा सकते हैं जो सच्चाई से यह महसूस करते हैं कि उनके लिए मनुष्य के नैतिक विकास की सामाजिक स्थितियों को कायम रखने का एकमात्र साधन युद्ध है। परन्तु ऐसी बहुत कम स्थितियाँ सामने आई हैं जिनमें यह धारणा सत्य सिद्ध हुई हो। इस धारणा में यह नहीं मिलाया गया है कि केवल युद्ध के कारण अनेक सदगुणों का प्रयोग होता है, अर्थात् युद्धों के कारण वे साधन प्राप्त होते हैं जिनसे मानव का विकास होता है, जो उत्तम हित के प्रति उन्नति का कारण माना जा सकता है। ये तथ्य उस कार्य की बुराई को कम नहीं करते जो युद्ध में निहित है।"

ग्रीन का विश्वास है कि सम्पत्ता के विकास के साथ युद्ध जैसी घृणित वस्तु स्वतः ही लुप्त हो जाएगी। वह हीगल की युद्ध सम्बन्धी धारणा का कटु आलोचक है और युद्ध की आवश्यकता के प्रतिपादन में वह उसके (हीगल के) एक-एक तर्क का उत्तर देता हुआ यह निष्कर्ष निकालता है कि युद्ध प्रत्येक व्यक्ति के जीवित रहने के मूल्यवान अधिकार पर आघात है, अतः वह किसी भी दृष्टि से न्यायसंगत नहीं है। युद्धों के लोभों के खण्डन में ग्रीन ने हीगल के तर्कों का इस प्रकार उत्तर दिया है—

1. यद्यपि हीगल के कथनानुसार सिपाही हत्यारे से भिन्न हैं, फिर भी युद्ध एक सामूहिक हत्या के अतिरिक्त और कुछ नहीं कहा जा सकता।

2. यद्यपि युद्ध-भूमि में कोई व्यक्ति किसी विशेष व्यक्ति को मारने के लिए सामान्यतः शस्त्र नहीं चलाता, फिर भी युद्ध-क्षेत्र की हत्याओं का जिम्मेदार कोई न कोई व्यक्ति ही होता है।

3. हीगल का यह कथन असत्य है कि युद्ध में सिपाही स्वेच्छा से स्वयं सेवक की भाँति प्राणों का बलिदान करते हैं। यह हो सकता है कि लोग सेना में स्वेच्छा से भर्ती होते हों, किन्तु इसका यह अर्थ नहीं होता कि उन्होंने मरने के लिए ही सेना में प्रवेश लिया है। राज्य तो सभी की भलाई चाहता है। सैनिकों को भी स्वतन्त्र जीवन का अधिकार है। अतः यदि राज्य सैनिकों को खतरे में डालता है तो वह उनके जीवित रहने के अधिकार का उल्लंघन करता है। इस दृष्टि से युद्ध में मृत्यु हत्या के ही समान है, क्योंकि यह कोई आकस्मिक दुर्घटना नहीं हो बल्कि इसमें तो जानबूझ कर व्यक्तियों को मृत्यु के मुख में ढकेला जाता है।

4. युद्ध के समर्थन में यह तर्क खोखला है कि इसके द्वारा मनुष्यों में वीरता और आत्म-बलिदान जैसे कुछ विशिष्ट गुणों का विकास होता है तथा यह मनुष्य के नैतिक विकास के उपयुक्त सामाजिक परिस्थितियों के कायम रखने का (युद्ध) एकमात्र साधन है। युद्ध प्रायः उच्च आदर्शों की अपेक्षा तुच्छ स्वार्थों के लिए ही लड़े जाते हैं और युद्ध में जीवन का सहार सदा ही एक अपराध-कार्य है। मानव-जीवन को नष्ट करना सब परिस्थितियों में दुष्कर्म है। यह सच है कि फ्रांस में सीजर के

विजय-अभियानों और भारत में अंग्रेजी-युद्धों के बाद निश्चय ही लाभदायक परिवर्तन हुए, लेकिन ग्रीन का तर्क है कि ये परिवर्तन अन्य साधनों से भी ठीक इसी रूप में लाए जा सकते थे। युद्ध तो मनुष्य की दुष्ट-प्रकृति की उपज है। मानव-स्वार्थ की वृद्धि ही युद्ध का उद्गम स्थान है।

5 युद्ध कभी अपरिहार्य नहीं हो सकते। गत युद्ध इसलिए हुआ कि सरकारों ने अपने कर्तव्यों का पालन ठीक ढंग में नहीं किया।

6. हीगल के अनुसार एक राज्य की विजय अनिवार्य रूप से दूसरे राज्य की हानि नहीं होती। युद्धों का अस्तित्व तो इसलिए है कि इनसे राज्यों का अस्तित्व स्थिर रहता है। युद्धों का अस्तित्व इसलिए है कि राज्य सर्वसाधारण के अधिकारों की सुरक्षा नहीं करते। कोई भी राज्य युद्ध द्वारा मानवता के साथ बुराई करने में न्याययुक्त नहीं कहा जा सकता। किन्हीं विशेष परिस्थितियों में ही किसी राज्य विशेष का यह कार्य न्यायपूर्ण भले ही माना जा सके।

7. "युद्ध की स्थिति राज्य की सर्व-शक्तिमानता की छोटकरी नहीं है" वरन् वह उग्र राष्ट्रीयता और निरुद्ध कोटि की देशभक्ति (Chauvinism) को प्रोत्साहित करती है। वास्तविक राष्ट्रीयता 'विश्व-न्यायपक्षीय राष्ट्रीयता' है। विश्व-व्युत्पन्न के भाव जागत होने पर ही उचित राष्ट्रीय उन्नति हो सकती है। देश-भक्ति अन्य राज्यों के प्रति ईर्ष्या-भावना या उनके विरुद्ध लड़ने की भावना नहीं होती। देश भक्ति को सैनिक रूप देने की कोई आवश्यकता नहीं है। युद्धों से कुछ भी प्राप्त नहीं होता, इनसे केवल विनाश और दैन्य की ही वृद्धि होती है।

ग्रीन के विचारों का मार यही है कि यदि राज्य अपने सिद्धान्त के प्रति निष्ठावान है तो वह दूसरे राज्यों के साथ संघर्ष कर मनुष्य के मानवीय अधिकारों का उल्लंघन नहीं कर सकता। राज्य की पूर्ण स्थिति में युद्ध उसका आवश्यक गुण नहीं है।

निसन्देह ग्रीन के युद्ध-विरोधी विचार अत्यन्त श्रेष्ठ एवं पूर्ण तर्क-सम्मत हैं। बार्कर ने ठीक ही कहा है कि ग्रीन द्वारा युद्ध-को निन्दा उसके व्याख्यानों का सर्वश्रेष्ठ और बीजपूर्ण अंश है।¹

① दण्ड पर ग्रीन के विचार (Green on Punishment)

ग्रीन का दण्ड सम्बन्धी विचार उसके राज्य के कार्य सम्बन्धी सिद्धान्त का एक अभिन्न अंग है। अपराधी की समाज-विरोधी इच्छा स्वतन्त्रता-विरोधी शक्ति है। ऐसी स्थिति में दण्ड उस शक्ति का विरोध करने वाली शक्ति बन जाना है। अधिकारों का उन्प्रेषित प्रयोग सम्भव बनाने के लिए ही दण्ड-विधान आवश्यक है। यदि कोई मनुष्य अन्य मनुष्यों के उचित अधिकारों पर आघात करता है तो राज्य को दण्ड द्वारा ऐसे व्यक्ति की स्वतन्त्रता में हस्तक्षेप करने का अधिकार है। वस्तुतः "समूह में रहने का अधिकार हम योग्यता पर प्राप्त होता है कि मनुष्य सामान्य हित के लिए कार्य करेगा तथा इससे यह अधिकार निहित है कि विघ्नो और बाधाओं से उसकी रक्षा की जाएगी।"² ग्रीन के अनुसार दण्ड-विधान का महत्त्व यह है कि यदि व्यक्ति स्वच्छा से कभी समाज के विनाश पर उतार हो जाए तो समाज का अस्त करने में पूर्व ही उस व्यक्ति को फाँसी पर चढ़ा देना चाहिए।

दण्ड आवश्यक है, इस बात से तो कोई इन्कार नहीं करता, किन्तु दण्ड के स्वरूप और उद्देश्य के बारे में राजदशान-वेत्ताओं में मतभेद है। कुछ दण्ड को प्रतिशोधात्मक (Retributive) मानते हैं, तो कुछ प्रतिशोधात्मक (Deterrent or Preventive) और कुछ सुधारात्मक (Reformative) मानते हैं। ग्रीन के दण्ड-सिद्धान्त में प्रतिशोधात्मक, प्रतिरोधात्मक और सुधारात्मक तीनों ही तत्वों का समावेश है। प्रतिशोधात्मक तत्त्व इस रूप में विद्यमान है कि दण्ड द्वारा अपराधी

1 Barker : Political Thought in England, p 36.

2 Green : op cit., p. 172.

के मन में यह भावना उत्पन्न होती है कि दण्ड उसके किए हुए कर्म का ही प्रतिफल है। प्रतिरोधात्मक तत्त्व का समावेश इस रूप में है कि दण्ड का उद्देश्य समाज में अपराध के प्रति भय का संचार करता है ताकि मनुष्य अपराधी मनोवृत्ति का परित्याग कर दे। सुधारात्मक तत्त्व का उद्देश्य है कि दण्ड द्वारा अपराधी में आन्तरिक सुधार की भावना जागृत होनी चाहिए। ग्रीन ने इन तीनों ही तत्वों पर न्यूनाधिक बल दिया है, किन्तु सर्वाधिक मान्यता प्रतिरोधात्मक अथवा निवारणात्मक (Deterrent or Preventive) सिद्धान्त का ही दी गई है।

(i) प्रतिशोधात्मक तत्त्व—इस सिद्धान्त का अभिप्राय अपराधी से अपराध का बदला लेना है, किन्तु ग्रीन के अनुसार यह विचार चूटिपूर्ण है। बदला एक विशेष स्थिति है जबकि विधि एक सार्वजनिक वस्तु है। जब व्यक्ति अपराध करता है तो उसके प्रति प्रतिशोध जैसे निम्न स्तर की भावना उचित नहीं है। प्रतिशोध में वैर-भाव निहित है, किन्तु जब राज्य दण्ड की व्यवस्था करता है तो उसमें अपराधी के प्रति कोई वैर-भावना निहित नहीं होती। राज्य वैर-भाव से कभी दण्ड नहीं देता। राज्य का उद्देश्य प्रतिशोधात्मक न होकर केवल अधिकारों को भंग होने से रोकना है। “दण्ड-विधान का न्याय-पूर्ण दृष्टिकोण यह है कि दण्ड द्वारा अपराधी को इस बात का भान होता है कि अधिकार क्या है और उसने कौनसे अधिकार का उल्लंघन किया है जिसके कारण उसे दण्ड मिला है।” आवश्यक केवल यह है कि अधिकार सामान्य हित पर आधारित हों। यदि ऐसा है तो अपराधी को स्वयं ही यह भान हो जाएगा कि दण्ड उसके कार्यों का ही प्रतिफल है और इस रूप में दण्ड प्रतिशोधात्मक कहा जा सकता है, न कि इस बदले के विचार से कि ‘आँख के बदले आँख और दाँत के बदले दाँत’ (An eye for an eye and a tooth for a tooth) निकाल लो। दण्ड का यह तरीका एकदम असम्य और जगली है। दण्ड के इस तरीके का प्रतिपादन इसलिए किया जाता है कि अपराधी को अपराध की तीव्रता के अनुपात में पीड़ा देनी चाहिए लेकिन इस दृष्टिकोण से भी यह बात गलत है। दण्ड की नाप-तोल नैतिक अपराध के अनुसार करना एक असम्भव कार्य है। विभिन्न व्यक्तियों में पीड़ा का परिणाम नापा नहीं जा सकता। उदाहरणार्थ, एक पहलवान को घुँसा मारने से उतनी पीड़ा नहीं होती जितनी एक साधारण व्यक्ति को। राज्य न तो दण्ड द्वारा होने वाले कष्ट को माप सकता है और न अपराध के नैतिक दोष को ही। यदि दण्ड से होने वाली पीड़ा और अपराध के नैतिक दोष के मध्य कोई अनुपात स्थिर करने-राज्य के लिए सम्भव भी हो तो प्रत्येक अपराध के लिए भिन्न-भिन्न प्रकार के दण्डों की व्यवस्था करनी होगी और इसका स्वाभाविक अर्थ होगा दण्ड सम्बन्धी सभी सामान्य नियमों की समाप्ति।

(ii) प्रतिरोधात्मक या निवारणात्मक तत्त्व—ग्रीन ने इसी तत्त्व को अत्यधिक महत्त्व दिया है क्योंकि इस सिद्धान्त के आधार पर दण्ड का मुख्य उद्देश्य अपराधी को पीड़ा के लिए पीड़ा देना नहीं है और न ही मुख्यतः भविष्य में उसको फिर से अपराध करने से रोकना है, वरन् उन व्यक्तियों के मस्तिष्क में भय का संचार करना है जो अपराध के लिए उद्यत हैं। दण्ड का उद्देश्य उन बाह्य स्थितियों को सुरक्षित रखना है जो स्वतन्त्र इच्छा पर आधारित कार्यों के लिए आवश्यक है। ग्रीन के अनुसार दण्ड की धारणा में निहित बात यह है कि दण्डित व्यक्ति से अपने कार्यों को सामान्य हित की भावना पर निर्धारित करने की सामर्थ्य है और दण्ड देने वाले अधिकारों के दिल में जगहिया पर आधारित अधिकार का विचार है। उस स्थिति में भी दण्डित करना न्यायोचित नहीं हो सकता जब व्यक्ति किसी मान्य अधिकार को भंग न करता हो। दण्ड का मुख्य रूप तो प्रतिरोधात्मक अथवा निवारणात्मक है, अर्थात् समाज में दण्ड से भय का ऐसा संचार कर देना है कि दूसरे व्यक्ति जो अपराध करने को उद्यत हो, रुक जाएँ। दण्ड प्रतिशोधात्मक केवल इसी अर्थ में है कि अपराधी को यह अनुभव हो जाए कि उसे दण्ड के रूप में जो कष्ट मिला है उसका वह पात्र है और दण्ड उसके ही कर्म का प्रतिफल है।

ग्रीन के मतानुसार प्रतिरोधात्मक सिद्धान्त में एक बुराई है। इससे किसी व्यक्ति को अन्य व्यक्तियों को शिक्षा देने का साधन बना लिया जाता है जबकि वास्तव में व्यक्ति स्वयं साध्य है, साधन

नहीं। पर इस कमी के बावजूद प्रतिरोधात्मक सिद्धान्त का महत्त्व कम नहीं है। दण्ड-विधान के इस सिद्धान्त को न्यायपूर्ण बनाने के लिए यह आवश्यक है कि अपराधी को जिस अधिकार का उल्लंघन करने के लिए दण्डित किया जा रहा है वह काल्पनिक न होकर वास्तविक हो। यह भी आवश्यक है कि केवल उतना ही दण्ड दिया जाए जितना प्याप्त हो। उदाहरण के लिए एक बकरी चुराने के अपराध में मृत्यु-दण्ड देना न्यायपूर्ण नहीं है। प्रतिरोधात्मक सिद्धान्त के अनुसार कठोर दण्ड का अर्थ ऐसा दण्ड होगा जिससे अन्य लोगों के मन में अधिक भय उत्पन्न हो। अपराध की गम्भीरता इस बात पर निर्भर होगी कि जिस अधिकार का उल्लंघन किया गया है वह कितना महत्त्वपूर्ण है। इसी अनुपात में भय का संचार किया जाना चाहिए। दण्ड देने का और उसके द्वारा भय उत्पन्न करने का उद्देश्य अपराध को सार्वजनिक बनाने से रोकना है। राज्य का कार्य नकारात्मक है, अतः दण्ड का प्रतिरोधात्मक सिद्धान्त ही सबसे अधिक उपयुक्त है।

(iii) सुधारात्मक तत्त्व—सुधारात्मक सिद्धान्त का उद्देश्य अपराधी में सुधार करना होता है, क्योंकि सुधार भी अपराधी को रोकने में अत्यधिक सहायक होता है, अतः इस सिद्धान्त का प्रतिरोधात्मक सिद्धान्त के साथ सम्बन्ध है। जहाँ तक दण्डित व्यक्ति यह अनुभव करता है कि जो दण्ड उसे दिया गया है उसका वह पन्न था और वह अपने कार्य से समाज-विरोधी रूप को समझकर तदनुसार पश्चाताप करता है, वहाँ तक दण्ड का प्रभाव सुधारात्मक हो जाता है। दूसरे शब्दों में, “वह सुधारात्मक उसी सीमा तक होता है जहाँ तक वह वास्तव में प्रतिरोधात्मक होता है।” स्पष्ट है कि दण्ड का सुधारात्मक प्रभाव उसके प्रतिरोधात्मक कार्य का ही सुफल है। इस प्रकार अपराधी अपराध करने की अपनी आदत से मुक्त हो जाता है अपराधी में भी सुधार की क्षमता होती है, इसीलिए ग्रीन, मृत्यु-दण्ड या आजीवन कारावास को उचित नहीं मानता। मृत्यु-दण्ड केवल उन्हीं परिस्थितियों में दिया जाना चाहिए जब राज्य यह निश्चय कर ले कि अमुक व्यक्ति को मृत्यु-दण्ड देना समाज हित की दृष्टि से उचित है और उस अपराधी में सुधार की कोई सम्भावना नहीं है।

दण्ड सुधारात्मक इस अर्थ में नहीं होता कि इसका प्रत्यक्ष उद्देश्य अपराधी का नैतिक सुधार करना हो। दण्ड का उद्देश्य अप्रत्यक्ष रूप से नैतिक होता है क्योंकि यह अप्रत्यक्ष रूप से अपराधी की इच्छा में सुधार करता है। दण्ड के पीछे राज्य का पशुबल नहीं, अपितु समाज का नैतिक बल होता है। राज्य का न्यायिक कार्य अपराधी के नैतिक पतन को न तो देखता है और न देख ही सकता है। “अपराध में निहित नैतिक पतन की मात्रा का सम्बन्ध अपराधी के ध्येय और चरित्र से होता है जिसे न्यायकर्ता नहीं जान सकता।” राज्य को अपराधी के नैतिक पतन पर ध्यान भी नहीं देना चाहिए, क्योंकि उसका कार्य दुष्टता को दण्डित करना नहीं है, अपितु अधिकारों के उल्लंघन को रोकना है, एवं उन स्वस्थ बाह्य स्थितियों को सुरक्षित रखना है जो स्वतन्त्र इच्छा पर आधारित कार्य के लिए आवश्यक हैं। ग्रीन ही के शब्दों में—

“राज्य की दृष्टि पुण्य और पाप पर नहीं, बल्कि अधिकारों और अपराधों पर रहती है। जिस अपराध के लिए वह दण्ड देता है वह उनमें निहित गलती को देखता है, किन्तु बदला लेने के लिए नहीं अपितु भविष्य में अधिकारों की रक्षा करने के लिए तथा गलती करने की भावना के साथ आवश्यक भय को सम्मिश्रित करने के लिए।”

सारांशतः ग्रीन के अनुसार दण्ड का प्रचल उद्देश्य भविष्य में अपराध का निवारण है और इस उद्देश्य प्राप्ति के लिए साधन यह है कि सार्वजनिक जनता में अपराध के साथ इतना भय स्थापित कर दिया जाए जितना कि उस अपराध-निवारण के लिए आवश्यक हो। दण्ड के प्रत्यक्ष एवं अप्रत्यक्ष प्रभाव होते हैं जो अपने आप में बहुत महत्त्वपूर्ण हैं। बार्कर के कथनानुसार—“प्रत्यक्ष दण्ड अधिकार विरोधी शक्ति को रोकने वाली एक ऐसी शक्ति है जिसकी मात्रा दूसरी शक्ति के अनुपात में होनी चाहिए जिसका मापदण्ड उन अधिकारों का विनाश है जिन्हें वह सुरक्षित रखता है और जिसका उद्देश्य

उसका अन्त करना तथा उसके अन्त द्वारा उस अधिकार-योजना को पुनः प्रतिष्ठित करना होना चाहिए जिसका विरोध किया गया हो। अप्रत्यक्ष रूप से दण्ड इच्छा में सुधार है और प्रभावशाली रूप से प्रतिरोधात्मक होने के लिए उसे ऐसा होना भी चाहिए, अथवा क्योंकि इच्छा में सुधार अभ्यन्तर से हो किया जा सकता है वह एक ऐसा आघात है जो अपराधी की इच्छा में सुधार करना सम्भव बनाता है। अपने एक दूसरे रूप में भी दण्ड बाधाओं को दूर करता है क्योंकि वह बाधा, जिसका अपराधी विरोध करता है, केवल शक्ति ही नहीं, इच्छा भी है।¹¹

(2) सम्पत्ति पर ग्रीन के विचार (Green on Property)

सम्पत्ति पर भी ग्रीन ने अपने युग की तुलना में एक उदारवादी दृष्टिकोण प्रस्तुत किया है। न तो वह व्यक्तिगत सम्पत्ति का पूर्ण रूप से समर्थन करता है और न ही प्रारम्भ से अन्त तक उसकी शीलोचना करता है। इस प्रकार न तो वह व्यक्तिवादी है और न समाजवादी। उसने सामान्यतः सम्पत्ति का समर्थन इस आधार पर किया है कि वह मनुष्य के व्यक्तित्व के लिए अनिवार्य है। सम्पत्ति मनुष्य के स्वाधीन जीवन के अधिकार की एक उपसिद्धि (Corollary) है अर्थात् सम्पत्ति का अधिकार स्वतन्त्र जीवन के अधिकार का ही एक उपसिद्धान्त है जो अवश्य ही उससे उत्पन्न होता है। सम्पत्ति के स्वामित्व से नैतिक व्यक्ति की सामान्य हित के लिए जीवित रहने की और अपने सामाजिक कार्यों को पूरा करने की शक्ति बढ़ती है। सम्पत्ति-अर्जन को व्यक्तिगत विकास का आधार मानते हुए भी एक सच्चे आदर्शवादी की भाँति ग्रीन ने इस सम्बन्ध में सामाजिक हित पर आघात नहीं किया है। उसके मत से सम्पत्ति की सर्वोत्तम परिभाषा यह होगी कि "सम्पत्ति उन समस्त साधनों का योग है जो मनुष्य में आत्मानुभूति के सिद्धान्त को स्वतन्त्र विकास और सामान्य हित में योग देने के लिए आवश्यक है। स्वतन्त्र अभिव्यक्ति की माँग करते हुए चिरस्थायी आत्मा ने जिन वस्तुओं को प्राप्त कर लिया है, वह उसी का फल है।"

ग्रीन की सम्पत्ति-विषयक धारणा के बारे में तीन बातें विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं—

(1) ग्रीन व्यक्तिगत सम्पत्ति पर इसलिए बल नहीं देता कि उसका प्रयोग सदैव सामान्य हित के लिए हो किया जाए, (2) वह सम्पत्ति की असमानता को स्वीकार करता है, एवं (3) सम्पत्ति की असमानता को अस्वीकार करते हुए भी वह अनिश्चित धन-सचय को उचित नहीं समझता।

--- व्यक्तिगत सम्पत्ति का समर्थन करते हुए ग्रीन यह स्वीकार करता है कि सम्पत्ति मानव-योग्यता की सिद्धि का प्राकृतिक साधन है, स्वतन्त्र जीवन का एक आवश्यक आधार है और यह अनिवार्य नहीं है कि व्यक्ति अपनी सम्पत्ति को सदैव ही सामान्य हित के लिए प्रयुक्त करे। ग्रीन केवल इस बात पर बल देता है कि सम्पत्ति का सम्भावित लक्ष्य सामाजिक हित होना चाहिए। उसका विश्वास था कि सम्पत्ति के माध्यम से वस्तुओं को अपने अधिकार में कर एवं उन्हें मानव की आवश्यकताओं के अनुकूल रूप देकर मनुष्य जहाँ एक ओर अपनी स्वाभाविक आवश्यकताओं की पूर्ति कर सकता है, वहाँ दूसरी ओर सामाजिक दृष्टि में मनुष्य-उत्तम मनुष्यत्वों को भी व्यक्त कर सकता है। "सम्पत्ति का औचित्य इस बात में है कि प्रत्येक व्यक्ति की इच्छा-पूर्ति के लिए आवश्यक साधनों को प्राप्त करने और उन्हें अपने अधिकार में रखने की शक्ति जिससे सामाजिक हित-साधन की सम्भावना हो समाज द्वारा भरजित होनी चाहिए। व्यक्ति की इच्छा निश्चित रूप से उस लक्ष्य की ओर उन्मुख होती है या नहीं—इससे उसके अधिकार पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। प्रत्येक व्यक्ति की यह शक्ति तो उस समय तक सुरक्षित होनी ही चाहिए जब तक वह अन्य व्यक्तियों द्वारा इसी प्रकार शक्ति के प्रयोग ने हस्तक्षेप न करे चाहे

व्यवहार में वह उसका कुछ भी प्रयोग क्यों न करे। इसका आधार यह है कि इसका अनियन्त्रित प्रयोग मनुष्य द्वारा उस स्वतन्त्र नैतिकता की प्राप्ति की शर्त है जो कि सर्वोच्च शुभ है।¹

इस बात पर विचार व्यक्त करते हुए कि सम्पत्ति की असमानता सम्भव और उचित है, ग्रीस ने लिखा है कि—“सामाजिक हित के लिए यह आवश्यक है कि समाज में भिन्न-भिन्न व्यक्ति भिन्न-भिन्न स्थितियों में रहे। विभिन्न स्थितियों के लिए विभिन्न साधन आवश्यक हैं। इस प्रकार सम्पत्ति सम्बन्धी असमानताएँ सामान्य रूप से समाज के हित में हैं चाहे वास्तविक रूप से ऐसा न हो।”²

ग्रीन की मान्यता है कि सामाजिक हित की पूर्ति के लिए विभिन्न व्यक्तियों की आवश्यकता पड़ती है, सामाजिक हित का पूर्ण सम्पादन कोई अकेला व्यक्ति नहीं कर सकता। यह भी सर्वथा स्वाभाविक है कि विभिन्न व्यक्ति किसी एक ही परिस्थिति में न रहकर भिन्न-भिन्न परिस्थितियों में रहते हैं और इसीलिए उनके साधन भी भिन्न-भिन्न होते हैं। वे अपने विभिन्न साधनों के अनुरूप ही सामाजिक हित की क्षमता रख सकते हैं। अतः सम्पत्ति की विषमता उचित ही है। इस विषय में प्रो. बार्कर का कथन है कि—“सम्पत्तिवान् स्वतन्त्र एवं बुद्धिमान नागरिकों की सहायता से हम प्रकृति पर भी विजय पा सकते हैं। ऐसी परिस्थितियों में विभिन्न नागरिकों के पास विभिन्न मात्रा में सम्पत्ति होनी चाहिए, किन्तु यह इतनी अवश्य होनी चाहिए जिससे इसका स्वामी राज्य में अपने कर्तव्यों का पालन भली-भाँति कर सके।”³

ग्रीन व्यक्तिगत सम्पत्ति का आदर करते हुए और सम्पत्ति की असमानता को व्यक्ति एवं समाज-हित की दृष्टि से उचित, बताते हुए भी किसी भी स्थिति में अनियन्त्रित धन-संचय को उचित नहीं ठहराता। इसका यह मत है कि यदि समाज के व्यक्तियों की स्वतन्त्र-इच्छा की पूर्ति में बाधा पहुँचे, तो व्यक्तियों द्वारा धन-संचय पर रोक लगनी चाहिए। यदि कोई किसी अन्य व्यक्ति के अधिकार में बाधा पहुँचाता है तो उसे ऐसा करने से रोकना उचित ही है। “राज्य का यह निश्चित कर्तव्य है कि वह यथासम्भव उसके दुरुपयोग को रोकें। जहाँ कुछ स्वामी अपनी सम्पत्ति का निरन्तर ऐसा उपयोग करते हैं जिससे दूसरों की सम्पत्ति के स्वामित्व में हस्तक्षेप होता है, वहाँ सम्पत्ति की प्राप्ति तथा उसके वितरण अथवा परित्याग पर सरकार मध्यस्थता-समिति कर सकती है।”⁴

ग्रीन ने व्यक्तिगत सम्पत्ति के दोषों के प्रति उदासीनता नहीं दिखाई। उसने व्यक्तिगत सम्पत्ति के दोषों का मुख्य स्रोत भूमि-स्वामित्व की उत्पत्ति तथा भू-स्वामियों को प्राप्त स्वतन्त्रताओं में देखा। ग्रीन ने यद्यपि भूमि-सुधारों के लिए कोई पूर्ण एवं विस्तृत कार्यक्रम प्रस्तुत नहीं किया और न ही भूमि की आय में अनाजित वृद्धि की जवती का ही समर्थन किया, तथापि उसने निम्नलिखित प्रकार के कानूनों के निर्माण का प्रस्ताव किया—

(i) “जमींदारों तथा किसानों के ऐसे समझौतों पर प्रतिबन्ध लगाना चाहिए जिससे जमींदारों के लिए शिकार करने का अधिकार सुरक्षित रहे।

(ii) ऐसे ब्रन्दोवस्तो (Settlements) को कानूनी स्वीकृति नहीं देनी चाहिए जो भविष्य में भूमि-वितरण या भूमि-सुधार में बाधक हो या जो किसान को अपनी भूमि को धन के रूप में परिवर्तित करने या अपनी सन्तान में वितरण करने से रोकें।

(iii) जो किसान अपनी भूमि का परित्याग करें, उन्हें उनके द्वारा किए गए भूमि के उन सुधारों के मूल्य की गारण्टी मिलनी चाहिए जिनका लाभ उनके भूमि-त्याग तक समाप्त न हुआ हो।”

“यदि मनुष्य को नैतिक बनाने के लिए स्वामित्व की आवश्यकता है तो यह कैसे कहा जा सकता है कि राज्य को सम्पत्ति के ऐसे उपयोगों को वर्दाश करना चाहिए जिससे एक बड़ा भूमिहीन

1 Green : Lectures on the Principles of Political Obligation, p. 220.

2 Barker : Political Thought in England, p. 55.

3 Green : Lectures on Political Obligation, p. 221.

सर्वहारा-वर्ग उत्पन्न होता हो ? इस वर्ग की वृद्धि तथा दुर्दशा के कारण उत्पादनकारी सम्पत्ति के व्यक्तिगत स्वामित्व को समाजवादी मान्यता नहीं देते, किन्तु ग्रीन के विचार से उसका कारण स्वामित्व का दुरुपयोग है जो व्यक्तिगत सम्पत्ति का अन्त किए बिना ही सरकारी नियमन द्वारा दूर हो सकता है।¹

ग्रीन सम्पत्ति विषयक अपनी धारणा में वास्तव में उदार था।

ग्रीन के दर्शन का मूल्यांकन (Estimate of Green's Philosophy)

1. जिन लोगों ने आदर्शवादी दृष्टिकोण अपनाया है, ग्रीन उन सबसे सर्वाधिक गम्भीर है। उसका दर्शन भी गुणों और दोषों का सम्मिश्रण है क्योंकि वह हीगलवाद, व्यक्तिवाद एवं उदारवाद का मिश्रित-रूप है। अपने सामान्य दर्शन में वह हीगलवादी है तो राजनीति में उदारवादी। एक ओर तो ससार में एक दैविक आत्मा अथवा बुद्धि (Divine Spirit or Reason) के अस्तित्व को हीगलवादी कल्पना में उसका विश्वास है, दूसरी ओर उसमें "सभी अंग्रेजों में पाया जाने वाला प्रजा की स्वतन्त्रता के प्रति तीव्र अनुराग एवं राज्य के विवेक के प्रति गहन विश्वास" विद्यमान है। एक आदर्शवादी के रूप में वह राज्य की सविद्या व यान्त्रिक एवं शक्ति-सिद्धान्तों को अमान्य ठहराते हुए राज्य के साव्यव्र सिद्धान्त (Organic Theory) को स्वीकार करता है, लेकिन साथ ही राज्य को स्वयं साध्य मानने से इन्कार करता है। व्यक्तिवादी धारणा का कारण उसके लिए राज्य एक साध्य की प्राप्ति का साधन है और साध्य उस राज्य के रचयिता व्यक्तियों का पूर्ण नैतिक विकास है। उसका यह कथन कि अपने घटकों के जीवन के अतिरिक्त राष्ट्र के जीवन का कोई वास्तविक अस्तित्व नहीं हो सकता, उसे हीगल की अपेक्षा नॉण्ट के अधिक निकट ला देता है। एक तरफ राज्य के साव्यव्र सिद्धान्त में विश्वास एवं दूसरी तरफ व्यक्ति के मूल्य तथा सम्मान के प्रति गहरी श्रद्धा—ग्रीन के दर्शन में ये दोनों ही विपरीत बातें देखने को मिलती हैं जिनमें समन्वय करना बड़ा कठिन है। इन विचारों के कारण ही ग्रीन जहाँ राज्य को एक निश्चित शुभ (A positive good) मानते हुए उसके कार्य-क्षेत्र के विस्तार का पक्षपाती है, वहाँ राज्य के कार्यों का निषेधात्मक-रूप का वर्णन करते हुए कहता है कि राज्य का कार्य शुभ जीवन के मार्ग में आने वाली बाधाओं का निषेध करना है। पर वास्तविकता यह है कि बाधाओं को दूर करने में राज्य को सकारात्मक रूप में ही सब कुछ करना पड़ता है। शिक्षा की बाधा को दूर करने के लिए राज्य विद्यालय खोलता है, अपराध की बाधा को दूर करने के लिए राज्य न्यायालयों और जेलों की व्यवस्था करता है तथा श्रद्धा की बाधा दूर करने के लिए उसे पुलिस एवं अन्य सेवाओं की व्यवस्था करनी पड़ती है। ये सभी कार्य सकारात्मक हैं, फिर राज्य के कार्य निषेधात्मक कैसे माने जाएँ ? राज्य की महान् देन को देखते हुए और उनके वर्तमान कल्याणकारी स्वभाव को ध्यान में रखते हुए बड़ा असंगत प्रतीत होता है कि राज्य के कार्यों को नकारात्मक माना जाए। ज्ञान, स्वास्थ्य, भौतिक सम्पन्नता आदि तो शुभ एवं नैतिक जीवन की अनिवार्यताएँ हैं। चूँकि राज्य इनकी व्यवस्था में योग देता है, अतः उसका योगदान वास्तव में सकारात्मक है लेकिन यह ध्यान देने योग्य बात है कि ग्रीन ने केवल 'निषेधात्मक' शब्द का नहीं अपितु 'निषेधात्मक' नैतिक कार्य (Negative Moral Functions) शब्दों का प्रयोग किया है। राज्य सकारात्मक कार्य करेगा, किन्तु नैतिक क्षेत्र में वह सकारात्मक दृष्टि से कुछ भी करने का अधिकारी नहीं है। यह व्यक्ति या समाज का अपना क्षेत्र है। एक बार यह निश्चित हो जाने पर कि नैतिक कार्य क्या है, राज्य उनकी क्रियान्विति में सकारात्मक रूप से बहुत कुछ करता है और उसके लिए ऐसा करना अपेक्षित भी है।

राज्य के कार्य-क्षेत्र

2. ग्रीन राज्य के कार्य-सम्बन्धी विचारों में स्वयं को तत्कालीन विचारों के प्रभाव से मुक्त नहीं रख सका और इसी कारण वह उस समय के प्रचलित विचारों के अनेक दोषों पर ध्यान नहीं दे

पाया है। इसके विपरीत उसने इन दोषों को अपने दर्शन द्वारा उचित सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। अस्तु दास-प्रथा में कोई अनौचित्य इसलिए नहीं देख पाया था क्योंकि वह उस समय प्रचलित थी। इसी प्रकार ग्रीन ने भी पूँजीवाद को केवल इसीलिए समर्थन दिया प्रतीत होता है कि उसके समय में वह प्रचलित था। प्रथम तो समकालीन प्रभाव के कारण और द्वितीय अपने उदारवादी दृष्टिकोण एवं व्यक्ति के जोरव में विश्वास के कारण वह इन खतरों को नहीं भांप सका है जो कुछ व्यक्तियों के हाथों में पूँजी के एकत्रीकरण से उत्पन्न हो सकते हैं उसके आर्थिक विचार अपूर्ण एवं असन्तोषजनक हैं क्योंकि वह कृषि-भूमि के सुधारों से ही सन्तुष्ट हो गया और पूँजी के कुछ मुट्ठी भर हाथों में सग्रह होने में उसे किसी विशेष खतरे का अहसास नहीं हुआ। उसने भूमि-अधिकरण व्यवस्था में सुधार की माँग तो अवश्य की, लेकिन उसने पूँजीवाद को नियन्त्रित करने का कोई प्रस्ताव नहीं किया। उसने भूमि-सुधार के लिए भी कोई पूर्ण एवं विस्तृत कार्यक्रम प्रस्तुत नहीं किया और न ही भूमि की आय से अनाजित वृद्धि की जल्ती का समर्थन किया। वह यह मानकर ही सन्तुष्ट हो गया कि यह मामला इतना जटिल था कि उसकी व्यवस्था इस प्रकार के व्यापक ढंग से नहीं हो सकती थी। ग्रीन ने केवल पूँजीवाद का समर्थन ही नहीं किया, बल्कि अपनी नैतिक धारणा का पुट देकर यह सिद्ध करने का भी प्रयत्न किया कि पूँजीवाद एक आदर्श स्थिति है। इस सम्बन्ध में ग्रीन के बचाव में यह कहा जा सकता है कि उसके अनुसार राज्य का यह निश्चित कर्तव्य है कि वह यथासम्भव सम्पत्ति के स्वामित्व के दुरुपयोग को रोकें या उसे समाप्त कर दें लेकिन बचाव का यह एक निरर्थक तर्क है जिसके पीछे यथार्थ का बल नहीं है।

3 मानव प्रकृति के सम्बन्ध में ग्रीन अतिशय आदर्शवादी दृष्टिकोण प्रस्तुत करता है। उसके अनुसार मनुष्य विवेकीय एवं सदेच्छा से विभूषित प्राणी है। ग्रीन का यह विचार एकांगी है। मनुष्य में यदि बौद्धिक तत्त्व विद्यमान हैं तो साथ ही मानव-मस्तिष्क काम, क्रोध, घृणा, छल-कपट आदि भौतिक तत्त्वों की भी रंग-स्वली है। यदि मनुष्य के राजनीतिक कार्य-कलापों पर दृष्टि डालें तो भौतिक तत्त्वों का तात्त्विक दृश्य स्वयंसिद्ध है। वेपर (Wayper) के अनुसार, "ग्रीन द्वारा चित्रित प्रायः विशुद्ध चेतना के रूप में मनुष्य उतना ही स्वाभाविक है जितना उपयोगितावादियों का सुबाभिलाषी मनुष्य अथवा पुराने अर्थशास्त्रियों का आर्थिक मनुष्य।" डॉ. लंकैस्टर (Dr. Lancaster) ने इस सम्बन्ध में बड़ी ही तार्किक आलोचना प्रस्तुत की है। उनके शब्दों में—“ग्रीन की यह धारणा कि मनुष्य एक ऐसा नैतिक प्राणी है जो हमेशा आध्यात्मिक पूर्णता की खोज में व्यस्त रहता है, एक ऐसा भ्रामक विचार है जिसके लिए कोई प्रमाण प्रस्तुत नहीं किया गया है और जिसका वर्णन इस तरह किया गया है कि हम इसे मध्यम एवं अवास्तविक कह सकते हैं। उसके विचारों को यदि अनुभव सिद्ध तत्त्वों की कसौटी पर परखा जाता तो तथ्य आसानी से उजागर हो सकता था। प्रत्येक परिस्थिति में यदि कोई मनुष्य के व्यक्तित्व के प्रति ऐसी भावना रखता है तो स्पष्ट है कि उसे इस मत से पर्याप्त सहानुभूति है कि राज्य (या समाज या जाति) ही व्यक्ति की सच्ची इच्छा व्यक्त करता है। ग्रीन किन्हीं अंशों में यह विचार स्वीकार करता है, लेकिन वह ऐसे तर्कों के परिणामों से यह कहकर बच निकलना चाहता है कि व्यक्ति की वास्तविक एवं सच्ची इच्छा प्रायः एक ही होती है। उनका विश्वास है कि आध्यात्मिक पूर्णता का प्रयास करने वाले व्यक्ति 'समाज' के सदस्य होने के नाते यह प्रयास करते हैं। अनेक युगों के बाद समाज ने एक जटिल सम्बन्ध का निर्माण किया है जो समष्टि रूप में 'सुखद जीवन' का परिचायक है और इस प्रकार के व्यावहारिक आदेशों का निर्माण है कि व्यक्तियों की इच्छा स्वयमेव इनके अनुकूल बन जाती है।”

पुनश्च, डॉ. लंकैस्टर के अनुसार ही “वास्तविक सत्य यह है कि मानव प्रकृति के बारे में ग्रीन की आशावादी धारणा ठीक वैसी ही कठिनाइयों में से निकलने का एक मार्ग है जैसी जॉन स्टुअर्ट

मिल ने अनुभव की थी कि यदि मनुष्य यस्तुतः स्वतन्त्र हो जाएँ तो वे दुष्कर्म करने लग जाएँगे। इस प्रकार की परिस्थितियों में थोड़ी-सी स्वतन्त्रता और सदाचार के मेल के रूप में समाज-विरोधी कार्यों को रोकने के अधिकारों को सम्मिलित करके कोई उपाय खोजना चाहिए। ग्रीन की तुलना में मिन मानव-स्वभाव के बारे में प्रसिद्ध निराशावादी था जिसके फलस्वरूप उसने कुछ परिस्थितियों में राज्य द्वारा हस्तक्षेप के विषय में आपत्ति नहीं की। उसने वास्तविक इच्छा और-सच्ची इच्छा के बारे में भी कल्पना नहीं की। ग्रीन ने तो यह कल्पना की है कि मनुष्य आध्यात्मिक पूर्णता की खोज करता है और यह भी माना है कि व्यक्ति की आध्यात्मिक पूर्णता का आशय अन्य लोगों की आध्यात्मिक पूर्णता भी है। इस प्रकार उसके लिए सर्वसाधारण की और व्यक्ति की इच्छा का एकीकरण शासन की शक्ति का समर्थन किए बिना ही सरल हो गया है।"

4 ग्रीन के विचारों में ताकिक असंगतियाँ हैं। वह मनोवैज्ञानिक सत्य और यथार्थवाद से दूर है। उसे समाज की वास्तविक स्थिति का व्यावहारिक ज्ञान नहीं है और अपनी सन्निकालीन अवस्था को ही वह कुछ सशोधन के साथ स्वीकार कर लेता है। इस प्रकार यह यथार्थवादी है। आध्यात्मिक तत्त्वों की खोज में नैतिकता के आत्मज्ञान में भटकता हुआ ग्रीन नीतिक समृद्धि की पूरी विवेचना नहीं कर पाता। हीगल के समान ही उसका दर्शन भी सूक्ष्म और विलम्ब है। उसके 'सदेच्छा', 'शाश्वत् आत्म-चेतना', 'सामान्य इच्छा की सामान्य चेतना' आदि के विचार इतने अधिक कल्पनात्मक हैं कि उन्हें ठीक प्रकार समझना कठिन है। इनके कारण ग्रीन का दर्शन बहुत बोझिल बन गया है। इच्छा सम्बन्धी ग्रीन के विचार को आलोचना में हॉबहाउस (Hobhouse) का कथन है कि जहाँ तक इच्छा का सम्बन्ध है, वह सार्वजनिक नहीं होती, और जहाँ तक सार्वजनिक होती है वह इच्छा नहीं रह जाती।"1 ग्रीन ने ह्यूम्स और अरिस्टॉटल के सम्प्रभुता सम्बन्धी विचारों में सुधारात्मक सशोधन करने का प्रयत्न तो किया है किन्तु 'सामान्य इच्छा' सम्बन्धी व्यावहारिक समस्याओं का वह कोई समाधान नहीं कर सका है। पुनः सामान्य इच्छा को इतना अधिक महत्त्व देने के बाद ग्रीन यह कह कर कि "महान् व्यक्तियों में चुराईयों के होते हुए भी ईश्वरीय आत्मा उनके कुकृत्यों से भी अर्च्छाई निकलवा लेती है" सामान्य इच्छा का महत्त्व नगण्य कर देता है। ग्रीन की इस धारणा को स्वीकार नहीं किया जा सकता कि महापुरुषों के गुणों के सामने उनके अवगुणों को मूल जाना चाहिए। यह तो फ्रेडरिक महान् के इन वचनों की पुनरावृत्ति है कि किसी लक्ष्य की प्राप्ति अथवा किसी कार्य की पूर्ति के लिए चाहे कितने भी अनैतिक साधनों का उपयोग क्यों न किया जाए, लेकिन कोई न कोई ऐसा दार्शनिक अवश्य पैदा होगा जो इन परंपरों डाल देगा।

5 ग्रीन शासन में जनता के सक्रिय रूप से भाग लेने का समर्थक है, तथापि हॉबहाउस जैसे आलोचकों के अनुसार उसके सिद्धान्त में निरंकुश स्वेच्छाचारी शासन के बीज विद्यमान हैं। ग्रीन के दर्शन में ऐसा कोई मौलिक क्रान्तिकारी तत्त्व नहीं है जो राज्य की बढ़ती हुई स्वेच्छाचारिता को रोकने का प्रभावकारी साधन प्रस्तुत कर सके। ग्रीन यह आवश्यक नहीं समझता कि उत्तम शासन के लिए लोकशासन होता चाहिए। इसके विपरीत उसे यह मान्य है कि निरंकुश शासन भी सामान्य इच्छा के अनुसार कार्य कर सकता है क्योंकि राज्य का उद्देश्य तो 'सामान्य हित' की प्राप्ति है और इस उद्देश्य की सिद्धि निरंकुश या सांविधानिक दोनों ही प्रकार के शासनों द्वारा की जा सकती है।

6. ग्रीन के प्राकृतिक अधिकार के सिद्धान्त ने उसे कठिनाइयों में जँसा दिया है। उसने एक हाथ से अधिकार देकर दूसरे हाथ से वापस ले लिए हैं। उसने केवल यह स्वीकार नहीं किया है कि आत्मा द्वारा किया हुआ न्याय ही नैतिक रूप से कानून का न्यायालय है, बल्कि इस बात पर भी बल दिया है कि व्यक्ति को समाज के विरुद्ध कोई अधिकार प्राप्त नहीं है और व्यक्ति का कर्तव्य समाज

की उन्नति करना है। वह एक तरफ तो कहना है कि अधिकार स्वीकृति द्वारा निर्मित हैं और दूसरी तरफ मानना है कि ऐसे भी कुछ अधिकार हैं जिनकी स्वीकृति अवश्य ही मिश्रणी चाहिए। ये दोनों ही कथन परस्पर असंगत हैं। यदि अधिकारों के पीछे आधारभूत तत्त्व राज्य की स्वीकृति है तो व्यक्तियों के समाज के ऐसे दावे को अधिकार कहना भ्रमात्मक है जिसको राज्य की स्वीकृति प्राप्त नहीं है।

7. दण्ड का सिद्धान्त प्रस्तुत करते समय भी ग्रीन मानव-भावनाओं की अवहेलना करता है। मनुष्य का यह चित्रण अवास्तविक है कि वह लगभग पवित्र चेतना का स्वरूप है।

8. ग्रीन विशेष परिस्थिति में व्यक्तियों द्वारा राज्य का प्रतिरोध करने के अधिकार को माय्य ठहराता है, पर साथ ही इसमें इतने-प्रतिबन्ध लगा देता है कि व्यावहारिक दृष्टि से प्रतिरोध का यह अधिकार व्यर्थ-सा हो गया है। ग्रीन हमें कोई ऐसा स्पष्ट आधार नहीं बतलाता जिससे यह स्पष्ट किया जा सके कि अमुक स्थिति में राज्य का विरोध करने में कार्य सामान्य हित के सिमित होते हैं।

9. ग्रीन के अनुसार राज्य सर्वशक्तिमान न होकर आन्तरिक और बाह्य दोनों रूप से सीमित है। समाज के भीतर विभिन्न स्थायी संघों की अपनी एक आन्तरिक अधिकार व्यवस्था होती है और राज्य का अधिकार उनमें केवल-समन्वय स्थापित करने का है। अपने इसी अधिकार के फलस्वरूप राज्य को अन्तिम सत्ता प्राप्त है। बहुलवादी सिद्धान्त को पूर्ण रूप से न अपनाते के कारण मैकाइवर ने ग्रीन की आलोचना करते हुए कहा है कि "प्रारम्भ से अन्त तक ग्रीन यही विवेचना करता है कि किन परिस्थितियों में व्यक्ति एक स्वतन्त्र नैतिक प्राणी के रूप में कार्य कर सकता है उन परिस्थितियों को सुलभ बनाने के लिए राज्य क्या कर सकता है और इसलिए उसे क्या करना चाहिए। पर उसके चिन्तन के आधार स्तम्भ फिर भी राज्य और व्यक्ति ही बने रहते हैं। वह इस बात पर विचार नहीं करता कि राजनीतिक विधान से भिन्न अन्य साधनों से सम्पन्न दूसरे संघों के अस्तित्व का व्यक्ति और समाज पर किस प्रकार प्रभाव पड़ता है। यदि वह इस पर विचार करता तो उसे स्पष्ट हो जाना कि प्रश्न केवल यही नहीं है कि राज्य को क्या करना चाहिए बल्कि यह भी है कि राज्य को क्या करने की अनुमति है क्योंकि राज्य दूसरी शक्तियों से घिरा हुआ है तथा दूसरी श्रेणी के संगठनों से सीमित है, जो अपने ढंग से अपने उद्देश्यों की पूर्ति में संलग्न हैं। ग्रीन प्रभुसत्ता की आधुनिक समस्या के छोर तक पहुँच कर उसे छूकर ही रह जाता है, उसका हल नहीं दे पाता।"¹

10. ग्रीन अत्यधिक-बुद्धिवादी दृष्टि से सब समस्याओं का समाधान करता है। वह भूल जाता है कि व्यक्ति अपने अधिकारों कार्य अचेतन मन और भावनाओं के प्रबल प्रभावों में बहकर करता है।

ग्रीन जन दर्शन यद्यपि गम्भीर दोषों से ग्रस्त है, तथापि यह स्वीकार करना होगा कि मूल रूप से उसके सिद्धान्तों का जो भी टीका मालूम पड़ते हैं। उदारवादी सिद्धान्त का जो नेपोलियन ऑक्सफोर्ड के आदर्शवादियों ने किया था उनसे ग्रीन सर्वत्र प्रमुख था—कम से कम राजनीतिक दर्शन के क्षेत्र में।² हम इसमें इन्कार नहीं कर सकते कि व्यक्ति के मूल, समाज के महत्त्व, स्वाधीनता के सम्मान और अन्तर्राष्ट्रीयता की उपयोगिता को ग्रीन ने पुष्कल काल्पनिक दार्शनिक दृष्टि से नहीं बल्कि एक अनुभवी, व्यावहारिक तथा गम्भीर विचारक की सूक्ष्म दृष्टि से देखा है। उसके सम्पत्ति के अधिकार तथा निरंकुश राज्य विरोधी विचार भी उदार और ठोस हैं। पूँजीवादी सम्पत्ति के समयेन राज्य द्वारा अनाजित वृद्धि के विनियोग का विरोध दण्ड के प्रतिरोधात्मक सिद्धान्त यदि पर आग्रह आज भी सम्भव है। वार्कर के अनुसार, "चाहे हम उचित प्रतीत न हो, पर किन्हीं विशेष परिस्थितियों का जो विस्तेरण उसने किया अथवा किनी नीति विशेष के जो मुद्दाव उसने दिए, उन सबकी संपेक्षा अधिक महत्त्वपूर्ण वे सिद्धान्त हैं जिनकी उसने स्थापना की। यदि उसके सिद्धान्त सत्य हैं तो प्रत्येक युग अपनी

1 Meier The Modern State, p 471

2 मेयर : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, पृष्ठ 2, पृष्ठ 680.

आवश्यकताओं के अनुकूल उनकी प्रगतिशील व्याख्या कर सकता है। व्यक्ति के महत्त्व पर उसका दृढ़ विश्वास, व्यक्ति की स्वाधीनता पर उसकी गहरी प्राप्ति, उसका यह विश्वास कि व्यक्ति का कल्याण सामाजिक कल्याण का एक मंग है, राज्य की रीति-रिवाजों शिष्टाचार पर पहुँचाने की उसकी अस्वीकृति, एक नागरिक आनुवंशिक और अन्तर्राष्ट्रीय विद्या की स्वीकृति, नैतिक कार्यों की आत्म-प्रेरणा को जीवित रखने के उद्देश्य से राज्य की शक्ति का परिमोचन करने की उसकी उत्सुकता, अधिकारों पर उसका बल, उसका यह विचार कि व्यक्तिगत सम्पत्ति व्यक्ति के अनिवार्य अधिकार है और उसकी यह मान्यता है कि कठिन परिस्थितियों में व्यक्ति को राज्य की शक्ति का प्रतिरोध करने का अधिकार है—यह सब मान भी उसने ही सही है जिसने सन् 1879-80 में उस समय ये जब ग्रीन ने इनका प्रतिपादन किया था।" डा. लकास्टर के अनुसार ग्रीन ने इस तत्त्व का दर्शन किया है कि "राजनीतिक प्रजातन्त्र के सामाजिक और आर्थिक प्रजातन्त्र का होना भी उसी प्रकार अव्यावश्यक है जिस प्रकार राजनीतिक प्रजातन्त्र-पद्धति में सर्वसाधारण के लिए समान अवसर की प्राप्ति एक प्रमुख सिद्धान्त है। राजनीतिक और सामाजिक समस्याओं की भावनाओं के आधार पर हल करने के प्रयत्न में ग्रीन ने कम से कम उस प्रकार की बातों का भी अनुभव किया है जिनका प्रत्येक नागरिक को स्वतन्त्र समाज की दृष्टता के लिए ध्यान रखना चाहिए।" ^{असु}

(1) राजद्वारन को ग्रीन की महत्त्वपूर्ण देन संक्षेप में निम्नानुसार प्रस्तुत की जा सकती है—

(1) प्रथम, ग्रीन ने उपयोगितावाद और उदारवाद में समानानुकूल संशोधन कर उसमें नवजीवन का संचार किया और जो उपयोगितावाद मूल के समय तक निष्प्राण हो चुका था, उसे अपने नवीन सिद्धान्तों द्वारा शक्तिशाली बनाया। उसने इस उपयोगी धारणा की पुष्टि की कि मनुष्य को भौतिक सुख का अन्वेषणकर्ता नहीं बल्कि अपनी आत्मा के विकास का श्रेष्ठ और समाज का हितपी है।

(2) दूसरे, ग्रीन ने बहुत ही सुन्दर ढंग से जर्मन आदर्शवाद को व्यक्तिवाद के साथ सम्बद्ध किया। हीगल ने व्यक्ति को साधन बनाकर उसके हितों को राज्य की विलेखी पर चढ़ा दिया था जबकि ग्रीन ने राज्य को आदर्श वस्तु बनाते हुए भी व्यक्ति की गरिमा को महत्त्व दिया और उसे व्यक्ति के नैतिक विकास के लिए एक साधन माना। हीगल ने युद्ध का समर्थन किया और अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में राज्यों पर कोई नैतिक बन्धन न मानकर उन्हें मनमाना कार्य करने की छूट दे दी थी। ग्रीन ने इन दूषित विचारों में संशोधन किया। उसने इस बात पर बल दिया कि राज्यों को परस्पर युद्ध में नहीं उलझना चाहिए। उसने युद्ध को प्रत्येक दशा में अनैतिक माना और अन्तर्राष्ट्रीय कानून द्वारा राज्यों के संघर्षों का अन्त करने की आशा की।

(3) तीसरे, ग्रीन ने राज्य के कार्यों का निर्धारण उपयोगितावादियों की अपेक्षा अधिक स्पष्ट रूप से किया। राज्य के कार्यों की नैतिक आधार प्रदान कर उसने उदारवाद को नैतिकता और सामाजिकता का वातावरण देना दिया और नैतिकता को इतना व्यापक बना दिया कि सामाजिक सद्भावना सभी युगों के व्यक्तियों के लिए उपयोगी हो सकती है। वेपर के शब्दों में—“ग्रीन ने उदारवाद को एक अधिक विषय की अपेक्षा एक विश्वास में परिवर्तित कर दिया। उसने व्यक्तिवाद को मानसिक तथा सामाजिक रूप प्रदान किया और आदर्शवाद को सम्यक् एवं सुरक्षित समाज में परिवर्तित कर दिया। कम से कम अग्रेज उसकी इस देन को तुच्छ नहीं समझ सकते।” पुनश्च ‘ग्रीन की महानता इसमें है कि उसने अग्रेजों को एक ऐसी वस्तु प्रदान की जो वेन्यमवाद से अधिक सुन्तोपवाद है। उसने उदारवाद (Liberalism) को एक हित के बजाय एक विश्वास का रूप दिया है। उसने व्यक्तिवाद को नैतिक तथा सामाजिक एवं आदर्शवाद को सम्यक् तथा सुरक्षित बनाया है। अग्रेजों के लिए उसके कार्य का बड़ा महत्त्व है।”

अन्त में हम ग्रीन के मूल्यांकन में मैकन (Macunn) के इस विचार से सहमत हैं कि "यदि प्रत्येक राजनीतिक आन्दोलन में मानव-हित को महत्त्व देना और संस्थाओं सम्बन्धी वाद-विवाद में नागरिकों के सुख-दुःख के आधार पर निर्णय करना ही व्यक्तिवाद है तो राजनीतिक दर्शन में बहुत कम व्यक्तिवादी ऐसे होंगे जो ग्रीन से अधिक प्रसिद्ध हों।" कोकर के शब्दों में, "ग्रीन के अधिक मर्यादित विचारों का अनेक वर्तमानकालीन प्रसिद्ध लेखकों, मुख्यतया इटली में बेनेदेतो क्रोस (Benedetto Croce), इंग्लैंड में सर हेनरी जोन्स, जॉन वाटसन, जे. एम. मैकेंजी, अर्नेस्ट बार्कर, हेदरिगदन, हर्नले तथा फिशर और संयुक्त राज्य अमेरिका में प्रो. विलियम, ई. हाकिंग तथा नार्मन वाइल्ड (Norman Wilde) ने अनुसरण किया है। ये विद्वान् ग्रीन के समान साधारणतया यह मानते हैं कि—(i) मनुष्य केवल राजनीतिक समाजों का सदस्य होने के कारण ही सबसे सच्चे अर्थ में मनुष्य अर्थात् ऐसी प्राणी है जिसका आचरण, पशु-जगत् के आचरण को निर्धारित करने वाली शारीरिक प्रवृत्तियों या इच्छाओं से भिन्न विवेकपूर्ण तथा नैतिक आदर्शों पर निर्धारित होता है, (ii) वे साधारणतया इस बात से भी सहमत हैं कि यद्यपि राज्य के लक्ष्य केवल नैतिक है और अपनी शक्ति के लिए वह अपने सदस्यों में नैतिक आदर्शों की किसी प्रकार की एकता पर निर्भर रहता है, तथापि उसे अब अनेक, विशेषकर आर्थिक, कार्य भी करते होते हैं—उसे अनियन्त्रित प्रतियोगिता के कारण उत्पन्न भयंकर आर्थिक असमानताओं को दूर कर स्वतन्त्र नैतिक जीवन को सम्भव बनाना है, एवं (iii) वे यह मानते हैं कि राज्य का लक्ष्य ऐसी सामाजिक अवस्थाओं को कायम रखना है—जिनमें अच्छे स्वभाव वाले व्यक्ति तथा बौद्धिक उन्नति में कम से कम बाधाएँ उपस्थित हों।"

टॉमस हिल ग्रीन ने ग्रादशवादी एव उदारवाद में जो समन्वय स्थापित किया, वह अधिक समय तक नहीं चल सका क्योंकि ग्रीन के परवर्ती ग्रादशवादी विचारको ने उसके दर्शन के उदारवादी तत्त्व को पृष्ठभूमि में डाल दिया एव ग्रादशवादी तत्त्व को अग्रसर कर वे हीगलवाद की दशा में अग्रसर हुए। फ्रांसिस हर्वर्ट ब्रैडले तथा बर्नार्ड बोसाँके नामक दो प्रमुख अंग्रेज विचारको ने इस दिशा में उल्लेखनीय योग दिया। मैज (Matz) के कथनानुसार—“ब्रैडले के साथ ब्रिटिश हीगलवाद पूर्णतः पुष्ट हुआ और उसमें स्वतन्त्र उड़ान के लिए पख उड़ गए।”

फ्रांसिस हर्वर्ट ब्रैडले

(Francis Herbert Bradley, 1846—1924)

ब्रैडले वेस्ट मिनस्टर के एक उच्च पादरी (Dean) का पुत्र था। उसका जन्म सन् 1846 में हुआ था। तत्पश्चात् वह मीरटन कॉलेज, ऑक्सफोर्ड का फैलो निर्वाचित हुआ। उसका दर्शन ग्रन्थ 'आचारिक अध्ययन' (Ethical Studies) सन् 1876 में प्रकाशित हुआ था। अपने इस ग्रन्थ 'My Station and its Duties' के अध्याय में ब्रैडले ने राज्य-सिद्धान्त का विवेचन किया है।

ब्रैडले ने राज्य की धारणा को एक नैतिक सावयवी के रूप में विकसित किया है। यही राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में उसकी प्रमुख देन है। राज्यनैतिक प्राणी अथवा सावयवी (Moral Organism) है क्योंकि प्रथम तो वह नैतिक उन्नति के आकांक्षी व्यक्तियों का समुदाय है और दूसरे, व्यक्तियों के नैतिक विकास का मुख्य साधन है। ब्रैडले पर हीगल का बहुत अधिक प्रभाव है, किन्तु उसने अपने दर्शन की व्याख्या बहुत ही अव्यवस्थित ढंग से की है। प्लेटो का न्याय-सिद्धान्त भी उसके दर्शन का एक महत्त्वपूर्ण स्रोत है।

ब्रैडले के राजनीतिक विचार

ब्रैडले के अनुसार मनुष्य समाज के सन्दर्भ में ही नैतिक है। नैतिक बनने के लिए आवश्यक है कि हम अपने देश और समाज की नैतिक परम्पराओं का अनुकरण करें। समाज के कर्त्तव्यों को पूरा करना प्रत्येक है। इस कर्त्तव्य-पालन में वह अपने अस्तित्व के विधान का ही पालन करता है। कोई भी व्यक्ति अकेला नहीं रह सकता। वह समाज के एक सदस्य के रूप में जन्म लेता है और पग-पग पर समाज उसे प्रभावित करता है। “जिस वातावरण में व्यक्ति साँस लेता है, वह आदि से अन्त तक सर्वथा सामाजिक है।” व्यक्ति के आचरण के प्रत्येक अंश में समाज का सम्बन्ध निहित है। वह जो कुछ भी है, स्वयं से सामाजिक तत्त्व के समावेश के कारण ही है और यदि नैतिकता का अभिप्राय आत्मा की पूर्णता है तो उस सामाजिक सम्बन्धों की पूर्णता है तो उस सामाजिक सम्बन्धों की पूर्णता

ही नैतिकता है। ब्रैंडले की मान्यता है कि "व्यक्ति जन्म से ही किसी राष्ट्र का सदस्य होता है अर्थात् एक अंग्रेज के घर पैदा होने वाला बच्चा परिवार के साथ ब्रिटिश राष्ट्र का एक जन्मजात सदस्य होता है।"

ब्रैंडले का विश्वास है कि व्यक्ति के विकास के लिए यह अपरिहार्य है कि व्यक्ति राज्य के प्रति पूर्ण श्रद्धा और भक्ति रखे। राज्य एक नैतिक प्राणी (Moral Organism) है जिसमें समाज की दूसरी सभी इकाइयाँ अथवा मस्थाएँ सम्मिलित हैं। राज्य एक व्यवस्थित समष्टि है जो समान उद्देश्य और कर्तव्य से अनुप्राणित है। ब्रैंडले ने राज्य के बाह्य और आन्तरिक दो रूपों की कल्पना की है। बाह्य रूप से राज्य सस्थाओं का निकाय (Body of Institutions) है, किन्तु आन्तरिक रूप से उसकी एक आत्मा है जो उस निकाय को जीवित रखती है। इस नैतिक सगठन के प्रत्येक अंग की अपनी प्रत्यक्ष आत्मा और चेतना है। राज्य की भी अपनी इच्छा और चेतना है जो उसके अंगों की इच्छाओं तथा चेतनाओं को धारण करती है। इस दृष्टि से राज्य का अपना जीवन है, अपना प्रवाह है। इस नैतिक सगठन में विशेष स्थान प्राप्त करने पर ही व्यक्ति पूर्णता का जीवन बिता सकता है। पूर्णता का यह जीवन उसी सीमा तक बिताया जा सकता है जिस सीमा तक व्यक्ति राज्य रूपी नैतिक सगठन में अपना विशिष्ट क्षेत्र तैयार कर लेता है।

ब्रैंडले के अनुसार पुलिस, न्याय आदि विभाग राज्य के विभिन्न अंग हैं जो पूर्ण रूप से जानते हैं कि उन्हें क्या कार्य करना है, ज्ञान और इच्छा से सम्पन्न इन अंगों के कारण ही राज्य चेतनायुक्त और स्वेच्छापूर्वक कार्य करने वाली सस्था है। राज्य का इच्छा सामाजिक नैतिकता का प्रतिनिधित्व करती है। नागरिकों के व्यक्तित्व का विकास उन समुदायों और वातावरण की उन वस्तुओं पर निर्भर करता है जो राज्य अपने सदस्यों को प्रदान करता है। ब्रैंडले पर हीगल की छाप स्पष्ट है। हीगल का विचार था कि राज्य एक 'आत्मचेतना-सम्पन्न नैतिक पदार्थ' तथा आत्मज्ञानी (Self-knowing) और आत्मा के यथार्थ स्वरूप को प्राप्त करने वाला व्यक्ति (Self-actualising Individual) है जिसकी इच्छा और ज्ञान उसके (राज्य के) निवासियों की इच्छा और ज्ञान है। व्यक्ति सदैव यही अनुभव करता है कि राज्य का सर्व कार्य वह स्वयं कर रहा है। वह राज्य को ही अपना लक्ष्य मान लेता है और कार्य करने में उसे किसी प्रकार की आपत्ति नहीं होती। ब्रैंडले ने हीगल के इसी विचारों का अनुमोदन किया है। उसका विश्वास है कि 'राष्ट्र की आत्मा को स्पष्ट करने के लिए हमें साव्यवी यथार्थता की किसी नैतिक व्यवस्था को अवश्य स्वीकार करना होगा। इसी नैतिक व्यवस्था को यह राज्य की नैतिक साव्यवता (Moral Organism) मानता है। हीगल की भाँति उसकी निष्ठा राज्य के सर्वगणितमान स्वरूप में है। जीवन के सभी पहलुओं और समाज की सभी सस्थाओं पर राज्य का पूर्ण नियन्त्रण होता है। ब्रैंडले हीगल का कट्टर अनुयायी था और उसने अपने ग्रन्थ 'Ethical Studies' में हीगल की पुस्तकों से लम्बे-लम्बे उद्धरण दिए हैं।

ब्रैंडले यह भी अनुभव करता है कि जिस आदर्श की रूपरेखा उसने बनाई है उसको उसके आदर्शों का पूर्ण मूर्तरूप नहीं कहा जा सकता। किसी भी निश्चित समय में राज्य की नैतिकता लोगों की जन-चेतना अथवा आदर्श नैतिकता की अपेक्षा एक निम्नस्तर पर हो सकती है। फिर भी सम्भवतः व्यक्ति समाज में अपनी सकीर्ण स्थिति से ऊपर उठकर विषय-बन्धुत्व की नैतिक भावना प्राप्त करने की इच्छा करता है। इसका यह परिणाम हो सकता है कि "सम्पूर्ण मानवता एक समग्र 'देवी' सगठन का रूप प्राप्त करे।"

ब्रैंडले के विचारों की आलोचना

ब्रैंडले मूल रूप से एक राजनीतिक विचारक न होकर एक आचारशास्त्री और आध्यात्मवादी था, अतः कोई आश्चर्य नहीं कि उसके राजनीतिक चिन्तन में परिपक्वता नहीं थी। आलोचकों ने ब्रैंडले के राजनीतिक विचारों पर मुख्यतः अग्रलिखित आक्षेप किए हैं—

1 सबसे बड़ी दुर्बलता यह है कि ब्रैडले राज्य और समाज में कोई भेद नहीं करता। इस तरह उसने हीगलवादी परम्परा को अपनाकर राज्य को सर्वोच्च स्थिति में रख दिया है। राज्य को समाज से पृथक् न करने का परिणाम यह होगा कि राज्य का व्यक्ति पर असौमित्र नियन्त्रण ही जाएगा, वह व्यक्ति के सम्पूर्ण जीवन का नियामक बन जाएगा। वार्कर का कहना है कि ब्रैडले की धारणा जर्मन दार्शनिकों को मान्य हो सकती है, किन्तु इंग्लैंड को मान्य नहीं हो सकती जहाँ राज्य और समाज के बीच सदैव अन्तर किया जाता रहा है। ब्रिटिश मान्यता के अनुसार समाज की अपनी 'सामाजिक संस्थाएँ' होती हैं, उसका अपना 'सामाजिक वातावरण' होता है जबकि राज्य की अपनी 'राजनीतिक संस्थाएँ' होती हैं और उसी तरह उसके अपने कानून तथा अधिकार होते हैं। राज्य और समाज दोनों बहुत कुछ समान नैतिक उद्देश्य रखते हुए और परस्पर घनिष्ठ रूप में सम्बन्धित होते हुए भी एक दूसरे से पृथक् हैं। वार्कर के ही शब्दों में, "मोटे तौर पर हम कह सकते हैं कि समाज का क्षेत्र ऐच्छिक सहयोग है जबकि राज्य का क्षेत्र यान्त्रिक कार्यवाही है। इसी प्रकार समाज की शक्ति सद्भावना और पद्धति लचीली है जबकि राज्य की शक्ति बल प्रयोग की और पद्धति कठोरता की है।"¹ ब्रैडले ने दोनों के बीच के अंतर पर ध्यान न देकर राज्य को इतनी सर्वोच्च स्थिति प्रदान कर दी है कि वह राजनीतिक, सामाजिक, धार्मिक सभी क्षेत्रों में सर्वोपरि स्थिति प्राप्त कर जीवन के सभी व्यापारों अथवा कार्य-कलापों का नियामक बन जाता है।

2. ब्रैडले ने व्यक्तिगत और सामाजिक नैतिकता का जो विश्लेषण प्रस्तुत किया है, वह भी भ्रामक है। उसने व्यक्तिगत नैतिकता को राज्य की नैतिकता में विलीन कर दिया है और इस तरह समाज से पृथक् व्यक्ति का कोई व्यक्तित्व नहीं रहता। यद्यपि व्यक्ति एक सामाजिक प्राणी है जिसमें सदैव यह अपेक्षा की जाती है कि वह सामाजिक नैतिकता की अवहेलना नहीं करेगा तथापि 'सामाजिक' होने के साथ वह 'व्यक्ति' भी है। व्यक्ति को हम जैसा भी पाते हैं उसके मूल में केवल समाज का ही हाथ नहीं है, अपितु जन्मजात वैयक्तिक मौलिक शक्तियों का भी हाथ है, अतः सामाजिक राज्य के अन्तर्गत व्यक्तित्व को इस तरह विलीन कर देना कि उसका कोई पृथक् अस्तित्व ही न रहे, अनुचित है।

3 ब्रैडले का यह वाक्य कि "सामाजिक न्याय की प्राप्ति के लिए मुझे अपना स्थान और इसके कर्तव्यों (My station and its duties) का ध्यान रखना चाहिए" बड़ा अस्पष्ट है। इसकी ठीक-ठीक व्याख्या करना बड़ा कठिन है। यह एक ऐसा अस्पष्ट वाक्य है जिसकी अनेक व्याख्याएँ हो सकती हैं। उदाहरणार्थ, इसका अर्थ 'व्यक्ति की अपने भाग्य की सन्तुष्टि' भी लिया जा सकता है और ऐसी कोई भी व्याख्या आदर्शवाद को 'अवरोधक रुढ़िवाद' (Hide-bound Conservatism) का समानार्थक बना देगी।

4 ब्रैडले का यह विचार भी उचित नहीं है कि समाज सदैव सही होता है, व्यक्ति गलत हो सकता है। ब्रैडले का आग्रह है कि व्यक्ति यदि पूरी तरह नैतिक और विकसित बन जाए तो उसकी इच्छा समाज की इच्छा के साथ एकाकार हो जाएगी। इस आग्रह की मान्यता का अर्थ है कि व्यक्ति सदैव समाज की इच्छानुसार कार्य करे क्योंकि समाज की इच्छा के समक्ष व्यक्ति का अपना व्यक्तित्व और उसकी अपनी इच्छा अपूर्ण है व्यक्ति को इतना गौण स्थान देना सर्वथा अनुपयुक्त है क्योंकि अन्ततोगत्वा व्यक्ति ही वह शक्ति है जिससे समाज का निर्माण होता है। स्वयं राज्य की अपनी कोई पृथक् चेतना अथवा इच्छा नहीं हो सकती। उसकी चेतना और इच्छा तो उसके निर्माणक अंगों की चेतना और इच्छाओं का ही योग है। दूसरे शब्दों में, यदि हम राज्य की नैतिक कहते हैं तो इनका न्यायवाचक अर्थ है कि उसकी यह नैतिकता उसके निर्माणक अंगों अर्थात् व्यक्तियों की नैतिकता का ही योग है।

अपरिपक्व विचारों के कारण ही ब्रैंडले ग्रीन और बोसॉके की तुलना में ब्रिटिश जनता पर बहुत कम प्रभाव डाल सका। विचारों में मौलिकता और प्रौढ़ता के न होने से ही सम्भवतः उसने अपनी पुस्तक (Ethical Studies) को सन् 1876 के बाद पुनः प्रकाशित नहीं कराया। उसके विचारों का प्रचार इतना कम हुआ कि 76 वर्ष की आयु होने पर जब उसका नाम लॉर्ड हाउडेन द्वारा इस बात के लिए प्रस्तावित किया गया कि उसे ब्रिटिश सम्राट 'Order of Merit' की उपाधि से सम्मानित करें तो प्रधान मंत्री और सम्राट ने आश्चर्य प्रकट किया और कहा कि उन्होंने ब्रैंडले का नाम पहली बार सुना है।¹

बर्नार्ड बोसॉके

(Bernard Bosanquet, 1848-1933)

संक्षिप्त जीवन-परिचय और रचनाएँ

जून, 1848 में इंग्लैंड में उत्पन्न बोसॉके ने ऑक्सफोर्ड और हेरी में शिक्षा प्राप्त की। तत्पश्चात् सन् 1871 से 1881 तक वह विश्वविद्यालय कॉलेज में फेलो और शिक्षक रहा। इसके बाद वह सेंट एन्ड्रूज कॉलेज, लन्दन में दर्शनशास्त्र का प्राध्यापक बन गया और सन् 1908 तक इसी पद पर रहा। उपन्यासों के शौकीन दार्शनिक बोसॉके ने सन् 1911 और 1912 में एडिनबरा विश्वविद्यालय में 'Principles of Individuality and Value' तथा 'Value and Destiny of the Individual' नामक दो प्रसिद्ध भाषण दिए।

बोसॉके ह्यूमो, कॉण्ट, हीगल और ग्रीन से बहुत प्रभावित था। उसने ग्लेटो के दर्शन का भी गम्भीर अध्ययन किया था। यह कहा जाता है कि उसके दर्शन का आरम्भ ग्रीन और ह्यूमो से हुआ तथा परिणति हीगल में हुई। अपने जटिल और शुष्क दार्शनिक सिद्धान्तों को उसने उपन्यासों और काव्यों के उदाहरणों से सरस बनाया तथा सामाजिक अनुभूतियों और मनोवैज्ञानिक अनुसन्धानों का पर्याप्त आश्रय लिया। आदर्शवादी होने के नाते इसने ग्रीन के सिद्धान्तों को ग्रहण किया, लेकिन वह उसके उदारवाद से दूर रहा। ग्रीन ने राज्य पर जो सीमाएँ लगा दी थीं उन्हें बोसॉके ने एकदम हटा दिया। उसने ग्रीन के दर्शन को ऐसे स्थल पर ला पड़ा जहाँ वह राज्य की हीगलवादी धारणा के सन्निकट आ गया।

बोसॉके की लन्दन में सन् 1933 में मृत्यु हो गई, किन्तु न्यायशास्त्र, सौन्दर्यशास्त्र, आध्यात्म शास्त्र, राजनीतिशास्त्र आदि पर लिखित उसके ग्रन्थ आज भी उस अमर बनाए हुए हैं। उसकी कुछ प्रमुख रचनाएँ ये हैं—

- (1) ज्ञान और वास्तविकता (Knowledge and Reality) (1885),
- (2) तर्कशास्त्र (Logic) (1888),
- (3) सौन्दर्यशास्त्र का इतिहास (History of Aesthetics) (1892),
- (4) राज्य के दार्शनिक सिद्धान्त (Philosophical Theory of the State) (1899),
- (5) वैयक्तिकता और मूल्य के सिद्धान्त (Principles of Individuality and Value), (1911),
- (6) व्यक्ति का मूल्य तथा उसकी नियति (Value and Destiny of the Individual) (1912),
- (7) सामाजिक तथा अन्तर्राष्ट्रीय आदर्श (Social and International Ideals) (1917)

बोसॉके के राजनीतिक विचार उसके सर्वाधिक महत्वपूर्ण ग्रन्थ 'Philosophical Theory of the State' में मिलते हैं। उसने अपने 'राज-सिद्धान्त' को 'दार्शनिक' (Philosophical) कहा है। यहाँ हम उसके विशिष्ट सिद्धान्तों का परिचय देंगे।

बोसॉके का इच्छा सिद्धान्त

(Bosanquet's Doctrine of Will)

बोसॉके के प्रादर्शवादी सिद्धान्त का आधार ह्यो के का 'इच्छा सिद्धान्त' है। उसने अपने सिद्धान्त में ह्यो की स्वतन्त्र नैतिक इच्छा की व्याख्या की है और इसी आधार पर अपने आदर्शवादी सिद्धान्त की स्थापना की है। बोसॉके के प्रादर्शवादी दर्शन को अपनी प्रकार समझने के लिए उसके इच्छा सिद्धान्त को समझना आवश्यक है।

बोसॉके के अनुसार प्रत्येक नस्लाओं की भाँति राज्य भी एक सम्बन्ध है, अतः इसका एक नैतिक विचार अवश्य होना चाहिए। यह विचार सब लोगों की वास्तविक इच्छा (Real Will) प्रत्येक सामान्य इच्छा (General Will) का साकार रूप है। ह्यो के अनुसार ही बोसॉके का भी विश्वास है कि हमारी इच्छाएँ दो प्रकार की हैं—यथार्थ इच्छा (Actual Will) तथा वास्तविक इच्छा (Real Will)। यथार्थ इच्छा (Actual Will) स्वयंपूर्ण और अस्थिर होती है जो हमारे स्थायी हितों की प्रतिबिम्ब नहीं करती। यथार्थ की यथार्थ प्रत्येक स्वायत्तपूर्ण इच्छाओं में समानता नहीं होती। ये इच्छाएँ वैयक्तिक हितों और सामाजिक हितों में संघर्ष उत्पन्न करती हैं। यथार्थ इच्छा व्यक्ति की व्यक्तिगत और दुराग्रहपूर्ण इच्छा है जिसने उत्तम और समाज का कल्याण नहीं हो सकता। इसके विपरीत वास्तविक इच्छा (Real Will) व्यक्ति के स्थायी हितों की ओर होती है वह समाज-कल्याण की भावना प्रेरित करती है। समाज के प्रत्येक व्यक्ति की वास्तविक इच्छाओं में समानता होती है। यह सामाजिक इच्छा है जो विवेक पर आधारित होती है और जिसमें अन्तर्द्वन्द्व विरोध और संघर्ष की स्थिति उत्पन्न नहीं होती।

यथार्थ इच्छा (Actual Will) और वास्तविक इच्छा (Real Will) में संघर्ष चलता रहता है। यथार्थ इच्छा ह्यो की प्रेरित करती है कि वे पदना-निपटना छोड़कर मटरगश्ती करें जबकि वास्तविक इच्छा पदाई-पिपादा का प्रतिपादन करती है। दोनों इच्छाओं के इस संघर्ष में व्यक्ति का कर्तव्य है कि वास्तविक इच्छा के अनुसार व्यवहार करे।¹ वास्तविक इच्छा के अनुरूप कार्य करके ही व्यक्ति वास्तविक स्वतन्त्रता का उपभोग और नैतिक-अभिवृद्धि कर सकता है। हम एक चोर को नैतिक दृष्टि में न्यून नहीं कह सकते क्योंकि चोरी करना वास्तविक इच्छा के अनुरूप नहीं है। यह तो उसकी यथार्थ प्रत्येक स्वायत्तपूर्ण इच्छा है। व्यक्तियों की वास्तविक इच्छाओं का योग ही समाज की सामान्य इच्छा है, अतः, स्वाभाविक है कि समाज के प्रतिबोध करने पर वह कभी भी संतोषपूर्ण जीवन व्यतीत नहीं कर सकता।

बोसॉके के अनुसार व्यक्ति की वास्तविक इच्छा एकाकी नहीं होती, वह समाज के अन्य व्यक्तियों की सामाजिक इच्छा से सम्बद्ध होती है और सार्वजनिक इच्छा बन जाती है इसलिए व्यक्ति केवल समाज में रहकर ही अपना सर्वोत्तम रूप प्राप्त कर सकता है। यथार्थ और वास्तविक इच्छा के संघर्ष में यथार्थ इच्छा नष्ट हो जाती है और वास्तविक इच्छा शेष रह जाती है जिसके द्वारा सामाजिक कल्याण का चिन्तन होता है। स्मरणीय है कि 'सामान्य इच्छा' और समाज की इच्छा में भेद है। समाज की इच्छा में यथार्थ इच्छा भी सम्मिलित रहती है। इसी प्रकार इच्छा और जनमत में अन्तर है। जहाँ सामान्य इच्छा में सामान्य हित पर बल दिया जाता है जिसमें बहुसंख्यक और अल्पसंख्यक दोनों ही वर्गों के हित सम्मिलित होते हैं वहाँ जनमत में सख्या को महत्त्व दिया जाता है। सामान्य इच्छा में अहित की गुंजाइश नहीं होती वह तो वैध, शुभ और आदर्श इच्छाओं का सार है।

बोसॉके की मान्यता है कि राज्य इसी सामान्य इच्छा का साकार रूप है। वह सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करता है। उसका संचालन सामान्य इच्छा द्वारा ही होता है अतः 'व्यक्ति को राज्य के

नियमों का निस्सकोच पालन करना चाहिए। राजाज्ञा-पालन में परोक्ष रूप से व्यक्ति की अपनी ही आज्ञा का पालन निहित है।

— राज्य को सामान्य इच्छा का साकार रूप स्वीकार करने के फलस्वरूप बोसॉंके ने उसे एक 'नैतिक विचार' (Ethical Idea) माना है और निम्नलिखित महत्वपूर्ण परिणाम निकाले हैं—

1 राज्य का शासन सच्चा स्वशासन (Self Government) है क्योंकि राज्य के सभी कार्यों का संचालन सामान्य इच्छा द्वारा होता है जिसका स्पष्ट अर्थ है कि हम किसी दूसरे व्यक्ति की इच्छा को नहीं बरन अपनी ही इच्छा से शासित होते हैं।

2 राज्य और समाज का गहरा सम्बन्ध है। राज्य शक्ति पर आधारित एक राजनीतिक संगठन है, जिसे समाज की सभी संस्थाएँ विभिन्न कार्यों में पूर्ण सहयोग देती हैं। राज्य को यदि समाज के विराट् रूप में देखा जाए तो कहना होगा कि वह अनेक समूहों का समूह (Group of Groups) और समुदायों का समुदाय (A Community of Communities) है जिसका क्षेत्र सम्पूर्ण मानव-समाज में व्याप्त है।

3. राज्य सर्वोच्च अथवा एकमात्र नैतिक विचार और सार्वभौम संस्था है जिसमें समाज की विभिन्न संस्थाओं में मौलिक विचारों का समन्वय होता है। समाज की विभिन्न संस्थाओं के नैतिक विचार एकांगी अथवा विरोधी हो सकते हैं, लेकिन राज्य सब प्रकार के विरोधों को दूर कर उनमें सामञ्जस्य स्थापित करता है। राज्य का दृष्टिकोण एकांगी नहीं होता।

बोसॉंके ने राज्य की इच्छा के पालन में व्यक्ति की स्वतन्त्रता को निहित माना है। इस प्रकार ग्रीन के समान वह भी इस सिद्धान्त पर पहुँच गया कि व्यक्ति पूर्ण रूप से सामान्य इच्छा से श्रोतप्रोत है और अपने सच्चे व्यक्तित्व की पूर्ति समाज का अंग बनकर ही कर सकता है जो सावयवी सम्पूर्ण (Organic Whole) है। बोसॉंके ने सामान्य इच्छा को अधिनायकवादी रूप दे दिया है। उसके अनुसार अधिनायक भी सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करता है, अतः उसकी इच्छा के अनुकूल जीवन-यापन करने के लिए नागरिकों को बाध्य किया जा सकता है ताकि वे वास्तविक स्वतन्त्रता का उपयोग कर सकें। अपने इस अर्थ में बोसॉंके ने सामान्य इच्छा को विकृत रूप में प्रस्तुत किया है। इसी आधार पर उग्र आदर्शवाद की रचना की है।

कोकर ने बोसॉंके के सिद्धान्त का विश्लेषण करते हुए लिखा है कि "बोसॉंके का तर्क कुछ इस प्रकार है कि मनुष्य के सच्चे व्यक्तित्व की सिद्धि उसकी वास्तविक इच्छा की अभिव्यक्ति द्वारा ही होती है और उसकी वास्तविक इच्छा आवश्यक रूप में सामान्य इच्छा से भिन्न है जिसकी सिद्धि केवल राज्य द्वारा ही होती है। दूसरे शब्दों में मनुष्य, मनुष्य के रूप में नैतिक प्राणी है और नैतिक प्राणी के रूप में उसे ऐसी अवस्थाओं की इच्छा करनी चाहिए जिनसे उसका नैतिक जीवन सम्भव हो सके, किन्तु समाज से पृथक् व्यक्ति के लिए नैतिक आचार नाम की कोई चीज नहीं है। अतः राज्य श्रेष्ठ जीवन के लिए आवश्यक सामाजिक अवस्थाओं को कायम रखकर प्रत्येक नैतिक व्यक्ति की इच्छा की पूर्ति करता है अतः बोसॉंके के विचारों के अनुसार मनुष्य का सर्वोच्च कर्तव्य अपनी सामाजिक योग्यताओं का विकास करना है। किसी व्यक्ति के जीवन या राज्य से छोटी संस्था के कार्य का मूल्य उसमें सामान्य हित के कुछ तत्त्व होने के कारण ही है।"¹

बोसॉंके का संस्था-सिद्धान्त (Bosanquet's Theory of Institution)

बोसॉंके ने संस्थाओं के नैतिक विचारों का मूर्तरूप (Embodiment) माना है। इस मान्यता के पीछे समाज के सार्वजनिक जीवन की कल्पना निहित है। मानव-जीवन आरम्भ से अन्त तक सामाजिक है। समाज व्यक्तियों का ऐसा समुदाय है जो किसी सार्वजनिक सामान्य उद्देश्य से सम्बद्ध रहता है। इन सबका अर्थ यह है कि सामान्य चेतना अथवा सार्वजनिक इच्छा का आदर्श एक जीवित यथार्थ है।

उदाहरणार्थ, हम किसी स्कूल या सेना या क्रिकेट के खेल को लें तो उनमें से प्रत्येक एक अथवा अनेक मस्तिष्कों की क्रिया का प्रतिनिधित्व करता है। इस प्रकार सस्थाएँ नैतिक विचारों का ही साकार रूप हैं। स्वयं बोसांके के शब्दों में, 'एक सस्था में एक से अधिक मस्तिष्कों का उद्देश्य या उनकी भावना निहित रहती है और वह उस भावना या उद्देश्य का न्यूनाधिक एक स्थाई मूर्तरूप होती है। सस्थाओं में व्यक्तिगत मस्तिष्कों का यह सम्मिलन होता है जिसे हम सामाजिक मस्तिष्क (Social Mind) की संज्ञा देते हैं अथवा यह कहना चाहिए कि सस्थाओं में हमें आदर्श तत्त्व मिलता है जो अपनी व्यापक सघटना में सामाजिक है, लेकिन विभक्त रूप में व्यक्तिगत मस्तिष्क (Individual Mind) है।'¹

बोसांके के इस कथन से उसके सस्था सम्बन्धी निम्नलिखित सिद्धान्त स्पष्ट होते हैं—

- (i) प्रत्येक सामाजिक सस्था या समुदाय मानव-मस्तिष्क की एक जटिल मिश्रित क्रियाशीलता (Complicated inter-working of the mind of the individual) है।
- (ii) समुदाय की सामूहिकता (The totality of the group) व्यक्ति के मस्तिष्क में प्रतिबिम्बित होती है।
- (iii) प्रत्येक सदस्य में अन्य सदस्यों पर ग्रंथने विचारों को लादने की प्रवृत्ति होती है।

बोसांके के अनुसार परिवार, पड़ोसी, समुदाय, राष्ट्रीय राज्य आदि-समाज की विभिन्न सस्थाएँ हैं। इनमें राज्य सर्वश्रेष्ठ है। यही सस्था वास्तव में नैतिक आदर्श है। राज्य सब प्रकार के समुदाय का सन्तुलन-स्रोत है और सभी सस्थाओं की एक प्रभावकारी आलोचना है। यह अन्य सब सस्थाओं का संचालन करता है और शान्ति तथा व्यवस्था बनाए रखता है। सकीर्ण अर्थ में राज्य एक राजनीतिक संगठन है जो शक्ति का प्रयोग करता है एवं लाभकारी सामाजिक उद्योगों पर अपनी स्वीकृति की मुहर लगाता है। व्यापक अर्थ में राज्य का उद्देश्य जीवन का सार्वजनिक संगठन एवं समन्वय है। राज्य व्यावहारिक रूप में समाज का पर्याय है।

बोसांके का राज्य-सिद्धान्त (Bosanquet's Theory of State)

बोसांके ने राज्य-सिद्धान्त को 'दार्शनिक' (Philosophical) कहा है। उसके राज्य का अपना निजी स्वरूप है जो स्वयं अपने लिए ही विचार का पात्र है। बोसांके का उद्देश्य राज्य का उसके वास्तविक स्वरूप में अध्ययन करना है, एक आदर्श समाज की रचना करना नहीं। राज्य की उत्पत्ति और इसके इतिहास की खोज करने में दार्शनिक सिद्धान्त का कोई सम्बन्ध नहीं है। अन्य आदर्शवादियों के ममान वह भी राज्य को नैतिक एवं प्राकृतिक समुदाय मानता है। राज्य एक सर्वोच्च नैतिक सस्था है, एक नैतिक कल्पना का प्रतीक है। "राज्य एक नैतिक सिद्धान्त है, क्योंकि इसी में मनुष्य व्यावहारिक रूप में स्वयं को उत्थान एवं नैतिकता की अन्तिम स्थिति में पाता है।" बोसांके के अनुसार प्रत्येक सस्था एक निश्चित विचार और उद्देश्य को प्रकट करती है जिसमें उसका सार निहित होना है। उदाहरण के लिए कॉलेज का सार इमारत और फर्नीचर में नहीं अपितु एक सामान्य विचार में होता है। कॉलेज की स्थापना से पूर्व एक निश्चित उद्देश्य का सूत्रपात होता है जिसका मूर्तरूप हमें कॉलेज में देखने को मिलता है। इसी प्रकार मकान बनाने से पूर्व कारीगर के मस्तिष्क में एक भावना होती है जिसका मूर्तरूप मकान है। इस विचार को सामान्य भावना या सामान्य मस्तिष्क कहा जा सकता है। इन उदाहरणों से बोसांके स्पष्ट करता है कि राज्य का व्यक्तित्व एक विचार के रूप में ही होता है।

बोसांके का मत है कि राज्य एक भावना है अथवा ममस्त नागरिकों के मस्तिष्क का समन्वित रूप है। प्रत्येक सस्था सामूहिक मस्तिष्क (Group Mind) पर आधारित होती है। राज्य सबसे बड़ी सस्था है, अतः उसके सामूहिक मस्तिष्क का क्षेत्र भी अन्य सस्थाओं की अपेक्षा अधिक व्यापक है। राज्य

में रहने वाले सभी नागरिक उसके सदस्य होते हैं। राज्य एक सर्वोच्च एवं सर्वश्रेष्ठ संगठन है जो अन्य सभी समुदायों से उच्च है। राज्य के अन्तर्गत सभी सस्याएँ समाविष्ट हो जाती हैं। राज्य का सामूहिक मन सभी सस्याओं से अधिक व्यापक होता है। राज्य सर्वांगीण है। सकुचित दृष्टि से राज्य ऐसा राजनीतिक संगठन जो शक्ति का प्रयोग करता है। यह समस्त सामाजिक प्रयत्नों को मान्यता प्रदान करता है जो समाज के लिए लाभदायक हैं। विस्तृत रूप में राज्य "एक सामान्य संगठन तथा जीवन का संश्लेषण (Synthesis) है जिसमें परिवार से लेकर व्यापार तक और व्यापार से लेकर चर्च तथा विश्वविद्यालय तक के सभी सस्याएँ सम्मिलित हैं जो जीवन को निर्धारित करती हैं। इसमें इन सबका संग्रह (Mere Collection) मात्र ही नहीं होता बल्कि यह एक ऐसी संरचना होती है जो राजनीतिक संगठन को जीवन और अर्थ प्रदान करती है जबकि वह स्वयं इससे पारस्परिक सामंजस्य प्राप्त करता है जिनका परिणाम होता है प्रसारण तथा एक अधिक उदार अभिव्यक्ति।" स्पष्ट है कि सम्पूर्ण मानव-जीवन राज्य के अन्तर्गत है। राज्य मानव-जीवन का पूर्ण अभिव्यक्तिकरण है। सभी जीवन के लिए वह नितान्त आवश्यक है। स्वयं बोसॉके के कथनानुसार—

• "राज्य से हमारा अभिप्राय समाज की एक ऐसी इकाई से है जो अपने सदस्यों पर निरकुश भौतिक शक्ति द्वारा नियन्त्रण रखती हो। जैसा कि पहले हम कह चुके हैं राष्ट्रीय राज्य एक वृहत् संगठन है जो सामान्य जीवन के लिए आवश्यक है। एक बड़े समाज के प्रति इसका कोई निश्चित कर्तव्य नहीं है। यह स्वयं एक सर्वोच्च समाज है। यह समस्त नैतिक विश्व का रक्षक है, परन्तु एक संगठन नैतिक विश्व का एक अंग नहीं है। नैतिक सम्बन्धों के एक संगठित जीवन की आवश्यकता है। ऐसा जीवन केवल राज्य में ही सम्भव है, दूसरे समाजों में नहीं।"

बोसॉके राज्य को जीवन का व्यावहारिक दर्शन मानता है। राज्य समस्त समुदायों के पारस्परिक सम्बन्धों का पर्यवेक्षण कर उसमें सुधार करता है। वह समुदायों के बीच समन्वय स्थापित करता है और उनके पारस्परिक सम्बन्धों को निर्धारित करता है। "राज्य समुदायों का समुदाय, संस्थाओं की संस्था तथा सरो का सच है" इसलिए वह बल-प्रयोग भी कर सकता है। राज्य संगठित शक्ति का प्रतीक है जो सुन्दर जीवन को प्रोत्साहन देता है, किन्तु बुरे एवं असद् मार्ग पर चलने वाले व्यक्तियों को बल-प्रयोग द्वारा सम्मर्ग पर चलने के लिए बाध्य करता है। राज्य सर्वव्यापक संस्था है। इसका कार्यक्षेत्र सर्वव्यापी है। राज्य शक्तियों की स्वतन्त्रता के लिए अनिवार्य है। उसकी उपस्थिति में ही व्यक्ति सच्ची स्वतन्त्रता का उपभोग करता है। राज्य के आदेशों का पालन करने से ही व्यक्ति का कल्याण सम्भव है। राज्य की आज्ञाएँ व्यक्ति की सामान्य इच्छा की प्रतीक होती हैं जिनसे व्यक्तियों की वास्तविक इच्छाएँ व्यक्त होती हैं।

बोसॉके राज्य को सर्वोच्च नैतिकता का प्रतिनिधित्व मानकर राज्य की तुलना में व्यक्ति को कम महत्त्वपूर्ण स्थान देता है। उसने हीगल के समान ही राज्य का आदर्शीकरण किया है। व्यक्ति को राज्य की दया पर छोड़ दिया गया है। राज्य किसी एक व्यक्ति या संस्था का प्रतिनिधित्व न कर समान रूप से सम्पूर्ण जनता का प्रतिनिधित्व करता है। हीगल की भाँति राज्य को सर्वव्यापी एवं सार्वभौम मानते हुए बोसॉके राज्य के विरुद्ध व्यक्ति को कोई अधिकार नहीं देता क्योंकि राज्य के अस्तित्व में ही व्यक्ति की स्वतन्त्रता का अस्तित्व है। बोसॉके के मतानुसार ऐसे किसी भी नैतिक विधान की कल्पना नहीं की जा सकती जो राज्य के ऊपर हो। ग्रीन इस बात को नहीं मानता। ग्रीन को राज्य की अवज्ञा करने का व्यक्ति का अधिकार प्राकृतिक कानून की कल्पना पर आधारित था। बोसॉके इस विचार के विपरीत हीगल से सहमत है कि राज्य के कार्यों को किसी प्रकार की नैतिकता की कसौटी पर नहीं कसा जा सकता। "नैतिक संगठनों के लिए एक संगठित जीवन पूर्ण आवश्यक है, किन्तु इस प्रकार का जीवन केवल राज्य के अन्दर ही सम्भव हो सकता है," उसके और अन्य समुदायों के बीच

सम्बन्धी के रूप में नहीं।" मुरे (Murray) का कथन है कि "राज्य एक प्रकार का मनुष्यों का चर्च कर जाना है और उसी सम्बन्ध का मूलान् माध्यात्मिक अनुभव के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। नशेर में होमल ही भाति बोसकि के विषय भी राज्य नागरिक के लिए अतिम नैतिक शक्ति है और वह नागरिकों के मूल १२९ का सञ्चक है।" उस तरह राज्य बोसकि के लिए एक आतंकपूर्ण एवं रहस्यमयी वस्तु है जिसके प्रति हमें निष्ठा रखनी चाहिए फिर भी यह होमल की आलोचना उस आधार पर करता है कि उनका राज्य-विद्वान्त गवार्थ जीवन के तथ्यों के सर्वथा अनुकूल नहीं है। उसका तर्क था कि यदि कोई व्यक्ति ऐसे-सके पास में रहता है कि अपने-राज्य दानव्यता की अनुमति है तो यह एक निमेष उपहास होगा। ठीक उसी भाँति प्राधुनिक जगत् की नगर-व्यक्तियों (Slum) में रहने वाले निरक्षक एवं मूल से पौड़ित मजदूरों को भी राज्य को दानव्यता की प्रतिमूर्ति मानने के लिए सहमत नहीं किया जा सकता।

बोसकि के राज्य-विद्वान्त और उसमें निहित उसके वास्तविक मन्तव्य की समीक्षा करते हुए कोकर निष्कर्ष है कि—

"बोसकि ने उस मर्यादा के महत्त्व पर अधिक जोर देने की आवश्यकता अनुभव की जिसमें अन्य सब हिंसा एवं मर्यादाओं का समावेश है और जो उन्हें सम्भव बनाती है।" छोटी सत्वाएँ आशिक है जो हमारे जीवन के समूचे क्षेत्रों और हमारे नागरिकों के समूचे मूलों को समायोजन नहीं करती। राज्य अपनी सदस्यता तथा योग्यता की दृष्टि से अधिक सजातीयता होने के कारण इन छोटी सत्वाओं की अपेक्षा नैतिक दृष्टि से अधिक श्रेष्ठ है वह 'सर्वोच्च समाज' (Supreme Community) है। वह समस्त सामाजिक मर्यादों के ऊपर है और वह हमें भौतिक शक्ति द्वारा ही नियन्त्रण के लिए ही नहीं बल्कि नैतिक दृष्टि से भी सर्वोच्च है। राज्य तथा नागरिकों के बीच मनभेद की स्थिति में राज्य की ही आवश्यक रूप से नहीं माना जाता है। मनुष्य की मज्जी नैतिकता तथा उसका मज्जा सुख मुख्यतः मण्डित समाज में अपने नियत कर्तव्यों १। मन्मोगजनक रूप से पालन करने में ही है। मानवीय श्रेष्ठता उसी में है कि प्रत्येक व्यक्ति एक नागरिक होने के नाते अपना कर्तव्य पालन करे। उसकी मफलता नागरिक कर्तव्यों के पालन के साथ जुड़ी हुई है और उसका सबसे महत्त्वपूर्ण कर्तव्य राज्य द्वारा स्वीकृत आचार-पद्धति (Modes of Conduct) के अनुरूप अपना जीवन डालना है। अतः राज्य समाज के सगठित जीवन की रक्षा एवं सुधार के लिए जा कुछ भी आवश्यक समझे कर सकता है और वही इसकी आवश्यकताओं का एकमात्र निष्कर्षिक है। वह आवश्यकता (जिम्हा वह स्वयं ही निष्कर्षिक है) पड़ने पर उस समय के प्रति भवित के प्रतिरिक्त, जिसका वह प्रतिनिधि है, किसी भी बाह्य निष्ठा की अभिव्यक्ति पर रोक लगाकर उसका विरोध कर सकता है और वह ऐसा प्रयत्न करेगा।"¹

राज्य एवं व्यक्तिगत तथा सार्वजनिक कार्यों पर बोसकि के विचार (Bosanquet on State Action and Public and Private Acts)

बोसकि ग्रीन के इस विचार से सहमत है कि राज्य का कार्य शुभ जीवन के मार्ग में आने वाली बाधाओं को हटाने तक सीमित है। उसके ही कथनानुसार— 'तब हम कह सकते हैं कि सर्वोत्तम जीवन के लिए राज्य स्वयं कुछ नहीं कर सकता, प्रत्युत केवल उसके मार्ग की बाधाओं को दूर करता है।'² ग्रीन की भाँति ही बोसकि भी आग्रहपूर्वक कहता है कि यद्यपि राज्य के कार्य का तात्कालिक रूप नकारात्मक होता है, तथापि अपनी वास्तविक क्रियाओं एवं अपने अन्तिम उद्देश्यों में वह सकारात्मक होता है। अनिवार्य शिक्षा द्वारा निरक्षरता को समाप्त करना, मदिरा के क्रय विक्रय को नियन्त्रित कर नशेबाजी को रोकना आदि राज्य के सकारात्मक कार्य हैं क्योंकि इनका उद्देश्य अन्तिम रूप में नैतिक है। इनका ध्येय मूलतः चरित्र के उन गुणों को उन्मुक्त करना है जो बाधाओं की अपेक्षा निश्चय ही

1 कोकर 'प्राधुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ 459-60.

2 Bosanquet 'op cit, p. 183

महान्तर हैं। राज्य द्वारा ऐसे कार्यों पर किसी भी उद्देश्य से नियन्त्रण करना, बिल्कुल न करने की अपेक्षा तो अच्छा ही है तथापि राज्य द्वारा ऐसे कार्य किए जाना उपयुक्त नहीं है जिनका मूल्य स्वतन्त्र इच्छा द्वारा निर्धारित होने पर ही होता है। इस तरह राज्य के कार्य-सिद्धान्त में बोसॉने ग्रीन से भिन्न नहीं है। वह ग्रीन की तरह स्वीकार करता है कि "राज्य के कार्यों का केवल बाह्य पक्ष होता है। वह अपने कार्यों द्वारा मनुष्य के अन्तःस्थल को प्रभावित कर प्रत्यक्ष रूप से उसको नैतिक नहीं बना सकता अपितु अप्रत्यक्ष रूप से ही नैतिकता की वृद्धि के लिए कार्य कर सकता है।"

राज्य के कार्य सम्बन्धी विचार में ग्रीन से काफी सहमत होते हुए भी बोसॉने राज्य के कार्यों की नैतिकता का सीमांकन करते समय हीगल के निकट जा पहुँचता है। वह किसी ऐसी नैतिक प्रणाली की सत्ता में विश्वास नहीं करता जिसका समाज में राज्य से स्वतन्त्र अस्तित्व हो क्योंकि राज्य तो एक सम्पूर्ण नैतिक जगत् का संरक्षक है, किसी सगठित नैतिक जगत् का तत्त्व नहीं है। ग्रीन एक नैतिक कानून की सत्ता में विश्वास करता था जो उसकी दृष्टि में एक ऐसा आदर्श अथवा कसौटी थी जिसके आधार पर नागरिकों द्वारा राज्य की आलोचना की जा सकती है और निर्णय लिया जा सकता है। उसकी मान्यता थी कि समाज में राज्य से स्वतन्त्र एक नैतिक प्रणाली का अस्तित्व होता है जिसके आधार पर व्यक्ति राज्य के कार्यों की समीक्षा कर सकता है। साथ ही वह राष्ट्रीय विद्वेष से पूर्ण तथा यौद्धिक सेवाओं से सुसज्जित यूरोपीय राज्यों की तुलना में एक श्रेष्ठतर व्यवस्था का स्वप्न देखता था और राज्यों की अनुमति पर आधारित अधिकारों से सम्पन्न एक अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय की कल्पना करता था। विश्व-प्रातुत्व की धारणा ग्रीन के मन में स्वतन्त्र जीवन के अधिकार का उपसिद्धान्त और उसके विचारों का सैद्धांतिक आधार था। लेकिन बोसॉने इस विषय में ग्रीन से सहमत नहीं था। वह इस बात पर बल देता था कि "नैतिक सम्बन्धों के लिए एक सगठित जीवन की पूर्ण आवश्यकता है, लेकिन ऐसा जीवन केवल राज्य के अन्तर्गत ही उपलब्ध हो सकता है, राज्य तथा अन्य समुदायों के बीच सम्बन्धों में नहीं।"¹ उसके विचारों की आधारभूमि तो यही थी कि बड़े समुदाय में राज्य के कोई निश्चित कृत्य नहीं है। राज्य स्वयं सर्वोच्च समुदाय है जो नैतिकता का परम संरक्षक है, किन्तु स्वयं सगठित नैतिक विश्व का अंग नहीं है।

इन्हीं विचारों के परिणामस्वरूप बोसॉने ने सार्वजनिक और निजी कार्यों (Public and Private Acts) में अन्तर व्यक्त किया है। यदि व्यक्ति हत्या करता है तो यह एक व्यक्तिगत कार्य है। यदि एक राष्ट्र दूसरे राष्ट्र से युद्ध छेड़ देता है या ऋण लौटाने से इन्कार कर देता है तो यह सार्वजनिक कार्य है। इन दोनों स्थितियों में किए गए अपराधों की मात्रा में अन्तर है। बोसॉने का तर्क है कि व्यक्ति स्वार्थ के वशीभूत होकर नीच कार्य करता है, किन्तु राज्य व्यक्तियों के नैतिक हित के उच्चादर्श को ध्यान में रखकर कार्य करता है, अतः वह युद्ध भी लड़ता है तो अपराध नहीं करता। इसी आधार पर बोसॉने युद्ध का समर्थन करता है और हीगेलियन विचारधारा के बहुत समीप पहुँच जाता है। बोसॉने के व्यक्तिगत और सार्वजनिक कार्यों के इस अन्तर से स्पष्ट है कि चोरी करना, हत्या करना, झूठ बोलना, व्यक्तिगत द्वेष रखना आदि सार्वजनिक कार्य नहीं हो सकते क्योंकि ऐसे कार्यों में समाज की कोई रुचि नहीं हो सकती और न ही ऐसे कार्य करने वाला व्यक्ति इस आधार पर उनको ठीक बता सकता है कि वे उसके कार्य न होकर राज्य के कार्य हैं किन्तु युद्ध, ऋण के भुगतान से इन्कार आदि सार्वजनिक कार्य हैं जो चोरी तथा हत्या से सर्वथा भिन्न हैं। ये कार्य व्यक्तिगत द्वेष के कारण नहीं किए जाते। इन कार्यों में नैतिक व्यवस्था को किसी एक व्यक्ति के द्वारा, जो अपने जीवन तथा रक्षा के लिए राज्य पर निर्भर होता है, नग नहीं किया जाता। सार्वजनिक कार्य राज्य द्वारा होते हैं जो जनता का रक्षक होता है। राज्य के कार्यों का इस तरह नैतिक निर्णय नहीं हो सकता जिस तरह व्यक्तिगत कार्यों का होता है। राज्य को व्यक्तिगत अनैतिकता का अपराधी नहीं ठहराया जा सकता। व्यक्तिगत आधार पर राज्य के

कार्यों की आलोचना करना श्रुतिपूर्ण है। यह अवश्य है कि अपने-उत्तरदायित्व को पूर्ण करने के लिए राज्य जो कार्य करता है, उनकी आलोचना की जा सकती है। सार्वजनिक कार्य को अनैतिक कार्य तब कहा जा सकता है जब राज्य के अग अपने सार्वजनिक कार्यों में स्वार्थ तथा बर्बरता की भावनाएँ प्रदर्शित करें। यदि सार्वजनिक कार्य "समाज के सक्रिय समर्थन के साथ किए जाते हैं और वे अनैतिक होने के कारण निन्द्य हैं तो इसका निर्णय मानवता तथा इतिहास के न्यायालय के सामने हो।" राज्य के कार्यों का निर्णय व्यक्तिगत न्यायालय में नहीं हो सकता। राज्य के कार्यों की आलोचना हो सकती है, लेकिन यह स्वीकार्य नहीं है कि उनका भी उसी प्रकार निर्णय किया जाएगा जिन तरह नागरिकों के व्यक्तिगत कार्यों का। संक्षेप में राज्यों के अधिकारियों या अभिकर्ताओं के अनैतिक कृत्यों के लिए राज्य को दोषी नहीं ठहराया जा सकता।

बोसॉके के दण्ड सम्बन्धी विचार (Bosanquet on Punishment)

दण्ड-नीति के सिद्धान्त में बोसॉके का दृष्टिकोण ग्रीन की अपेक्षा अधिक सकारात्मक (Positive) है। ग्रीन के अनुसार दण्ड का मूल स्वरूप प्रतिरोधात्मक (Deterrent), होने के साथ ही प्रतिकारात्मक (Retributive) तथा सुधारात्मक (Reformative) भी है जबकि बोसॉके के मतानुसार दण्ड के प्रतिकागतमक, प्रतिरोधात्मक तथा सुधारात्मक सिद्धान्तों में भेद करना और उसमें से किसी एक को ही सही मान लेना निरर्थक है। "दण्ड आक्रमण के विरुद्ध प्रतिक्रिया है। आक्रमण एक आघात है और साथ ही एक खतरा भी है तथा आचरण का द्योतक भी है, इसलिए उसके विरुद्ध प्रतिक्रिया, अर्थात् दण्ड द्वारा अपराध का प्रतिकार, खतरे का प्रतिरोध तथा आचरण को सुधारने का प्रयास एक ही साथ होना चाहिए।"

बोसॉके की मान्यता है कि सस्याओं द्वारा आलोचना का मार्ग ग्रहण करने की स्थिति में राज्य के पास प्रचुर शक्ति होती है। यह पहले चेनावनी और समझौते की नीति का आश्रय लेता है किन्तु सफल न होने पर दमन का प्रयोग करता है। दमन और नियन्त्रण अन्तिम अस्त्र है जिनका प्रयोग अन्य साधनों की विफलता के बाद ही किया जाता है। बोसॉके के अनुसार ऑस्टिन ने सम्प्रभुता को दण्ड-शक्ति के तद्रूप बना दिया है जबकि वास्तव में यह समस्त सस्याओं की क्रियात्मकता में ही निवास करती है।

बोसॉके का विश्वास है कि समाज-विरोधी तत्त्व दण्ड द्वारा ही नियन्त्रित किए जा सकते हैं। दण्ड से अपराधी का सुधार होना चाहिए। वह उसके निषेधात्मक पक्ष से सहमत नहीं है। वह दण्ड के उद्देश्य तथा स्वरूप को सकारात्मक मानता है। उसका दण्ड-सिद्धान्त एक मनोवैज्ञानिक धारणा पर आधारित है। व्यक्ति के शरीर के भीतर एक सूक्ष्म गतिशीलता का अस्तित्व होता है। व्यक्ति के शरीर में जो कार्य अर्द्ध-चेतनावस्था में हुआ करते हैं उनकी अभिव्यक्ति बाह्य क्षेत्र में होती है। मान लीजिए कि आप विचारों में निमग्न किसी रास्ते पर चले जा रहे हैं तभी आपको एक ठोकर लगती है। इस घटना का प्रभाव आपके मस्तिष्क के चेतन भाग पर पड़ता है। परिणामस्वरूप आप पुनः उस रास्ते पर जाने के पूर्व सावधान हो जाते हैं। दण्ड की भी यही प्रवृत्ति है। वह भी इसी प्रक्रिया को जाग्रत करता है। जब कोई व्यक्ति अपराध करता है या किसी के साथ कोई दुर्व्यवहार करता है तो उसके परिणामस्वरूप जो दण्ड उसे मिलता है उससे उसके चेतन मस्तिष्क पर एक प्रकार का धक्का लगता है। इस धक्के के लगने से अपराधी का मस्तिष्क ठिकाने पर आ जाता है और वह अपराध की पुनरावृत्ति न करने का निश्चय कर लेता है। स्पष्ट है कि बोसॉके के मतानुसार दण्ड इसलिए नहीं दिया जाता कि दण्डित मनुष्य भविष्य में वैसी श्रुतियाँ नहीं करेगा, बल्कि इसलिए कि चेतना के जागरण के कारण मनुष्य पुनः वैसी गलती करने के प्रति सावधान रहेगा।

इस तरह बोसॉंके ने दण्ड में विलक्षण रूप से एक सकारात्मक गुण के दर्शन किए हैं; लेकिन इसका कोई कारण नहीं हो सकता कि राज्य द्वारा किए गए अन्य बाध्यकारी कार्यों में यह गुण मौजूद न हो। बोसॉंके के कथनानुसार, "यह सोचना भारी भूल है कि राज्य द्वारा प्रयुक्त शक्ति केवल अपराधियों को संयत रखने तक ही सीमित है। इसका उसके घटकों के मन पर स्फूर्तिजनक प्रभाव पड़ता है।" इस भाँति बोसॉंके राज्यकाल के उस नकारात्मक स्वरूप में सशोधन करता है जिस पर ग्रीन ने इतना बल दिया है।

बोसॉंके के दर्शन की आलोचना और मूल्यांकन (Criticism and Estimate of Bosanquet's Thought)

हॉबहाउस के अनुसार बोसॉंके की यथार्थ इच्छा एवं वास्तविक इच्छा में कोई स्पष्ट अन्तर नहीं दिखाई देता।¹ यह यथार्थ को वास्तविक तथा वास्तविक को यथार्थ मानने का दोषी है। बोसॉंके के अनुसार वैयक्तिक वास्तविक इच्छा सामाजिक इच्छाओं एवं शक्ति की एकता में व्यक्त होती है, किन्तु हॉबहाउस इस मत से सहमत नहीं है। उसे बोसॉंके का यह कथन बड़ा उपहासजनक लगता है कि एक चोर की वास्तविक इच्छा (Actual Will) राज्य-कर्मचारियों के हाथों जेल में बन्द होने की ही है और उसकी यथार्थ इच्छा (Actual Will) उसे चोरी के लिए प्रेरित करती है। हॉबहाउस के अनुसार स्थिति इससे बिल्कुल उलटी है। चोर की जो इच्छा उसे चोरी करने के लिए प्रेरित करती है वही उसकी पूर्ण इच्छा है, फिर चाहे उसे यथार्थ इच्छा कहा जाए या वास्तविक। इन दोनों इच्छाओं में कोई भी स्पष्ट विभाजन नहीं कहा जा सकता। इच्छा को 'यथार्थ' और 'वास्तविक' दो भिन्न-भिन्न रूपों में मानना शब्दों के साथ खिलवाड़ करना है। हॉबहाउस की आलोचना में बल है पर यह पूर्णतः न्यायसंगत नहीं मानी जा सकती। बोसॉंके ने इन शब्दों का प्रयोग पारिभाषिक अर्थ में किया है। हम जीवन में यह अनुभव करते हैं कि हमारा कोई एक कार्य ठीक वैसा ही नहीं होता जैसा दूसरा होता है अतः बोसॉंके का भेद उचित ही कहा जा सकता है। अपनी पुस्तक 'The Metaphysical Theory of the State' में स्वयं हॉबहाउस ने अपनी आलोचना में सशोधन कर बोसॉंके द्वारा किए गए अन्तर को स्वीकार किया है यद्यपि 'यथार्थ' और 'वास्तविक' के स्थान पर 'अस्थायी' और 'स्थायी' (Transitory and Permanent) शब्दों का प्रयोग किया गया है।

बोसॉंके ने राज्य को सर्वोच्च समुदाय और नैतिकता का पूर्ण संरक्षक मानकर उसे अनुत्तरदायी बना दिया है। उसने राज्य की महत्ता पर इतना बल दिया है कि व्यक्ति एवं उसकी स्वतन्त्रता कुचल दी गई है। बोसॉंके के अनुसार राज्य के अधिकारियों या अभिकर्त्ताओं द्वारा किए गए अनैतिक कार्यों के लिए राज्य को दोषी नहीं ठहराया जा सकता, पर वास्तव में राज्य के कार्यों और राज्य के अभिकर्त्ताओं के कार्यों के मध्य भेद करना कठिन और अस्वाभाविक है। निःसन्देह शासन राज्य का अभिकर्त्ता है, किन्तु राज्य अमूर्त संस्था है जबकि शासन वास्तविक सत्य है। इस तरह शासन के कृत्य वस्तुतः राज्य के ही कृत्य हैं। अतः यदि कोई नागरिक अपने राज्य को व्यक्तिगत हानियों के लिए उत्तरदायी ठहरा सकता है, तो फिर ऐसा राज्य जिस पर वैधिक उत्तरदायित्व प्रभावी है, नैतिक उत्तरदायित्वों से स्वयं को अछूता नहीं रख सकता बशर्ते कि राज्य के नैतिक उत्तरदायित्व स्थापित किए जा सकते हों।¹ बोसॉंके का राज्य यदि अपने अभिकर्त्ताओं के कृत्यों के लिए उत्तरदायी नहीं है, तो वह अनुत्तरदायी और अत्याचारी हो जाएगा, विशेषकर इसलिए कि बोसॉंके ने राज्य और समाज के बीच भेद नहीं किया है। बोसॉंके के एक ऐसे चरमेतावादी राज्य की कल्पना करता है जो व्यक्ति के नैतिक उत्थान के बदले उसके विकास को कुण्ठित कर देता है।

1 Bosanquet : Metaphysical Theory of the State, p 48.

2 Barker op cit., p. 65

हॉबहाउस के अनुसार बोसॉके का यह मन मसगत है कि राज्य सामान्य इच्छा (General Will) का प्रतिरूप है। राज्य व्यक्तियों के सम्पूर्ण व्यक्तित्व का प्रतिनिधि कभी नहीं हो सकता। ऐसा समय या सकता है जबकि वास्तविक इच्छा (Real Will) ही विरोधी बन जाए। बोसॉके राज्य और समाज के अन्तर को स्वीकार नहीं करता तथा उसने व्यावहारिक दृष्टि से व्यक्ति को राज्य में विलीन कर दिया है। यह विचार प्रतिप्रियावादी है और मानव स्वतन्त्रता एवं प्रगति-विरोधी है। राज्य और समाज दो भिन्न संस्थाएँ हैं जिन्हें समानार्थक मानना गलत है।

बोसॉके के सामाजिक बुद्धि पथवा मगढ़न मन्त्रन्धी विचारों पर आक्षेप करते हुए आइवर ब्राउन (Ivor Brown) का कथन है कि "राज्य को ऐसे सामाजिक संगठन का स्थान देना जो उसका निर्माण करने वाली व्यक्तिगत संस्थाओं से उच्चतर स्थिति में हो, मूलरूप में एक अग्रजातन्त्रवादी धारणा है।" इसी लेखन के शब्दों में "यदि सामाजिक संगठन के सिद्धान्त का दृष्टापूर्वक प्रयोग किया जाए तो उसका परिणाम होगा राज्य की प्रभूतपूर्ण दक्षता।" यद्यपि आइवर ब्राउन की आलोचना में पर्याप्त मन है, यद्यपि बोसॉके के विचार इस दृष्टि से अधिक परिपक्व प्रतीत होते हैं कि समाज के व्यक्ति शारीरिक दृष्टि में पृथक् हैं। वे एक दूसरे में पृथक् हैं, लेकिन बुद्धि की धारणा को स्वीकार कर लिया प्रतीत होता है। उनका यह विचार ठीक है कि समाज के बिना मनुष्य महत्तर जीवन प्राप्त नहीं कर सकता। मानव प्रकृति का निर्माण समाज के अन्तर्गत ही सम्भव है।

बोसॉके अन्तर्राष्ट्रीयवाद में विश्वास व्यक्त नहीं करता। वह केवल राष्ट्रीय राज्य की कल्पना को अपना उद्देश्य मानकर आगे बढ़ता है जो अनुचित है। राष्ट्रीय राज्य को मानवता का अन्तिम ध्येय (Final Goal of Humanity) नहीं माना जा सकता। बोसॉके भूल जाता है कि सभ्यता के विकास के साथ मानवता को एक दिगं अन्तर्राष्ट्रीयता को अपना उद्देश्य बनाना होगा। राष्ट्रसंघ, संयुक्त राष्ट्र-संघ मानवता के अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टिकोण के प्रमाण हैं।

इन आलोचनाओं के बावजूद बोसॉके का आदर्शवादी दार्शनिकों में अपना विशिष्ट स्थान है। उनके यह पांडित्य और समन्वयकारी प्रतिभा के उत्कृष्ट उदाहरण हैं। अपने ग्रन्थ (The Philosophical Theory of the State) के तृतीय संस्करण में उसने लीग-ऑफ नेशन्स का महत्त्व स्वीकार कर इस बात का परिचय दिया कि उसका मस्तिष्क नूतन विकासों का महत्त्व समझ सकता था।

बोसॉके भी सबसे बड़ी देन एवं उसका महत्त्व यह है कि वह काफी हद तक इस बात को स्पष्ट करने में सफल हो गया कि व्यावहारिक मामलों में राज्य सामाजिक चेतना का प्रतिनिधित्व करता है और सामाजिक चेतना केवल व्यक्ति की नैतिक चेतनाओं का सामूहिक स्वरूप है और कुछ नहीं। बोसॉके ने यह भी स्पष्ट कर दिया है कि राज्य एक ऐसा सवास है जो हमको अधिकतम सुरक्षा प्रदान कर सकता है और आदर्शवादी विचारधारा ऐसी मानसिक अभिरुचि है जिसमें हम यह विचार नहीं करते कि वर्तमान परिस्थितियाँ और मवास क्या है, बल्कि यह विचार नहीं करते कि उन्हें कैसा होना चाहिए। आदर्शवादियों के नेता प्लेटो ने यही किया, अरस्तू ने यही किया, हीगल और कॉण्ट ने यही किया तथा ग्रीन, ब्रैंडले और बोसॉके ने भी इसी परम्परा का अनुसरण किया। बोसॉके के वर्णन का-महत्त्व इसलिए भी है कि उसने राज्य और समाज में एक बृहद् अन्तर की स्थापना की है। उसके दृष्टिकोण की व्याख्या करते हुए बार्कर ने लिखा है कि "राज्य का क्षेत्र यान्त्रिक क्रिया है; उसकी स्फूर्ति का आधार बल है, उसकी कार्य-पद्धति में कठोरता है, जबकि समाज का क्षेत्र स्वेच्छापूर्वक सहयोग है, उसकी स्फूर्ति का आधार सद्भावना है और उसकी कार्य-पद्धति में लचीलापन है।"¹ राज्य और समाज को सामान्यतया पर्यायवाची समझते हुए भी बोसॉके इन दोनों में विभेद स्थापित करते हुए हीगल, आदि विचारकों की

तब इधर-उधर भटका नहीं है। वस्तुतः ब्रिटिश आदर्शवादी विचारधारा के विकास में बोसों के महत्वपूर्ण स्थान है। वह ग्रीन के सिद्धान्तों से आरम्भ करता है और उन्हें अधिक पूर्ण हीगलवाद की दिशा में विकसित करता है। उसका यह प्रयत्न हॉब्स, लॉक, वेन्थम, मिल तथा स्पेसर के व्यक्तिवाद और उदारवाद के विरुद्ध राज्य की धारणा को पुनर्जीवित करने का एक सकल-बद्ध प्रयास है।

ग्रीन और बोसोंके (Green and Bosanquet)

ग्रीन और बोसोंके ये दो अंग्रेज विचारक आदर्शवाद के दो छोरों का प्रतिनिधित्व करते हैं। समय की दृष्टि से यद्यपि ग्रीन पहले आता है, पर विचारों की क्रमबद्धता के अनुसार उसका दर्शन बोसोंके के हीगलवादी दर्शन से अधिक स्पष्ट, सुन्दर तथा आधुनिकता के अधिक निकट है। इन दोनों आदर्शवादियों में अनेक स्थानों पर कुछ विचार-साम्य है, किन्तु ऐसे स्थानों की भी कमी है, जहाँ इनमें तीव्र विरोध दिखाई देता है।

दोनों विचारों में मुख्य समानताएँ संक्षेप में ये हैं—

1 दोनों ही विचारकों ने ग्रीन के दर्शन से प्रेरणा ली है तथा हंसो, काण्ट, हीगल आदि आदर्शवादी पूर्वजों से भी दोनों ही काफी प्रभावित हैं।

2 दोनों ही राज्य को अनिवार्य और स्वाम्यात्मक मानते हैं जिसका उद्देश्य व्यक्ति का नैतिक विकास करना है।

3 राज्य को एक नैतिक संस्था मानने के अतिरिक्त दोनों ही राज्य के निषेधात्मक कार्यों को मान्यता देते हैं जिसके फलस्वरूप दोनों के राज्य का स्वरूप तथा कार्यक्षेत्र बहुत कुछ भिन्न होते हुए भी काफी समान है।

4 ये दोनों ही जर्मन आदर्शवादियों द्वारा समर्थित निरंकुश राजतन्त्र (Absolute Monarchy) के विरोधी हैं। स्वभावतः अंग्रेज होने के नाते दोनों को ही अपनी प्रतिनिध्यात्मक संस्थाओं से प्रेम है।

दोनों के विचारों में मुख्य अन्तर ये है—

1 ग्रीन राज्य के अत्याचारी तथा पथ-भ्रष्ट होने पर नागरिकों को उसके विरुद्ध विद्रोह करने का अधिकार देता है जिससे उसका राज्य निरंकुश अथवा सर्वसत्तावादी नहीं कहा जा सकता जबकि बोसोंके हीगेलियन विचारधारा में विश्वास करते हुए राज्य को अनिविच्छिन्न अधिकारों का स्वामी बताता है।

2 दोनों दण्ड के निरोधात्मक सिद्धान्त (Deterrent Theory) में विश्वास करते हैं, किन्तु बोसोंके के मनोवैज्ञानिक पक्ष (Psychological Aspect) पर अधिक बल देता है।

3 युद्ध तथा अन्तर्राष्ट्रीयतावाद के विषय में ग्रीन उदारवादी तथा विश्व-संस्थाओं के अस्तित्व में विश्वास करने वाला है, किन्तु बोसोंके हीगल से प्रभावित होने के कारण राज्य को अन्तर्राष्ट्रीय सभ में शामिल होने की आज्ञा नहीं देता।

4. बोसोंके का मत है कि जीवन तथा महत्तर जीवन के मध्य सदैव संघर्ष की भावना विद्यमान रहती है और इस संघर्ष को टालना कोई सरल कार्य नहीं है। मनुष्य किसी निश्चित व्यवस्था में सुगठित होने की अपेक्षा विश्व खलित अधिक है, अतः वे किसी विश्व-सभ की स्थापना नहीं कर सकते। ग्रीन का विचार इसके विपरीत है।

विज्ञानवाद : आगस्ट कॉम्टे, हर्बर्ट स्पेंसर और हक्सले

(The Scientific School : August Comte,
Herbert Spencer and Huxley)

उन्नीसवीं सदी के विज्ञानवाद ने भी उपयोगितावादी और आदर्शवादी चिन्तन के समान ही 19वीं शताब्दी में राजदर्शन को व्यापक रूप से प्रभावित किया। यहाँ विज्ञानवाद से अभिप्राय वैज्ञानिक विचार-पद्धति (Impericism) से न होकर जीव-विज्ञान सम्बन्धी विचारधाराओं से है जिनका प्रतिनिधित्व सेंट साइमन, आगस्ट कॉम्टे, वेजहॉट, हर्बर्ट स्पेंसर, ग्राहम वेलस, हक्सले, मेकडूगल आदि विचारक करते हैं। इनमें सेंट साइमन और आगस्ट कॉम्टे की—विशेषकर कॉम्टे की—प्रत्यक्षवादियों में, स्पेंसर तथा हक्सले की जीव-विज्ञानवादियों में और वेजहॉट, वेलस तथा मेकडूगल की मनोविज्ञानवादियों में गणना की जाती है। विज्ञानवादी दार्शनिकों ने मानव-जीवन की व्याख्या प्राकृतिक विज्ञान के रूप में करने का प्रयास किया। उन्होंने राजनीति को भिन्न दृष्टिकोणों से देखा। उदाहरणार्थ हर्बर्ट स्पेंसर जीवशास्त्रीय व्याख्या (Biological Explanation) का जनक था तो वेजहॉट मनोवैज्ञानिक व्याख्या (Psychological Explanation) का अग्रदूत था। प्रत्यक्षवादियों ने समाज-विज्ञान को सर्वोच्च माना यद्यपि उन्होंने इसे जीव विज्ञान के साथ सम्बन्धित करने का पूर्ण प्रयास किया और कॉम्टे ने एक प्रकार से सम्पूर्ण सामाजिक ज्ञान को एक गरीर मान लिया तथा रसायन, भौतिक एवं जीव-विज्ञान को इसी ज्ञान का अलग-अलग अंग बताया। प्रत्यक्षवादियों ने विश्वास प्रकट किया कि गणितीय शुद्धता की भाँति यह पहले से ही ज्ञात किया जा सकता है कि विशिष्ट स्थितियों में समाज का विकास कैसे होगा। कॉम्टे का विश्वास था कि तथ्यों की सही प्रकृति समझने पर वैज्ञानिक नियमों की भाँति सामाजिक विज्ञान के नियम भी निर्धारित किए जा सकते हैं। हर्बर्ट स्पेंसर उन्नीसवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध का असाधारण प्रतिभामय व्यक्ति था जिसने आचार-शास्त्र और राजनीति-शास्त्र को प्राणी-विज्ञान के समान उसका एक अंग माना तथा अपने विकासवादी दर्शन द्वारा भौतिकशास्त्र और जीवशास्त्र जैसे दो भिन्न विषयों को एक साथ मिलाकर समन्वित करने की चेष्टा की। वेजहॉट ने सामाजिक और राजनीतिक व्यवहार के सम्बन्ध में मनोवैज्ञानिक पद्धति अपनायी जिसे अनेक ब्रिटिश, फ्रांसीसी तथा अमेरिकी विद्वानों ने विकसित किया। वस्तुतः विज्ञानवाद मानव-मूल्यों के प्रति एक अक्रमक लक्ष्य लेकर राजनीति में प्रतिष्ठित हुआ किन्तु वह अपने प्रयत्न में अविफल नहीं हुआ क्योंकि अन्ततः उसे यह स्वीकार करना पड़ा कि मनुष्य एक प्राणी ही नहीं उससे भी ऊपर एक नैतिक मानव है, अतः प्राकृतिक विज्ञान के नियमों को राजनीतिक घटनाओं के अध्ययन में ठीक-ठीक प्रयुक्त नहीं किया जा सकता। विज्ञानवाद का सबसे गम्भीर दोष यह था कि इसने मानव-मूल्यों के प्रति उदासीनता प्रदर्शित की। प्रस्तुत अध्याय में हम प्रत्यक्षवाद (Positivism) के प्रतिनिधि आगस्ट कॉम्टे तथा जीव-विज्ञानवाद के प्रतिनिधि हर्बर्ट स्पेंसर और हक्सले पर विचार करेंगे। तत्पश्चात् अगले अध्याय में मनोविज्ञानवादियों यथा वेजहॉट, ग्राहम वेलस और मेकडूगल के विचारों का विवेचन किया जाएगा।

आगस्ट कॉम्टे (August Comte, 1798-1857)

संक्षिप्त जीवन-परिचय

एक प्रत्यक्षकारी (Positivist) विचारक के रूप में विख्यात आगस्ट कॉम्टे (1798-1857) का जन्म फ्रांस के मॉण्टपियर नामक नगर में हुआ था। सन् 1814 से 1816 तक कॉम्टे ने ईकोल पॉलीटेक्निक (Ecole Polytechnique) में शिक्षा प्राप्त की, किन्तु अनुशासनहीनता और गृहकारी प्रवृत्ति के कारण उसे वहाँ से निकाल दिया गया।¹ बाद के वर्षों में विभिन्न अवसरों पर पॉलीटेक्निक के साथ उसका सम्पर्क एक शिक्षक या परीक्षक के रूप में रहा, किन्तु उसे उसकी वास्तविक योग्यताओं के अनुस्यू नियुक्ति कभी नहीं मिल सकी। वास्तव में कॉम्टे का स्वभाव इतना विलक्षण था कि उसे अपने जीवन में दुख भोगने पड़े। वह ठूठी प्रकृति का था और महत्त्वपूर्ण कार्यों तथा विचारों में किसी के साथ समझौता नहीं कर सकता था। “उसे अपने विचारों की सत्यता पर इतना विश्वास था कि वह प्रकाशकों और शिष्यों से झगडा कर लेता था। मिल तथा ग्रेट जैसे सहानुभूतिपूर्ण समर्थकों से भी उसकी नहीं पट सनी, विशेषकर तब जब उसे यह पता लगा कि उनसे उसे जो कुछ भी वित्तीय सहायता मिलती थी वह इसलिए नहीं मिलती थी कि वे उसका (कॉम्टे का) बौद्धिक प्रभुत्व स्वीकार करते थे।” किन्तु बाधाओं और निराशाओं के बावजूद कॉम्टे अपनी सुधार-योजनाओं के विस्तार कार्य से पीछे नहीं हटा और जब सन् 1857 में उसकी मृत्यु हुई तो उसकी अनेक सुधार योजनाएँ निर्माणावस्था में थीं।

पॉलीटेक्निक छोड़ने के कई वर्ष बाद कॉम्टे ने सेंट साइमन के सेक्रेटरी के रूप में काम किया और उसके विचारों से कॉम्टे प्रभावित भी हुआ, लेकिन उसमें भी उसकी नहीं पटी। कॉम्टे में कुछ ऐसी प्रतिभाएँ थी जिनका सेंट साइमन में प्रभाव था। ग्रन्थ में ‘Prospectus of the Work Necessary for Reorganizing Society’ का रचयिता होने के प्रश्न पर दोनों में झगडा हो गया और वे एक-दूसरे के साथ काम कर ही नहीं सकते थे। सेंट साइमन से सम्बन्ध-विच्छेद के बाद कॉम्टे ने एक सुधारक के रूप में अपना स्वतन्त्र जीवन प्रारम्भ किया। उसने तत्कालीन दूषित राज्य-व्यवस्था का सावधानीपूर्वक मनन कर सुधार के लिए अपने बहुमूल्य सुझाव प्रस्तुत किए जिनमें से एक-एक करके अधिकांश को फ्रांसीसी सरकार ने स्वीकार कर लिया। कॉम्टे एक नवीन समाज के वैज्ञानिक आधारों के खोज-कार्य में लग गया, क्योंकि उसे विश्वास था कि जब लोग इन आधारों को एक बार समझ लेंगे तो वे उसकी नवीन व्यवस्था को स्वीकार कर लेंगे। सन् 1824 से 1842 के बीच वह इस बृहत् कार्य में लगा रहा और उसके ग्रन्थ परिश्रम के फलस्वरूप ‘Course of Positive Philosophy’ के छः भाग प्रकाश में आए। इस विशद और विख्यात ग्रन्थ से कॉम्टे ने मानव-समाज के सिद्धान्तों (Laws of Human Society) की अपने ढंग से खोज की और मानव-इतिहास की समीक्षा कर अपनी वैज्ञानिक व्याख्या प्रस्तुत करने का प्रयास किया। कॉम्टे की नई सामाजिक रचना के विवरण को हेरियट मार्टिन्स ने ‘Positive Philosophy of August Comte’ नामक पुस्तक में संक्षेप में प्रस्तुत किया है। कॉम्टे की अन्य महत्त्वपूर्ण राजनीतिक रचनाओं में ‘System of Positive Philosophy’ (1851-54) तथा ‘Catechism of Positivism’ (1852) उल्लेखनीय हैं।

कॉम्टे का युग विज्ञान के विभिन्न क्षेत्रों के विकास का युग था। उस समय औद्योगिक क्रांति के फलस्वरूप जीवन और समाज का ढाँचा बदल रहा था और औद्योगिक वर्ग वैज्ञानिक शोधों को अधिकाधिक प्रोत्साहन दे रहा था। कॉम्टे को यह देख कर बड़ा खोम होता था कि औद्योगिक और वैज्ञानिक प्रगति के इस युग में भी फ्रांस की राजनीति में निष्क्रियता छाई हुई थी। कॉम्टे में औद्योगिक प्रगति और वैज्ञानिक क्रांति के प्रति अत्यधिक आशावाद था। उसे विश्वास था कि औद्योगिक तथा

वैज्ञानिक विकास के फलस्वरूप एक नवीन और वैज्ञानिक ईसाइयत का उदय होगा और ज्यो-ज्यो औद्योगिक विकास अपनी पूर्णता को प्राप्त होगा त्यों-त्यों मानव-विकास भी पूर्णता प्राप्त करता जाएगा। प्राचीन मान्यताओं और परम्पराओं के स्थान पर नवीन मूल्य जन्म लेंगे और एक नए समाज की रचना होगी। इस नवीन समाज के ढाँचे में राज्य का स्वरूप बदल जाएगा, समूची राजनीतिक तथा सामाजिक रूपरेखा का रूपान्तर हो जाएगा।

कॉम्टे के राजनीतिक विचार (Political Philosophy of Comte)

लेन लकास्टर ने कॉम्टे के राजनीतिक दर्शन की अनेक शीर्षकों में विस्तार से विवेचना की है। हम कॉम्टे के प्रत्यक्षवादी दर्शन (Philosophy of Positivism) की व्याख्या करते हुए उसके प्रमुख राजनीतिक विचारों—प्रत्यक्षवादी राज्य और कानून, प्रत्यक्षवादी सरकार, प्रत्यक्षवादी धर्म आदि पर विचार करेंगे।

कॉम्टे के प्रत्यक्षवाद का दर्शन

(Philosophy of Positivism of Comte)

कॉम्टे के बारे में महत्वपूर्ण बात यह है कि वह कुल मिलाकर एक सुधारक था; न कि तकनीकी अर्थों में एक विद्वान्। कॉम्टे के लिए ज्ञान तभी सार्थक था जब उसे जीवन-व्यवहार में लागू किया जा सकता हो। इसीलिए वह तत्कालीन विश्वविद्यालयों में होने वाले अधिकांश कार्य को व्यर्थ समझता था और उस दिन की प्रतीक्षा करता था जब ये कार्य बन्द हो जाएँ। कॉम्टे का विश्वास था कि उसने मानव-समाज के सिद्धान्तों या नियमों को खोज निकाला है और इन सिद्धान्तों के क्रियान्वित होने पर मानवीय गतिविधियों (Human Affairs) का वैज्ञानिक रूप में व्यवस्थापन या नियमन किया जा सकता है। कॉम्टे के प्रत्यक्षवाद को सार रूप में 'समाज का वैज्ञानिक ढग से 'निश्चयात्मक विकास' कहा जा सकता है। कोई भी वस्तु प्रत्यक्ष या यथार्थ तभी होती है जब उसे इन्द्रिय ज्ञान द्वारा सिद्ध किया जा सके अर्थात् हम उसे देख, सुन या अनुभव कर सकें। किसी भी वैज्ञानिक सत्य की बात तभी की जा सकती है जब उसे प्रयोग द्वारा सिद्ध किया जा सके अर्थात् प्रत्यक्ष रूप से प्रमाणित किया जा सके। कॉम्टे ने यह विचार प्रकट किया कि समाज-विज्ञान के नियम प्रत्यक्ष हैं अर्थात् इन्हें जाना जा सकता है तथा सिद्ध किया जा सकता है। यदि सर्वत्र एक-सी क्रियाएँ हो तो इस एकरूपता अथवा सार्वभौमिकता से हमें किसी प्राकृतिक नियम का सूकेत मिलेगा। समाज के निर्माण में मानव-मन सदैव कार्यरत रहा है और यदि हम यह ज्ञात कर लें कि इतिहास के विकास के साथ मानव-मन कैसे कार्य करता रहा है तो हम सामाजिक विकास के मूल सिद्धान्तों को जान सकते हैं और इन सिद्धान्तों के आधार पर भावी रूपरेखा की भविष्यवाणी भी कर सकते हैं। कॉम्टे का सूत्र था—'विज्ञान से सुख और सुख से कार्य की प्राप्ति होती है।'¹

कॉम्टे ने यह मत व्यक्त किया कि मानव-बुद्धि के अनुसार समाज का विकास होता है और इस मानव बुद्धि के विकास की तीन क्रमिक अवस्थाएँ हैं—धर्मभौतिक अथवा मिथ्यात्वपूर्ण अवस्था (Theological or Fictitious Stage), आधिभौतिक या सूक्ष्म अवस्था (Metaphysical or Abstract Stage) तथा वैज्ञानिक या प्रत्यक्ष (Scientific or Positive Stage)। हम ऐतिहासिक अनुभव और अपने संगठन के तथ्य—इन दोनों ही के द्वारा इन अवस्थाओं को सिद्ध कर सकते हैं चूँकि मानव बुद्धि के अनुसार ही समाज का विकास होता है, अतः स्वाभाविक है कि मानव बुद्धि की तरह मानव विज्ञान की भी ये ही तीन अवस्थाएँ हैं—धर्मभौतिक, आधिभौतिक तथा वैज्ञानिक (Theological, Metaphysical and Scientific)। प्रथम अवस्था तो मानव बुद्धि का प्रारम्भ है, तृतीय अवस्था

मानव बुद्धि की परिपूर्णता और स्वायत्तता ही है, तथा द्वितीय अवस्था दोनों के बीच की अन्तरिम स्थिति या संक्रमण की स्थिति (Stage of Transition) है।

प्रथम, अर्थात् धर्मभोक्त अवस्था में मानव-मन सोचता है कि इस सृष्टि के पीछे अति-प्राकृतिक शक्तियों (Super Natural Beings), जैसे भूत-प्रेत या देवी-देवताओं का हाथ है। द्वितीय, अर्थात् आधिभौतिक अवस्था में (In the Metaphysical Stage), जो कि प्रथम अवस्था के विश्वासों का केवल समोचित रूप है, मानव-मन सोचता है अति-प्राकृतिक प्राणियों के बजाय, इस सृष्टि अथवा घटनाओं के पीछे कुछ सूक्ष्म शक्तियाँ (Abstract Forces) हैं जिनका अस्तित्व प्रत्येक पदार्थ में होता है और जो किसी भी क्रिया को करने में सक्षम होती हैं। तृतीय, अर्थात् वैज्ञानिक या प्रत्यक्ष अवस्था में मानव-मन सृष्टि के विकास, जगत् के निर्माण आदि व्यर्थ की धारणाओं पर विचार न कर विवेक या तर्क-बुद्धि (Reasoning) से व्यावहारिक ज्ञान की बातें सोचता है। विवेक या तर्क-बुद्धि और पर्यवेक्षण (Reasoning and Observation) दोनों अपने समुचित रूप में इस ज्ञान के साधन हैं। लकास्टर के अनुसार "कॉन्टे के धार्मिक युग की सबसे ऊँची कल्पना सम्भवतः इस नतीजे पर पहुँची कि सृष्टि का निर्माण और विनाश अग्रणीत शक्तियों द्वारा न होकर एक ही नियन्ता द्वारा (The Providential Action of a Single Being) हुआ है। आधिभौतिक व्यवस्था में लोगों ने एक नियन्ता के स्थान पर प्रकृति (Nature) को स्थापित कर दिया था और वैज्ञानिक या प्रत्यक्ष व्यवस्था में प्रकृति के स्थायी नियमों का ज्ञान होने लगा, जैसे गुरुत्वाकर्षण का नियम।"

प्रथम अवस्था को कॉन्टे ने सैनिक अवस्था का नाम भी दिया है क्योंकि इसमें शक्ति ही सामाजिक सम्बन्धों का आधार होती थी। सैनिक शक्ति द्वारा विजयें प्राप्त कर राज्यों का निर्माण होता था। द्वितीय, यानी आधिभौतिक अवस्था को वैज्ञानिक अवस्था भी कहा गया है जिसमें यद्यपि सैनिक शक्ति की प्रधानता कायम रही, तथापि औद्योगिक विकास में अधिक प्रगति हुई। दासों को 'सर्फ' की स्थिति प्रदान की गई और कालान्तर में उन्हें नागरिक स्थिति प्राप्त हुई। जो औद्योगिक प्रगति हुई वह मुख्यतः सैनिक आवश्यकताओं की पूर्ति की दिशा में हुई, जिसमें युद्धों को प्रोत्साहन मिला। वैज्ञानिक एवं औद्योगिक अवस्था में उद्योगों की सर्वाधिक प्रधानता प्राप्त हुई और इन्हीं के द्वारा समाज व्यवहार के सभी सम्बन्धों का नियन्त्रण होने लगा। कॉन्टे के अनुसार इस युग में समाज की समूची गतिविधि उत्पादन-बुद्धि की दिशा में संचालित रहती है और व्यक्ति को सही रूप में सुख-सुविधा प्राप्त कराने के लिए कार्य किया जाता है। वैज्ञानिक युग की विशेषता प्रकृति के अनुकूल स्वयं का ढालना है। यही वह दृष्टिकोण है जिसके द्वारा सही सभ्यता का निर्माण शुरू होता है। लकास्टर का कथन है कि कॉन्टे के तीन अवस्थाओं के सिद्धान्त द्वारा सम्पूर्ण मानव इतिहास की व्याख्या नहीं की जा सकती क्योंकि कॉन्टे ने तो इनके द्वारा केवल यूरोप के इतिहास की व्याख्या की है, स्वयं को केवल श्वेत जातियों और मुख्यतः पश्चिमी यूरोप तक ही सीमित रखा है। वास्तव में कॉन्टे के लिए यह बहुत कठिन था कि वह अपनी योजना में विश्व के अन्य भागों के सामाजिक अनुभव को फिट करता। आधुनिक मानवशास्त्रीय खोजों से प्रकट होता है कि कॉन्टे प्रारम्भिक समाज के बारे में वस्तुतः बहुत कम जानता था। उसकी अपनी खोज के कई वैज्ञानिक आधार नहीं हैं।

कॉन्टे ने मानव-समान के विकास के इतिहास की अपनी व्याख्या को ही, प्रत्यक्षवाद (Positivism) कहा है और अपनी समझ और कल्पना के अनुसार ही उन नियमों, शक्तियों और अवस्थाओं को प्रस्तुत किया है जिनमें होकर मानव विकास आगे बढ़ता है। कॉन्टे ने यह मत व्यक्त किया कि 'प्रत्यक्ष सरकार' (Positive Government) मानव-विकास की अन्तिम व्यवस्था होगी और जितनी जल्दी हम इस अवस्था को प्राप्त कर लेंगे उतनी ही जल्दी 'धार्मिक और आधिभौतिक अन्ध-विश्वासों की समाप्ति होकर मानव-मन वैज्ञानिक ढंग से सोचने की प्रक्रिया अपना लेगा। कॉन्टे ने वह उपाय भी सुझाया है, जिसके द्वारा इस अवस्था को शीघ्रातिशीघ्र प्राप्त किया जा सकता है। कॉन्टे का

कहना है कि यद्यपि विकास में तीनी अवस्थाएँ अवश्य हैं तथापि मनुष्य अपने प्रयत्नों से उनके समय को कम कर सकता है। कॉम्टे का यह विचार मनुष्य को 'विकास का नियन्ता' बना देता है।

कॉम्टे का कानून और राजनीतिक सिद्धान्त (Comte's Law and the Political Theory)

तीन अवस्थाओं का यह कानून (The Law of Three Stages) कॉम्टे के राजनीतिक सिद्धान्त से दो प्रकार से सम्बन्धित है। प्रथमतः कॉम्टे का विश्वास है कि धर्मभीरु या धार्मिकता-प्रधान अवस्था में समाज के शासक पुरोहित लोग (Priests) थे। इस प्रकार उस युग में सम्पूर्ण राज्य-व्यवस्था और कानून धार्मिक भावना के अधीन रहे। इस धार्मिक युग का चरम विकास रोमन कैथोलिक चर्च के रूप हुआ जिसने लोगों को न केवल आध्यात्मिक सरकार (Spiritual Govt.) की वलिक मध्ययुग में जीवन के प्रति उन्हें एक दृष्टिकोण भी प्रदान किया। फिर द्वितीय अवस्था अर्थात् आधिभौतिक अवस्था आई जिसमें धर्म का स्थान 'प्राकृतिक अधिकार' (Natural Rights), 'स्वतन्त्रता' (Liberty), 'लोकप्रिय सम्प्रभुता' (Popular Sovereignty) जैसे सूक्ष्म तत्वों की माँग ने ले लिया। इस युग में समाज का नियन्त्रण पुरोहितों के हाथ से निकल कर पत्रकार, राजनीतिज्ञ और वकीलों के हाथों में चला गया। कॉम्टे के अनुसार यह आधिभौतिक अवस्था (The Metaphysical Stage) पिछले धार्मिकता-प्रधान युग की अपेक्षा अवश्य ही अधिक विकसित है, किन्तु यह सही रूप में विकसित नहीं है क्योंकि राजनीतिक क्षेत्र में लोग अब भी उन प्राचीन मान्यताओं पर विश्वास करते हैं जिनका अर्थ क्षेत्रों में परित्याग किया जा चुका है। कॉम्टे के अनुसार पुरानी मान्यताओं का परित्याग कर नूतन विकास लाने में क्रान्ति की महत्वपूर्ण भूमिका है। फ्रांस की क्रान्ति ने वैयक्तिक स्वतन्त्रता का जो नारा दिया वह सामाजिक रूढ़ियों को तोड़ने की दिशा में महत्वपूर्ण था। यदि क्रान्तियाँ न हो और व्यक्ति रूढ़ियों से ही चिपके रहें तो सामाजिक प्रगति अवरुद्ध हो जाएगी। क्रान्तियाँ महत्वपूर्ण हैं क्योंकि वे प्राचीनता के स्थान पर नवीन राजनीतिक और सामाजिक व्यवस्थाएँ उत्पन्न करने में योगदान देती हैं। लेकिन इसका अभिप्राय यह नहीं है कि व्यक्ति-स्वातन्त्र्य की अप्रतिबन्धित माँग की जाए क्योंकि ऐसी माँग तो स्वयं ही एक अन्धविश्वास है। स्वतन्त्रता का अभिप्राय कुछ सोचना या करना न होकर वास्तव में उन नियमों की खोज करना है जिसके अनुसार प्रकृति का संचालन हो रहा है, जिनमें मानव समाज का विकास प्रभावित हो रहा है और विभिन्न घटनाएँ घटित हो रही हैं। यदि व्यक्तिगत अथवा राजनीतिक स्वतन्त्रता को अप्रतिबन्धित छोड़ दिया जाए तो ऐसी स्वतन्त्रता समाज के पुनर्निर्माण में बाधा उत्पन्न करेगी। मनमाना अथवा स्वेच्छाचारिता सही स्थिति को समझने में बाधक सिद्ध होती है जिसे यदि खुली छूट दे दी जाए तो फिर किसी भी सामाजिक अथवा राजनीतिक व्यवस्था का पुनर्निर्माण सम्भव नहीं हो सकता क्योंकि अप्रतिबन्धित स्वतन्त्रता को उपभोग करने वाले लोग स्वेच्छाचारी बन कर अपनी वासनाओं और इच्छाओं की पूर्ति के लिए सामाजिक जीवन को अस्त-व्यस्त करने में मकोच नहीं करेंगे।¹ कॉम्टे ने अपने समय की 'अराजकता' (Anarchy) का मूल कारण 'निर्णय की स्वतन्त्रता का सिद्धान्त' (The Principle of Liberty-Judgement) माना था।² निर्णय लेने की अबाध अवस्था अप्रतिबन्धित स्वतन्त्रता अराजकता को फैलाने वाली हो सकती थी। कॉम्टे ने कहा कि 'समानता, अबाध स्वतन्त्रता, लोक-सम्प्रभुता जैसी माँगें अविवेकपूर्ण हैं जिनके फलस्वरूप कोई भी सरकार सही रूप में कार्य नहीं की जा सकती। हमारे युग का दुर्भाग्य है कि आधिभौतिक अवस्था की ये माँगें अभी अवशिष्ट हैं और जब तक हम इन्हें समाप्त नहीं कर देंगे तब तक सही रूप में राजनीतिक और सामाजिक विकास सम्भव नहीं होगा।' पर साथ ही कॉम्टे ने यह विश्वास प्रकट किया कि समाज में अपने विकास की शक्ति अन्तर्निहित होती है जो बाधाओं का अन्त करने के लिए स्वयं ही आवश्यक

परिनिर्माणों का निर्माण कर लेती है। उस शक्ति के कारण धराजलता का अन्त निश्चित है, वैज्ञानिक पुनर्गठन की भाँति इस धराजलता की स्थिति को समाप्त करने के लिए प्रयत्नशील है।

कांटे का विचार यह कि ज्ञान की प्रत्येक शाखा और जीवन का प्रत्येक पक्ष अलग-अलग इन तीन प्रस्थापना से गुजरता है। प्रत्येक ज्ञान की शाखा अन्त में अपने वैज्ञानिक स्वरूप को प्राप्त कर लेती है और तभी उसका पूर्णता प्राप्त होती है। कांटे ने यह विश्वास प्रकट किया कि एक बार वैज्ञानिक विधि में प्रविष्ट हो जाने के बाद सामाजिक विकास के स्वरूप में आगे परिवर्तन नहीं होगा, हालाँकि यह विकास के पथ पर निरन्तर अग्रसर होता जाएगा।

प्रत्यक्ष सरकार का सिद्धान्त

(Theory of Positive Government)

अब हमें देना चाहिए कि प्रत्यक्षवादी दर्शन की सार्वभौमिक स्वीकृति के उपरान्त सरकार की कोनसी वैज्ञानिक व्यवस्था स्थापित की जानी है और कांटे ने प्रत्यक्षवादी सरकार की अपनी क्या व्यवस्था दी है। कांटे का प्रत्यक्षवादी सरकार का सिद्धान्त बहुत ही विचित्र है और इस विश्वास पर आधारित है कि प्रोयोगिक तथा उसका सहस्रक वैज्ञानिक वर्ग ही मानवता को पूर्णता प्रदान कर सकेगा और प्राविद्या ने मानव जाति का विकास इसी वर्ग को जन्म देने के लिए होता रहा है। कांटे की प्रत्यक्षवादी सरकार (Positive Govt) का संक्षेप में अर्थ है—वैकरो का अधिनायकवाद जिसे स्त्रियों के प्रधान में नैतिक बनाया जाना था, तथा मानवता के नवीन वर्ग के पुरोहितत्व का अधिनायकवाद जिसका उद्देश्य उत्परागत विज्ञानों का ग्यान लेना था।¹ मानवता के नवीन वर्ग से अभिप्राय ईश्वर की पूजा नहीं, बल्कि मानवीय उपायधियों है और पुरोहितत्व से वास्तविक शासन कुशल समाज-व्यवस्था में है। कांटे के अनुसार समाज के पूर्ण विकास और कल्याण के लिए यह आवश्यक है कि शासनमत्ता वैकरो के हाथ में आ जाए और वे ही सम्पूर्ण राजनीतिक और सामाजिक व्यवस्था का निरकुशता के साथ नियन्त्रण करें। वैकरो या पूँजीपतियों का निरकुश शासन इसलिए अपेक्षित है क्योंकि समाज में जो कुछ विकास हुआ वह उद्योगपतियों और वैज्ञानिकों के कारण हुआ है। वैज्ञानिकों ने जो नए विचार प्रस्तुत किए, उद्योगपतियों ने अपनी पूँजी द्वारा उन विचारों को कार्यरूप दिया, उसीलिए पूँजीवादी वर्ग को समाज में सर्वप्रथम स्थान दिया जाना चाहिए और यह भार उन्हीं पर डाला जाना चाहिए कि वे सम्पूर्ण प्राथमिक स्थिति का नियन्त्रण अपने हाथ में लेकर आर्थिक तथा राजनीतिक योजनाओं का निर्माण करें। साथ ही कांटे की यह भी आकांक्षा थी कि सरकार विशुद्ध (Clean) योग्य गणित तथा नक्षत्र विद्या की तरह सही होनी चाहिए और यह भी तभी सम्भव है जबकि व्यापारी और हिताधी बुद्धि वाले व्यक्ति ही शासन-व्यवस्था सम्भालें। राज्य की आवादी, पूँजी, सहयोग, श्रम, कानून, दण्ड आदि विचित्र नये-नूले होने चाहिए अर्थात् यह आवश्यक है कि नवीन प्रत्यक्षवादी व्यवस्था में प्रत्येक चीज सुनियोजित और व्यवस्थित तथा सही और सिद्धान्त के अनुकूल हो। बैंक मालिकों का निरकुश शासन होना चाहिए और इन वैकरो या पूँजीवादी वर्ग के सदस्यों में इन तीन को सर्वोच्च स्थान प्राप्त होना चाहिए—एक कृषि वैकरो, दूसरा उद्योग वैकरो, एवं तीसरा उत्पादन वैकरो। इन तीन प्रधान शाखाओं की अवीनता में अन्य वैकरो और सम्पूर्ण सरकार का कार्य संचालन होना चाहिए। कांटे की व्यवस्था के अनुसार राज्य की सम्पूर्ण आर्थिक स्थिति को सुनियोजित और नियन्त्रित करने के लिए एक गणतन्त्र में कुल 30 बैंक होने चाहिए। कांटे यह भी विचित्र व्यवस्था देता है कि इन वैकरो के निरकुश शासन को नैतिक बनाने के लिए अथवा नैतिकता के स्तर पर लाने के लिए औरतों और समाजशास्त्रियों (जिन्हें कांटे ने पुरोहितों (Priests) की संज्ञा दी है) का सम्पर्क अनिवार्य है। औरतो

1 "A dictatorship of bankers whose rule was to be moralized by the influence of women, and of the priesthood of the New Religion of Humanity which was intended to replace traditional beliefs"

के सम्पर्क से बैंकरो में उदारता और नैतिकता की भावना जाग्रत होती रहेगी और समाजशास्त्रियों को भी निरंकुश बैंकरो पर प्रभाव पड़ेगा क्योंकि वे समाज के नियमों के कुशल ज्ञाता होंगे। बैंकरो के दिल और दिमाग को शान्त रखने में औरतों और पुरोहितों अथवा समाजशास्त्रियों की सेवाओं की महती भूमिका होगी।

कॉम्टे ने अपने प्रत्यक्षवादी राज्य की बड़ी रोचक और गणितीय रूपरेखा दी है। विस्तृत सीमाओं और विशालकाय आबादी वाले राज्यों का ठीक-ठीक प्रबन्ध नहीं किया जा सकता। कॉम्टे की नई व्यवस्था में एक राज्य की आबादी सामान्यतः 10 लाख से 30 लाख के बीच होनी चाहिए। ब्रिटेन, फ्रांस, स्पेन, जर्मनी तथा इटली राज्यों को सत्रह गणराज्यों में विभक्त कर देना चाहिए और अकेले फ्रांस को ही 17 राज्यों में विभाजित कर दिया जाना चाहिए था। कॉम्टे के अनुसार इन राज्यों में अव्यवस्था इसलिए रही क्योंकि सीमा और आबादी की दृष्टि से ये विशाल थे। कॉम्टे की योजना के अनुसार सगर में कुल 500 राज्य होने चाहिए और प्रत्येक राज्य की जनसंख्या को दो प्रमुख वर्गों—अभिजात वर्ग (Patricians) और श्रमिक वर्ग (Proletariat) में विभक्त कर देना चाहिए जिसमें अभिजात वर्ग को श्रमिक या सामान्य वर्ग पर नियन्त्रण रखना होगा। अभिजात वर्ग में सर्वप्रथम स्थान बैंक मालिकों का होना चाहिए। अभिजातीय लोगों की संख्या कुल जनसंख्या की 1/30 होनी चाहिए जनसंख्या का विभाजन इस तरह होना चाहिए कि प्रत्येक अभिजातीय परिवार में 13 व्यक्ति और प्रत्येक श्रमिक परिवार में 7 व्यक्ति हों। कॉम्टे के अनुसार प्रत्यक्षवादी राज्य की नवीन अवस्था में कुल तीन वर्ग होंगे—कृषक वर्ग, उत्पादक वर्ग और औद्योगिक वर्ग तथा इन तीनों वर्गों में अलग-अलग अभिजातियों और श्रमिकों के पुनः दो-दो वर्ग होने चाहिए। गणितीय आधार पर कॉम्टे ने बताया कि एक अभिजात 35 श्रमिकों का, एक औद्योगिक अभिजात 60 श्रमिकों का और एक उत्पादक अभिजात 70 श्रमिकों पर नियन्त्रण रख सकता है।

कॉम्टे लोकतन्त्रीय व्यवस्था का कटु आलोचक था और ससद् के लम्बे-लम्बे भाषणों, वाद-विवादों, नित नए कानून निर्माण आदि पर बड़ा दुखी होता था। कॉम्टे को तो ऐसी व्यवस्था ही पसन्द थी जिसमें सरकार का प्रत्येक कार्य यन्त्रवत् हो। कॉम्टे का कहना था कि समाज का नियन्त्रण पत्रकारों, वकीलों, राजनीतिज्ञों के हाथ में रखा जाना अनुपयुक्त है क्योंकि इससे प्रगति के मार्ग में बाधाएँ उत्पन्न होगी। यह नियन्त्रण वह वैज्ञानिकों और व्यापारियों के हाथ में रखना चाहता था। कॉम्टे यह भी चाहता था कि प्रत्येक वर्ग के लोग नई व्यवस्था में अपने-अपने काम में विशेष योग्यता प्राप्त करें, क्योंकि सामान्य जनता प्रशासन के लिए योग्य नहीं हो सकती। प्रशासन के प्रत्यक्ष प्रशिक्षण द्वारा कुशल सदस्यों का एक अल्पसंख्यक वर्ग तैयार करना होगा। यहाँ हम कॉम्टे को प्लेटो की तरह ही कल्पनावेदी पाते हैं। वह भी हमारे समने प्लेटो की भाँति ही प्रत्यक्ष प्रशिक्षण की योजना प्रस्तुत करता है।

कॉम्टे की प्रत्यक्षवादी सरकार में लोक-मन्त्रमुता (Popular Sovereignty) को कोई स्थान नहीं है। श्रमिक तथा सामान्य वर्ग पूरी तरह अभिजात वर्ग के अधीन और उनके नियंत्रण में रहेंगे। अधिक से अधिक यह हो सकता है कि श्रमिक या सामान्य जन अपने मण्डित लोकमत-द्वारा निरंकुश बैंकरो की नीति को कुछ नरम बनाकर नैतिकता का रूप दें। लेकिन बैंकरो पर वास्तविक प्रभाव तो समाजशास्त्रियों और स्त्रियों के सम्पर्क का ही पड़ेगा। कॉम्टे की दृष्टि में "स्त्रियाँ सर्वोत्कृष्ट प्राणी (Supreme Being) हैं!" औरतें, स्वर्गीय नैतिकता की प्रतीक हैं जो पुरुषों की परेशानी दूर करती हैं, उन्हें चिन्ताओं और कुप्रवृत्तियों से मुक्त करती हैं और इससे भी बढ़कर सार्वभौमिक प्रेम की वर्षा करती हैं। कॉम्टे ने कहा कि ईसाइयत की धारणा के अनुसार संसार में प्रेम सबसे ऊपर है और यदि ऐसा है तो औरत ही सर्वोत्कृष्ट प्रेम की वस्तु है। मानवता की श्रेष्ठतम उपलब्धियों में महिलाएँ पुरुषों से श्रेष्ठ हैं जिनमें पुरुषों को सुधारने तथा उनमें नैतिकता जाग्रत करने की क्षमता होती है।

सामाजशास्त्री रूपी नए पुरोहितों की आवश्यकता इसलिए है क्योंकि वे वैज्ञानिक विकास को जीवित रखने में सहायक हैं, सामाजिक कानून के ज्ञाता हैं तथा समाज की रूपरेखा प्रस्तुत करने में सहयोग करते हैं। कॉम्टे अपनी प्रत्यक्षवादी व्यवस्था में प्रेस की स्वतन्त्रता का कोई स्थान नहीं देता। वह प्रेस का स्थान स्वागतकक्षों (Salons) को देता है जिनमें औरते काम करेंगी और अपनी प्यार भरी मीठी बोली से लोगों को नवीन व्यवस्था के बारे में जानकारी देंगी।

कॉम्टे अपनी प्रत्यक्षवादी व्यवस्था में अधिकारों के स्थान पर कर्तव्यों पर जोर देता है। उसने प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त, समझौता सिद्धान्त, शक्ति पृथक्करण सिद्धान्त, जनमत द्वारा समर्थित सविधान आदि का उपहास किया है, और कहा है कि सरकार का मही मूर्खाने इस बात पर निर्भर नहीं है कि वह किस प्रकार के सिद्धान्तों पर चलती है बल्कि इस बात पर निर्भर है कि समाज की सही सामान्य स्थिति के निर्माण में उसका क्या हाथ है, एक वैज्ञानिक सम्प्रदाय के निर्माण में उसका क्या योगदान है। श्रम-विभाजन और प्रयत्नों के संकलन—इन दोनों के समुचित सामंजस्य में ही सरकार का आदर्श स्वरूप सन्निहित है। कॉम्टे 'शक्ति' को महत्त्वपूर्ण स्थान देते हुए यह मानता है कि शक्ति प्रत्येक मानव-समाज और राज्य का आधार है।' इस मान्यता में वह हॉब्स के निकट जा पहुँचता है जिसके अनुसार जो सरकार शक्ति को अपना आधार नहीं बनाती वह काल्पनिक है।

प्रत्यक्षवादी धर्म या मानवता का धर्म

(Positive Religion or Religion of Humanity)

कॉम्टे ने अपनी नवीन प्रत्यक्षवादी व्यवस्था में प्रत्यक्षवादी धर्म को स्थान दिया। उसने ईसाइयत के अन्धविश्वासों को ठुकरा दिया और कहा कि रोमन कैथोलिक चर्च जिन विश्वासों का पोषण करता रहा है, वे निराधार हैं। उसने समाज विज्ञान को नवीन व्यवस्था का 'विश्वास' माना और कहा कि इसी में मानव धर्म निहित होगा जिसका अर्थ होगा मानव-मान का भौतिक कल्याण। समाज विज्ञान के नियम ही नए मन्त्र होंगे और उन नियमों पर चलना ही मानव धर्म होगा। इस मानव धर्म के अनुसार शासक और शासित दोनों अपने को जनता का सेवक मानते हुए सम्पूर्ण मानवता विकास के लिए प्रयत्नशील रहेंगे। नवीन समाज में तीन प्रवृत्तियों को ही प्रमुखता प्राप्त होगी—स्त्री जाति से प्रेम, समाजशास्त्रियों के लिए सम्मान और श्रमिकों के प्रति उदारता। कॉम्टे ने अपनी इस नवीन व्यवस्था को 'पवित्र-व्यवस्था' (Holy Order) की संज्ञा दी। उनमें सम्पूर्ण ईसाइयत को एक नए वैज्ञानिक पोष की अधीनता में पुनर्गठित करना चाहा और व्यवस्था दी कि इन नवीन पोष को धार्मिक प्रशासन में परामर्श देने के लिए इटली, स्पेन, ब्रिटेन, जर्मनी तथा तीन पश्चिमी उपनिवेशों अर्थात् 7 राष्ट्रों के राष्ट्रीय निरीक्षक होंगे। पोष की यानी उच्च पुरोहित (High Priest) की राजधानी पेरिस निर्धारित की गई। लकास्टर की टिप्पणी है कि सम्भवतः इस नवीन व्यवस्था का पोष कॉम्टे को ही बनना था और राजधानी भी सम्भवतः कॉम्टे का घर ही होनी थी। कॉम्टे ने कहा कि नवीन प्रत्यक्षवादी धर्म के प्रचार के लिए लगभग 50,000 दार्शनिक आवश्यक होंगे जिन्हें नए वैज्ञानिक अथवा मानव धर्म में पहले भली प्रकार दीक्षित करना होगा। इन दार्शनिकों का कर्तव्य होगा कि वे पुरातन सामाजिक परम्पराओं और प्रणालियों को भग कर नवीन व्यवस्था के निर्माण में सहयोग दें।

प्रत्यक्षवादी शिक्षा (Positive Education)

रूग्नो के सार में खोए हुए कॉम्टे ने अपनी नवीन प्रत्यक्षवादी व्यवस्था में प्रत्यक्षवादी शिक्षा की योजना भी प्रस्तुत की। कॉम्टे का कहना था कि समाज की नवीन व्यवस्था में मनुष्य की प्रकृति को बदलना आवश्यक होगा और इस प्रकृति को बदलने के लिए विशेष प्रकार की शिक्षा-योजना को क्रियान्वित करना होगा। नवीन प्रत्यक्षवादी सामाजिक व्यवस्था के सदस्य पाप-पुण्य की भावना से मुक्त होंगे और भौतिक समृद्धि, प्रशिक्षित पुरोहितों, ग्रामिजात और श्रमिक वर्गों के आदर्श तथा

महिलाओं के सार्वभौमिक प्रेम को मुक्ति का नया सन्देश मानेंगे। किसी भी प्रकार की रहस्यवादी बातों को स्थान नहीं होगा तथा विद्वानों, नीच नाय कार्यकुशलता पर विश्वास किया जाएगा। ये सभी बातें तभी हो सकेगी जब नवीन शिक्षा-प्रणाली की व्यवस्था होगी और इस नवीन शिक्षा का भार समाजशास्त्री पर होगा क्योंकि वे ही समाज-विज्ञान के ज्ञाता हैं। नवीन शिक्षा व्यवस्था में समाजशास्त्र के ज्ञान पर पूरा बल दिया जाएगा और सामाजिक विकास और नियमों का अध्ययन अनिवार्य होगा जिनकी खोज का दावा कॉम्टे ने किया था। कॉम्टे ने नवीन शिक्षा-योजना की अवधि 29 वर्ष की आयु तक रखी और यह व्यवस्था दी की बच्चों को भावनात्मक शिक्षा 14 वर्ष की आयु तक उनकी माताओं द्वारा दी जाएगी और तत्पश्चात् 14 वर्ष से 29 वर्ष तक के युवकों का प्रशिक्षण पुरोहितों अथवा समाजशास्त्रियों द्वारा होगा। महिलाएँ 'स्वर्ग की परी' और अनुपम देवदूत हैं जिन पर हम कोई सन्देह नहीं करना चाहिए। वे प्रेम की प्रतिमा हैं, अतः 14 वर्ष की आयु तक के बच्चों में स्नेह का प्रशिक्षण उन्हों के द्वारा दिया जाना उचित है। इसके बाद उनके बौद्धिक विकास का भार समाजशास्त्रियों को वहन करना होगा। शिक्षा की इस द्वितीय अवस्था में गणित, भौतिक-शास्त्र, रसायन शास्त्र, प्राणी-शास्त्र, समाज-शास्त्र, नवत्र-विद्या तथा नैतिकता का प्रशिक्षण व्याख्यानों के रूप में दिया जाना चाहिए। कॉम्टे का उद्देश्य नवीन व्यवस्था में राजाकारी और विनम्र नागरिकों का निर्माण करना था ताकि वे उम्र व्यवस्था को हृदय में स्वीकार कर सकें। कॉम्टे का कहना था कि राजाकारिता और विनम्रता का प्रशिक्षण केवल माताओं और समाजशास्त्रियों द्वारा ही दिया जा सकता है। वास्तव-में कॉम्टे, जो शायद मुहम्मद तुगलक का दूसरा भाई था, पूरी सामाजिक व्यवस्था को ही बदलना चाहता था। वह भूल गया कि समाज का परिवर्तन कोई अल्लादीन का चिराग नहीं है जिसकी सहायता से चतुष्टय योजना बना कर सारा दृश्य परिवर्तन कर दिया जाएगा। कॉम्टे ने अपनी सामाजिक व्यवस्था में प्रत्यक्षवादी परम्पराओं, सत्कारों, रीति-रिवाजों और त्योहारों तक का निर्माण करना चाहा। उनमें वर्ष की 13 महीनों में विभक्त किया और उनके नाम मूसा, होमर, सीजर्स, मेन्टपाल, शार्लमैन, शेक्सपीयर आदि महापुरुषों के नाम पर रखे। इतना ही नहीं उसने स्त्री-पुरुष के बीच सम्बन्धों का कलेंडर तैयार किया और सारे पारिवारिक जीवन की आचार-संहिता की रचना की। उसने वर्ष में 81 त्योहारों की सूची दी और उन्हें मानने की विधि का भी उल्लेख किया। कॉम्टे ने सभी व्यवस्थाएँ इस भाँति दी मनों पहले का समाज ईद-पर्व का महान हो जिसकी ईंटों और पत्थरों को तोड़कर कारीगर उसे मनचाहा नया रूप दे दे। काश ! कॉम्टे ने अपनी प्रतिभा का उपयोग किसी रचनात्मक दिशा में किया होता। यह हमारी आधुनिक शिक्षा की एक बड़ी कमजोरी है कि ख्याली पुत्राव पकाने वालों को हम आवश्यकता से अधिक महत्त्व देते हैं और इस तरह शक्ति का अपव्यय करते हैं। यह कहना-शायद असंगत न होगा कि ऐसे विचार विमान में खराब करते हैं तथा अपरिपक्व दिमागों को गलत मोड़ देते हैं।

कॉम्टे की आलोचना और मूल्यांकन (Criticism and Evaluation of Comte)

कहते हैं कि कल्पना के पक्ष होते हैं और इसकी कोई सीमा नहीं होती। यह बात कॉम्टे के ख्याली पुत्रावों पर अक्षरशः लागू होती है जिन्हें पढ़कर कभी हमें हेमो आती है और कभी वेचारे कॉम्टे की बुद्धि पर तरस आता है। ऐसा लगता है कि मानो बूढ़ी अम्मा या बूढ़ी दादी परियों की कहानी कह रही है। काश कॉम्टे ने अपने विचारों को गूढ़ शब्दों में व्यक्त न कर रोचक कहानी के रूप में व्यक्त किया होता तो उसकी रचनाएँ 'अनुपम कहानियाँ' के रूप में बड़ी लोकप्रिय होती और बच्चों की दुनिया में कॉम्टे घूमते ही जाते। कॉम्टे ही नहीं, उसके समान ख्याली घोड़े दौड़ाने वाले और भी विद्वानों पर यह बात लागू होती है। विचार ऐसे दिए जाने चाहिए जिनसे व्यावहारिक रूप में समाज के निर्माण की दिशा का बोध हो तथा व्यावहारिक रचनात्मक प्रतिभा का विकास हो। गूढ़ अध्ययन में खोबचिल्ली जैसी कल्पनाएँ प्रस्तुत करने से कोई लाभ नहीं जिन्हें न भी क्रियान्वित करना सम्भव न हो।

इस दृष्टि कॉम्टे के कल्पनामय होने के दो दोषों को ध्यान में रखते हैं उन कल्पना की याद दिलाती है कि "मानव समाज युगों के रिहायश या प्रतिफल है जिन पूर्णतः बदल देने का काम तो प्रलय भी नहीं कर सकती।" पण्डित सामाजिक व्याख्या के अनुसार यहाँ भी दोषों की ओर बुरा नज़र भी और ममत्व के साथ उस व्यवस्था में परिवर्तन भी होना रहने है। किन्तु यह सम्भव नहीं है कि किसी व्यवस्था का प्रयुक्त प्रस्तुत कर उसकी अपेक्षा अन्य व्यवस्था की स्थापना कर दी जाए। कॉम्टे निराशावादियों और आशावादियों दोनों से ऊपर का बँटका है— निराशावादियों से ऊपर उठकर उचित तर्कों की पीढ़ी द्वारा युग की पूरी तरह ठुकरा देता है जबकि आशावादियों के विपरीत उनका ध्यान पूर्णतः वर्तमान होता है, आशावादियों से अधिक इतिहास की वृत्ति के कारण वे आशावाद की सीमा की ओर एक ऐसे आशावाद का पकड़ बँटा है जिसे केवल 'कल्पनाशील कल्पनावाद' कहा जा सकता है।

कॉम्टे की योजना में प्रौद्योगिक सामग्रीवाद, पूँजीवादी प्रधिनायकवाद, अत्यधिक भौतिक सुखवाद की दुर्गन्ध फैली है। वैक्वरो के रूप में उभरे 'समृद्धि' (Wealth) और प्रौरतो के स्वरूप के रूप में 'सुन्दरी' (Woman) का सम्मिश्रण भी योग्य नहीं है, कभी कभी 'सुरा' (Beer) की रह जाती है पर यदि हम 'सुरा' को हम 'समृद्धि' में ही सम्मिलित मान लें तो कॉम्टे 'समृद्धि, सुरा और सुन्दरी' की त्रिकोणीय बँटका देता है। हम कॉम्टे के विचारों पर हँसे भले हों, लेकिन हम उसकी कल्पना-शक्ति की दाद देनी होगी।

यदि लैज़सैज़ की प्राप्ति के पश्चात् कॉम्टे का प्रत्यक्षवाद 'लैज़सैज़' (Laissez-faire) के सिद्धान्त का पुरा पद देता है जिसमें सामंती व्यवस्था राजाओं के सिद्धान्त पर वैक्वरो और उद्योग-धनियों को बँटा दिया गया है, मर्तों-धर्मयुग और तीसरी पर तब कॉम्टे स्वयं बँटका चाहता है, राजधानी भी शायद अपने ही घर की बसावा चाहता है, विधियों का स्वयं अपने विषयों को देना चाहता है और सामंती या श्रान्त छोटे-छोटे दमरे वैक्वरो को प्रदान करने का इच्छुक है। उस तरह ऐसा लगता है मानो कॉम्टे का राज्य उमड़ा मुँह का पशुवादी है।

कॉम्टे ने तीन प्रवस्थाओं का जो कानून (The Law of Three Stages) प्रस्तुत किया है वह भी कॉम्टे की प्रवृत्ति निराशा की ओर है। तीन प्रवस्थाओं का यह कानून या सिद्धान्त सही नहीं है क्योंकि इसमें समाज के विकास का कोई यहाँ भी विचार नहीं होता। लैज़सैज़ के अनुसार इस सिद्धान्त से सम्पूर्ण मानव इतिहास की व्याख्या नहीं की जा सकती क्योंकि कॉम्टे ने तो इसके द्वारा केवल यूरोप के इतिहास की व्याख्या की है। उसने अपने आप को केवल उच्च जातियों और मुख्यतः पश्चिमी यूरोप तक ही सीमित रखा है। कॉम्टे के लिए यह अत्यधिक रुढ़ि भी था कि प्रवृत्ति योजना में विश्व के अन्य भागों के सामाजिक अनुभवों को स्थान देना। इसके अनिश्चित आधुनिक मानवशास्त्रीय खोजों से ज्ञात होता है कि वर्तमान प्रारम्भिक समाज के बारे में कॉम्टे का ज्ञान कितना अल्प था।

कॉम्टे का सिद्धान्त उदारवाद का विरोधी है। व्यक्तिगत स्वतन्त्रता, समानता और लोकतान्त्रिक परम्परा को ठुकरा कर कॉम्टे युग की आवाज को ही ठुकरा देता है अर्थात् वैज्ञानिक युग की प्रगति में खुद ही बाधा उत्पन्न करता है। कॉम्टे के सिद्धान्त में हमें केवल यान्त्रिकता के दर्शन होते हैं। कॉम्टे इस बात के लिए तो श्रेय का पात्र है कि उसने शुष्क यान्त्रिक व्यवस्था को औरतो के प्यार का रसभरा रूप देकर हमारी 'वोरियत' को एक बड़ी सीमा तक कम कर दिया है। इस दिशा में प्रेरणा कॉम्टे को शायद अपने जीवन की इस घटना से मिली थी कि उसका यद्यपि अपनी पत्नी से तो अलगवा हो चुका था तथापि मैडम डीवाक्स जैसी महिलाओं से मधुर सम्पर्क था जिन्होंने उसकी व्यावसायिक बर्निया-वृद्धि में सरसता उत्पन्न की—सूखे रेगिस्तान में 'नखलिस्तान' के बीज बोए।

यदि कॉम्टे की योजना को स्वीकार कर उसको व्यावहारिक रूप देने के प्रयास किए जाएँ तो वे विफल होंगे। निश्चय ही समाज में घोर अव्यवस्था फैल जाएगी, समाज की प्रगति नष्ट हो जाएगी तथा समाज युगों पीछे चला जाएगा पर इस कटु आलोचनाओं के बावजूद हमें कॉम्टे के महत्त्व

को स्वीकार करना होगा क्योंकि उसने एक ऐसे शिल्पी की भूमिका प्रदा की जो अपनी बुद्धि के अनुसार बुराइयों से मुक्त एक नए भवन का निर्माण करना चाहता था। यह अलग बात है कि शिल्पी अपने भवन के दोषों को न देख सका जो यथार्थ में पुराने भवन की अपेक्षा इस नए भवन में कहीं अधिक भयंकर थे। हमें कॉम्टे की भावना की कद्र करनी चाहिए कि उसने नाना बुराइयों और अव्यवस्थाओं से ग्रस्त इस समाज का पुनर्निर्माण करना चाहा अर्थात् उनके हृदय में कम से कम यह टीस थी कि समाज का सुधार हो, वह प्रगति की दिशा में अग्रसर हो। लकास्टर के इस मूल्यांकन से सहमति प्रकट करनी होगी कि कॉम्टे ने हमें एक ऐसे व्यक्ति के दर्शन होते हैं जो सही निष्कर्ष की भावना से काम करने का इच्छुक हो और जो एक ऐसा समाज देखना चाहता हो जिसमें लोग शान्तिपूर्ण, परिश्रमी, सुखी और दयालु किन्तु प्रगतिशील जीवन व्यतीत कर सकें। कॉम्टे का प्रभाव बहुत से विचारकों और लेखकों पर पड़ा और उन्होंने कॉम्टे के दृष्टिकोण का न्यूनाधिक अनुसरण किया। कॉम्टे का युग ऐसा युग था जब लोग विज्ञान के पीछे पागल हो रहे थे और इस प्रवाह में कॉम्टे ने भी विज्ञान को ही जीवन का सर्वोच्च मान लिया और विज्ञान की बुराइयों की उपेक्षा कर दी। डॉनिंग ने राजदर्शन के क्षेत्र में प्राणिशास्त्रियों से सिद्धान्तों की तुलना में कॉम्टे का योगदान स्वीकार किया है। हर्वर्ट स्पेंसर और अनेक प्राणी-शास्त्री कॉम्टे से प्रभावित हैं। उसके प्रत्यक्षवाद का प्रभाव इंग्लैंड पर पड़ा। मॉक्सफोर्ड के रिचर्ड कॉन्ग्रीव पेरिस में कॉम्टे के सम्पर्क में आकर प्रत्यक्षवाद के सिद्धान्त से काफी प्रभावित हुए थे। ऑक्सफोर्ड के ही कुछ अन्य विद्वान् भी, जिनमें एडवर्ड बीसली, जॉन हेनरी व्जेल और फ्रेडरिक हेरिसन मुख्य थे, कॉम्टे के प्रत्यक्षवादी दर्शन से प्रभावित थे। किन्तु ब्रिटिश प्रत्यक्षवाद राजनीतिक क्षेत्र की तुलना में धार्मिक क्षेत्र में ही अधिक प्रभावी रहा और इस बात पर बल दिया गया कि धर्म में मानवतावादी दृष्टिकोण को विशेष रूप से अपनाया जाए। मैक्मी के अनुसार सेंट साइमन के विचारों की तरह कॉम्टे के विचारों में भी कुछ सार्वभौमिक तत्वों के दर्शन होते हैं। कॉम्टे के प्रत्यक्षवाद ने 19वीं शताब्दी की राजनीतिक विचारधाराओं को बहुत प्रभावित किया तथा वैज्ञानिक दृष्टिकोण के विकास में शक्ति के संचार का काम किया। सेवाइन का मत है कि कॉम्टे के योगदान को हमें किसी नूतन खोज के रूप में न लेकर एक ऐसी आशा के रूप में लेना चाहिए जिसमें 'अनुमान' को 'विज्ञान' से स्थानापन्न किया जा सके और समाज के विकास सम्बन्धी ऐसे नियमों की खोज की जा सके जो वैज्ञानिक शुद्धता के निकट हो। कॉम्टे सामाजिक अध्ययन को आधुनिक विज्ञान की परिधि में लाना चाहता था और इस दिशा में उसने एक नवीन अध्याय का सूत्रपात किया। हमें यह स्वीकार करना होगा कि कॉम्टे के समय से सामाजिक क्षेत्र में अध्ययन के लिए नई समस्याएँ और नवीन उपकरण उपलब्ध हुए हैं तथा अनेक नई प्रणालियों की खोज की गई है। कॉम्टे ने सरकार या राज्य के लिए 'शक्ति तत्त्व' पर बल दिया उससे भी हम इनकार नहीं कर सकते। चाहे हम निरंकुश शक्ति की बात से सहमत न हो, तथापि यह मानना होगा कि शक्ति राज्य का एक प्रमुख आधार है और सभी सस्थाओं को इस शक्ति की अधीनता में रहना पड़ता है। कॉम्टे ने आधुनिक विचारों के लिए प्रेरक शक्ति का कार्य किया और इसीलिए इमाइन मैक्वेट ने लिखा है कि "हम आधुनिक विचारों के प्रत्येक कदम पर कॉम्टे का स्मरण करते हैं।"

हर्वर्ट स्पेंसर

(Herbert Spencer, 1820-1903)

संक्षिप्त जीवन-परिचय

मैक्सी (Maxey) ने हर्वर्ट स्पेंसर को 'विक्टोरियन इंग्लैंड' और 'विक्टोरियन अमेरिका' का अस्तु¹ कहा है। यद्यपि उसके दर्शन को आज अधिक नहीं पढ़ा जाता है और न ही उसे पूर्वानुसार

महत्त्व ही दिया जाता है, तथापि वह मृत नहीं है और तब तक उसमें जीवन संचार होता रहेगा जब तक 'स्वतन्त्रता बनाम सत्ता' (Freedom Versus Authority) की समस्या का समाधान शेष है। ब्रिंटन (Brinton) ने स्पेंसर को 'विचारो का विक्रेता' (A Salesman of Ideas) कहा है जिसके सामान को हम अधिक पसन्द नहीं करते, किन्तु फिर भी जिसका सामान विक्रय के लिए रखा हुआ है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि वह 19वीं शताब्दी के विकासवाद (The 19th Century's Evolutionism) का प्रमुख प्रवक्ता था।

हर्वर्ट स्पेंसर एक अत्यन्त ही हठी अध्यापक का पुत्र था। उसका जन्म 27 अप्रैल, 1820 को हुआ था। उसका जीवन निराला था। उसने जीवन में कभी प्रेम नहीं किया और न कभी विवाह ही किया। किसी कॉलेज और विश्वविद्यालय में शिष्यमित्र शिक्षा प्राप्त करने से वंचित वह एक स्व-शिक्षित और स्व-निर्मित मनुष्य था जिसकी शीघ्रप्राप्ति विलक्षण बुद्धि ने जीवन भर उसका साथ दिया। अपने वाल्यकाल में ही वह मशीनों की ओर आकर्षित हुआ और आविष्कारों के सम्बन्ध में उसने अनेक अन्वेषण किए। 17 वर्ष की आयु में वह एक रेलवे इंजीनियर बना और लगभग 10 वर्ष तक बड़ी दक्षतापूर्वक इस कार्य में सलग्न रहा। इस अवधि में उसने गहन अध्ययन किया और अनेक महत्त्वपूर्ण पत्र पत्रिकाओं में लेख लिखे। सन् 1848 में वह सुप्रसिद्ध पत्रिका 'Economist' के उप-सम्पादक के पद पर नियुक्त हुआ। इस सुविख्यात पत्रिका में उस समय के कुछ अति प्रसिद्ध और महत्त्वपूर्ण व्यक्तियों की रचनाएँ प्रकाशित होती थीं, अतः स्पेंसर को हक्सले (Huxley), टिण्डल (Tyndall), न्यूमैन (Newman) और इलियट (Elliot) जैसे महान् प्रतिभाशाली व्यक्तियों के सम्पर्क में आने का सुअवसर प्राप्त हुआ। उनके साथ विचार-विमर्श से उसके जिज्ञासु मस्तिष्क को बहुत प्रेरणा मिली। सन् 1853 तक वह इस पत्रिका के उप-सम्पादक के रूप में कार्य करता रहा। तत्पश्चात् उसने अपना सम्पूर्ण समय एवं अपनी सम्पूर्ण शक्ति लेखन-कार्य और भाषणों में लगाने का निश्चय किया। उसने अनेक पुस्तकों की रचना की और काफी बड़ी सख्या में लेख भी लिखे। प्रारम्भ में उसे कोई विशेष आय नहीं हुई और वह सम्बन्धियों द्वारा दी गई आर्थिक सहायता एवं हितैषियों द्वारा दिए गए उसकी पुस्तकों के पेशगी मूल्य पर निर्वाह करता रहा, किन्तु ज्यों-ज्यों समय बीतता गया उसकी पुस्तकों की इंग्लैंड और अमेरिका में अच्छी विक्री होने लगी। यद्यपि अब वह आर्थिक सकट से मुक्त था तथापि अजीर्ण व स्नायु-दुर्बलता आदि के कारण उसका स्वास्थ्य बिगड़ता गया। सन् 1898 में वह ब्राइटन में एक सुन्दर सम्मानित मकान में निवास करने लगा और वही सन् 1903 में यह बहुमुखी प्रतिभा का घनी व्यक्ति इस तथ्यवर ससार से चल बसा।

रचनाएँ (Works)

स्पेंसर ने जीवन के आरम्भ में ही उसने भावी जीवन की योजना की रूपरेखा बना ली थी। बाद के जीवन में उसने इस रूपरेखा में रंग भरा, किन्तु उसने अपने मौलिक सिद्धान्तों में कभी परिवर्तन नहीं किया। बौद्धिक दृढता के कारण ही तथ्यों के वर्णन में कुछ त्रुटियाँ रह गईं, तथापि "स्पेंसर का सश्लिष्ट दर्शन 19वीं शताब्दी के बुद्धिवाद का एक आश्चर्यजनक चमत्कार था जिसमें भौतिकशास्त्र से लेकर नीतिशास्त्र तक ज्ञान के सम्पूर्ण क्षेत्र को समाविष्ट कर लिया गया था। स्पेंसर ने इस दर्शन की रचना दस जिल्दों में की और यह कार्य पूरा करने में उसे 35 वर्ष लगे। ग्रन्थ की आरम्भिक रूपरेखा तथा अन्तिम खण्ड में कोई महत्त्वपूर्ण परिवर्तन नहीं हुए। तुलना की दृष्टि से 17वीं शताब्दी का प्राकृतिक नियम का दर्शन ही इसके सामने टिक सकता है।"¹

स्पेंसर ने केवल पुस्तकें ही नहीं लिखी बल्कि बड़ी सख्या में लेख, निबन्ध और पुस्तिकाएँ भी लिखी। इनमें अग्राङ्कित उल्लेखनीय हैं—

1 Brinton Political Thought in the 19th Century, p. 239.

2 सेवाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, पृ. 677.

1. The Proper Sphere of Government (1852).
2. Social Statics (1850)
3. Theory of Population (1842)
4. Art of Education (1854)
5. Education (1861)
6. The Social Organism (1860)
7. Specialized Administration (1871)
8. Principles of Psychology (1855)
9. Descriptive Sociology
10. Principles of Sociology (1878-80)
11. Sins of Legislators
12. Synthetic Philosophy
13. Justice (1891)
14. Principles of Ethics (1891)
15. Man Versus the State (1884)
16. Essay (Three Volumes)
17. Autobiography (Three Volumes)

हवर्ट स्पेंसर के राजनीतिक विचार मुख्यतः उसके ग्रंथों 'Social Statics', 'Man Versus the State', 'The Proper Sphere of Government', तथा 'Principles of Sociology' में मिलते हैं।

संसार की अनेक भाषाओं में स्पेंसर की रचनाओं का अनुवाद हुआ और उसकी ख्याति की दुंदुभी यूरोप और अमेरिका में ही नहीं बल्कि चीन और जापान में भी बजी। यह 'बौद्धिक सावयव' (स्पेंसर) उन गिने-बुने दार्शनिकों में था जिसकी यशःपताका उसके जीवनकाल में ही देश-विदेश में फहराने लगी थी, लेकिन यह आश्चर्यजनक बात है कि लगभग 50 वर्ष तक स्पेंसर की जो दर्शन-प्रणाली विद्वानों और विचारकों का आकर्षण-केन्द्र बनी रही वह आज अध्ययन की दृष्टि से लोकप्रिय नहीं है। ब्रिंटन (Brinton) के शब्दों में, "टॉमस एक्वीनास के 'सम्मा' (Summa) की अपेक्षा हम इस आधुनिक 'सम्मा' की ओर अधिक उदासीन हैं।"

प्रश्न उठता है कि स्पेंसर की तत्कालीन प्रसिद्धि और उसके प्रति आधुनिक उदासीनता का क्या कारण है। इस प्रश्न का प्रथम उत्तर यह दिया जाता है कि स्पेंसर एक महान् प्रणाली निर्माता (A Great System Builder) था। हॉव्स के बाद इंग्लैंड की दार्शनिकता में व्यवस्था स्थापित करने वाला वह पहला दार्शनिक था। "हवर्ट स्पेंसर ने दार्शनिक विचारों का वर्गीकरण, संक्षिप्तीकरण और सामान्यीकरण किया तथा इस क्रम का अनुसरण करते हुए वह विचारों के एकीकरण की उस सूक्ष्म स्थिति पर पहुँच गया जहाँ वह सम्पूर्ण विश्व-ज्ञान को एक ही सूत्र में बाँध सकता था। इसके फलस्वरूप एक ऐसी प्रणाली प्रयत्न व्यवस्था का सूत्रपात हुआ जिसमें प्रत्येक वस्तु का अपना स्थान था। यह प्रणाली इतनी निर्भीकतापूर्वक आयोजित और कुशलतापूर्वक सुनियोजित की गई थी कि इसके प्रति हमारा चाहे कुछ भी दृष्टिकोण क्यों न हो, हम इसकी प्रशंसा किए बिना नहीं रह सकते। स्पेंसर को इतिहास में दार्शनिकता के सर्वश्रेष्ठ भवन-निर्माण-विशारदों का अभूतपूर्व शिरोमणि मानना ही पड़ेगा।" स्पेंसर की महान् रचनाओं के प्रति आज हमारी उदासीनता के मूल में हमारा अभिनव विज्ञान ज्ञान निहित है और निहित है हमारी यह धारणा कि हम एक ऐसे व्यक्ति के प्रति उत्साहित नहीं होते जिसने

यह सोचा था कि उसने सम्पूर्ण वैज्ञानिक ज्ञान का निचोड़ निकाल लिया है। हमारा ज्ञान स्पेंसर के दावे को नगण्य सिद्ध करने की दृष्टि से अत्यन्त विस्तृत और पूर्ण है।

पूर्वोक्त प्रश्न का दूसरा उत्तर यह दिया जाता है कि स्पेंसर ने अपने काल में अपने विकासवादी सिद्धान्त (The Principle of Evolution) के व्यापक प्रयोग से महान् सम्मान और लोकप्रियता अर्जित की थी। 19वीं शताब्दी के इस दार्शनिक ने ज्ञान की प्रत्येक शाखा में विकासवाद के दर्शन किए जबकि अन्य विकासवादी विचारकों ने विकासवादी दर्शन को न्यूनाधिक प्राणिशास्त्र तक ही सीमित रखा। प्रो हर्नशा (Hearnshaw) के अनुसार "स्पेंसर ने केवल इस तारो भरे ब्रह्माण्ड, खगोल व्यवस्था, पृथ्वी की वनावट, विश्व की वनस्पति तथा पशु-पक्षी, सम्पत्ति और मनुष्य के शरीरों सहित ससार की वर्तमान स्थिति एवं व्यवस्था का ही वर्णन नहीं किया, अपितु मानव-मस्तिष्क और मानव-समाज के रूपों का भी वर्णन किया है। निःसन्देह 'समन्वयवादी' दार्शनिक विचारधारा का मुख्य उद्देश्य प्रकृतिवादी तथा विकासवादी सिद्धान्तों के आधार पर नैतिकता और राजनीति की समस्याओं का समाधान करना था।"² परन्तु अपने विकासवादी सिद्धान्त के बल पर स्पेंसर निश्चय ही उस लोकप्रियता और स्याति को परवर्ती काल में अर्जित नहीं कर सका जो अपने समकालीन युग में उसने प्राप्त की थी। विकासवादी सिद्धान्त का 19वीं शताब्दी का चमत्कारी रूप अब फीका पड़ चुका है स्पेंसर का असाधारण आत्म-विश्वास उसके दर्शन के प्रति हमारे सदेह को दूर नहीं कर सकता। आधुनिक विद्वानों को उसके विचारों में अस्पष्टता की स्पष्ट छाप दिखाई देती है। उसकी सम्पूर्ण दार्शनिकता प्राकृतिक अधिकारों और जैविक रूपक के अनमेल मिश्रण (Incongruous Mixture of Natural Rights and Physiological Metaphor) से आरम्भ होकर इनमें ही समाप्त हो गई, अतः इसमें आश्चर्य नहीं कि उसकी विचारधारा आज नहीं मानी जाती।

स्पेंसर के विचारों के स्रोत (Sources of Spencer's Thought)

स्पेंसर की दार्शनिकता के उद्गम और विकास का विशुद्ध वर्णन उनकी आत्मकथा में मिलता है। स्पेंसर को अपने दर्शन में जिन विभिन्न स्रोतों से प्रेरणा प्राप्त हुई उन्हें चार श्रेणियों में वर्गीकृत किया जा सकता है—प्रारम्भिक पर्यावरण (Early Environment), अंग्रेजी रेडिकलवाद (English Radicalism), शेलिंग और श्लेगल (Schelling and Schlegel) द्वारा प्रतिपादित जर्मन आदर्शवाद (German Idealism) तथा प्राकृतिक विज्ञानों का उसका स्वयं का अध्ययन (His Study of Natural Sciences)। यदि उसने अपने प्रारम्भिक पर्यावरण से स्वतन्त्रता के प्रति प्रेम प्राप्त किया तो उसने जीवन के बाद विकास के प्रति उद्दाम लालसा भी विकसित की। इन दोनों में (स्वातन्त्र्य-प्रेम तथा विकास के प्रति अनुराग) संघर्ष की दशा में व्यक्ति की स्वतन्त्रता की उसके विकास के प्रति अनुराग पर विजय हुई।

हर्बर्ट स्पेंसर का जन्म उस परिवार में हुआ था जो धार्मिक क्षेत्र में विचार-स्वातन्त्र्य का प्रेमी था। "उमे शक्ति के प्रति उपेक्षा और विद्रोह से प्रेम अपने पूर्वजों से विरासत में मिला था जिनका विश्वास था कि प्रकृति के वे नियम जो कारण-कार्य के वैज्ञानिक सिद्धान्तों में पाए जाते हैं, मानव-निमित्त कानूनों से अधिक श्रेष्ठ हैं।" उसकी शिक्षा परम्परागत अर्थात् रुढ़िगत अनुशासन (Conventional Training) से मुक्त थी। युवावस्था में उसे जो रुढ़िवाद-विरोधी शिक्षा प्राप्त हुई उससे उसकी विचारधारा प्रभावित हुई। उसका चाचा टॉमस स्पेंसर (Thomas Spencer) राजनीति में एक उग्र सुधारवादी या रेडिकल (Radical) था और बरमिंघम के जॉजफ स्टर्ज (Joseph Sturz of Birmingham) का सहयोगी था जिसने 1841 ई. में 'Non-Conformist' नामक पत्रिका संचालित की। सन् 1842

1 Metz . Hundred Years of British Philosophy, p. 102.

2 Hearnshaw : Social & Political Ideas of Thinkers of the Victorian Age, p. 80.

मे स्वयं हर्बर्ट स्पेंसर ने 'सरकार' का उपयुक्त क्षेत्र' विषय पर इस पत्रिका में अपना लेख प्रकाशित कराया था। बचपन से ही स्पेंसर उग्र दार्शनिक सुधारवाद या रेडिकलवाद (Philosophical Radicalism) के वातावरण में पोषित हुआ था और जब उसका 'मस्तिष्क रचनात्मक स्तर (Formative Stage)' पर पहुँचा तो वह इस विश्वास से प्रभावित हुआ कि व्यक्तिगत सुख (Individual Happiness) की उपलब्धि सर्वोत्तम रूप से आन्तरिक शक्तियों के उन्मुक्त स्फुरण (Free Exercise of Faculties) द्वारा ही प्राप्त हो सकती है और इसीलिए वह सत्ता के सब रूपों (All Forms of Authority) के विरुद्ध हो गया।

'Economist' के सम्पादक के रूप में स्पेंसर टॉमस हग्सकिन (Thomas Hodgskin) के सम्पर्क में भी आया जिसने उसके दर्शन को बहुत अधिक प्रभावित किया। हग्सकिन बेन्थम-विरोधी रेडिकल था। वह मानव के प्राकृतिक अधिकारों में विश्वास करता था जबकि बेन्थम ने इन अधिकारों का समर्थन नहीं किया था। उसका राज्य की हस्तक्षेप नीति या यदभाव्यम् के सिद्धान्त (Theory of Laissez Faire) में विश्वास था। उसकी मान्यता थी कि समाज एक प्राकृतिक तथ्य (A Natural Phenomenon) और विश्वात्मा या सर्वोच्च नैतिक शक्ति (The Universal Spirit or the Supreme Moral Force) ने इसका संचालन करने के लिए प्राकृतिक नियम (Natural Laws) निर्धारित किए हैं ताकि उसके सदस्य इनकी सहायता से एक उचित व्यवस्था स्थापित कर सकें। उसके अनुसार ऐसी दशा में शासन के कोई सकारात्मक (Positive) कार्य नहीं है। राज्य का कार्य केवल प्राकृतिक कानूनों को भली-भाँति क्रियान्वयन के लिए स्वतन्त्र वातावरण का निर्माण करना है। अन्तिम लक्ष्य तो राज्य-शून्यता है जिसमें प्रशासन लुप्त हो जाएगा। 'वार्कर' के शब्दों में 'हग्सकिन न ऐसा कल्पित आदर्श प्रस्तुत किया जो राज्यविहीन है, जिसमें शासन का लोप हो जाता है और जिसमें समस्त व्यक्तियों की भावनाओं का एक-दूसरे से स्वतः सामंजस्य स्थापित हो जाता है।'¹ स्पेंसर हग्सकिन के इन विचारों से गम्भीर रूप में प्रभावित है और सम्भवतः यही कारण है कि वह आजीवन वैयक्तिक स्वातन्त्र्य तथा अहस्तक्षेप की नीति (Individual Freedom and Laissez Faire) का प्रतिपादक रहा। इस तरह अग्रत आरम्भिक रेडिकल पर्यावरण (Early Radical Environment) और अग्रत हग्सकिन से अपने सम्पर्क से स्पेंसर को अपने राजदर्शन के मूल प्रेरणा-स्रोत प्राप्त हुए और इसी कारण वह वैयक्तिक स्वतन्त्रता के महत्त्व में गहन विश्वास तथा राज्य के अहस्तक्षेप-सिद्धान्त में दृढ़ आस्था जीवन भर कायम रख सका।

कॉलरिज (Coleridge) के लेखों के माध्यम से स्पेंसर ने शैलिंग (Schelling) और श्लेगल (Schlegel) के जर्मन आदर्शवाद का भी पर्याप्त अध्ययन किया था। इस अध्ययन ने भी उसके चिन्तन को प्रभावित किया। जर्मन आदर्शवाद (German Idealism) से उसे 'जीवन की धारणा' (Ideas of Life) की प्राप्ति हुई। वह विश्वास करने लगा कि जीवन की प्रकृति का वह तथ्य नहीं है जिसका भौतिक विज्ञान द्वारा निरूपण किया जा सके। इसके विपरीत समस्त प्रकृति में जीवन की दैवी शक्ति है। "यह एक गूढ़ सिद्धान्त है जिसके अनुसार प्रकृति और समाज आन्तरिक विकास द्वारा प्रकट होकर पूर्ण व्यक्तित्व प्राप्त करते हैं।" दूसरे शब्दों में, प्रकृति और समाज जीवधारी हैं, और जीवधारी होने के कारण उनका विकास अनिवार्यतः विभिन्न तत्वों के सहयोग से होता है। इस तरह जीवन सम्पूर्ण विश्व के विकास का कारण है, यह स्वयं विश्व के विकास का। यह विकास व्यक्तिगत निर्माण का एक क्रम है। व्यक्तिव जितना ऊँचा निखर पाता है उतना ही इनका महत्त्व भी बढ़ जाता है। हग्सकिन और शैलिंग के विचारों का यह योग वास्तव में स्पेंसर के चिन्तन का आधार प्रस्तुत करता है।

अन्त में, प्राकृतिक विज्ञानों के अध्ययन ने भी स्पेंसर के दर्शन को रूप प्रदान किया। अपने बाल्यकात् से ही स्पेंसर भौतिकी (Physics) में विशेष रुचि रखता था। वह एक इन्जीनियर था और

उन्ने विभिन्न पात्रिकारों के विषय में प्रयोग किए थे। उसे प्राकृतिक कार्य-कारण के सिद्धान्त (Causation) एवं प्राकृतिक नियमों के प्रति बहुत आकर्षण था। यह ध्येयन से ही जीव-विज्ञान (Biology) में पर्याप्त रुचि रखता था। प्राणु की परिपक्वता के मान उमने लेमार्क (Lamarck) द्वारा प्रस्तावित जीव-विज्ञान के सिद्धान्तों को ग्रहण किया। इस जीव-विज्ञान का उसके समाजशास्त्र पर गहरा प्रभाव पड़ा। लेमार्क के जीव-विज्ञान ने ही मनोविज्ञान और समाजशास्त्र के क्षेत्र में स्पेंसर का पथ-प्रदर्शन किया। वास्तव में स्पेंसर लेमार्क का शिष्य था, न कि डार्विन का। उसने डार्विन की पुस्तक 'The Origin of Species' के प्रकाशित होने के पहले ही जीवन के उद्गम के विषय में अपने विचार बना लिए थे।

मार्ग में स्पेंसर को रोशनी करने वाले अनेक विचार थे। यह निश्चित रूप से कहना संभव नहीं कि निम्नलिखित प्रभाव उम पर सबसे अधिक पड़ा। फिर भी यह अवश्य कहा जा सकता है कि उमने राजनीतिशास्त्र पर अधिकतर प्रभाव उन्हीं बातों का है जिनमें उसका डार्विन से विरोध था। उम नामान्वय रूप से उमने साम्यवादी विचारों के इन मूल नियमों की स्वीकार किया था कि जीवन-संघर्ष में जीवों की प्रगति होती है।

स्पेंसर का विकासवादी सिद्धान्त (Spencer's Evolutionary Theory)

स्पेंसर को जिस बात ने अपने समकालीन विकासवादी विचारकों में प्रमुख बनाया वह उसका पाश्चात्य समाजशास्त्र की समस्याओं का विकासवादी सिद्धान्त के अनुकूल व्याख्या करने का प्रयास है। एक वैज्ञानिक होने के कारण स्पेंसर ने यह मत व्यक्त किया कि विश्व में एक नियमित एवं निश्चित विकासवादी सिद्धान्त कार्य करता है और उन्ने के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति अपनी भौतिकता का विकास कर पूर्ण व्यक्तिता की प्राप्ति करता है। उसने यह एक मान्यता थी कि परिवर्तन और विकास की प्रक्रिया समाज की प्रत्येक वस्तु को प्रभावित करती है।

जैसा कि कहा जा चुका है, 19वीं सदी में डार्विन ने अपनी जिस विकासवादी विचारधारा का प्रतिपादन किया था, उसमें स्पेंसर ने कोई सहायता नहीं ली थी और न ही वह उससे प्रभावित हुआ था। वास्तविकता तो यह है कि स्पेंसर अपने विकासवादी सिद्धान्त को डार्विन के ग्रन्थ 'The Origin of Species' के प्रकाशित होने के 6 वर्ष पूर्व ही प्रतिपादित कर चुका था। डार्विन, वैलास, हक्सले, ह्यूम आदि प्राणिशास्त्रियों के निष्कर्षों ने स्पेंसर के परिणामों की सत्यता को स्वीकार किया। उसने प्रभावित होकर स्पेंसर अपने दर्शन के औचित्य को खोजने के लिए जीवशास्त्र की ओर उन्मुख हुआ।

स्पेंसर के विकासवाद की डार्विन के सिद्धान्त से समानता एवं भिन्नता—डार्विन की धारणा थी कि प्रत्येक काल में सर्वत्र एक ही जाति के विभिन्न प्राणियों और प्राणियों की विभिन्न जातियों में निरन्तर और संघर्ष चलता रहता है। इस संघर्ष में केवल योग्यतम प्राणी ही बच पाते हैं। यह संघर्ष जीवन के अस्तित्व के लिए होता है क्योंकि जीविका के साधन सीमित हैं। अधिक बलशाली व्यक्ति अपनी जीवन-सामग्री छुटाकर जीवित रह जाते हैं, जबकि निर्बल प्राणी इस संघर्ष में नष्ट हो जाते हैं। कुछ व्यक्ति दूसरों की अपेक्षा अधिक बलशाली इसलिए होते हैं क्योंकि संयोगवश प्राप्त अपने कुछ वंशानुक्रमगत रूप (Inherited Characteristics) के कारण वे स्वयं को परिस्थितियों के अनुरूप अथवा अपने पर्यावरण (Environment) के अनुकूल सरलता से ढाल लेते हैं, किन्तु जिनमें उन गुणों का अभाव होता है वे नष्ट हो जाते हैं। जो व्यक्ति संघर्ष से बच जाते हैं उनके गुण वंशानुक्रमण द्वारा उनकी संतान में आ जाते हैं और इन विभिन्नताओं के मंचित हो जाने पर नवीन प्रजातियों (New Species) का जन्म होता है।

डाविन के 'योग्यतम की उत्तरजीविता' (The Survival of the Fittest) के इस सिद्धान्त को स्वीकार करते हुए स्पेंसर ने अपने ग्रंथ 'Principles of Ethics' में लिखा है कि "निम्नकोटि के प्राणियों की भाँति मनुष्य के बारे में वह नियम जिसके अनुसार आचरण करने से एक प्राणिवर्ग जीवित रहता है, यह है, कि वयस्को में से वे व्यक्ति जो स्वयं को अपने पर्यावरण के सबसे अधिक अनुकूल बना लेते हैं, सबसे अधिक प्रगति करते हैं और जो सबसे कम अनुकूल बना पाते हैं वे सबसे कम प्रगति करते हैं।"

किन्तु उपर्युक्त विचारों के द्वारा स्पेंसर डाविन के प्राकृतिक चुनाव (Natural Selection) के जीवशास्त्रीय सिद्धान्त को सामान्य रूप में ही स्वीकार करता है। अनेक बातों में उसका डाविन से मतभेद है। वह डाविन की भाँति यह नहीं मानता कि प्राणियों में विभिन्नताएँ संयोगवश आती हैं। इसके विपरीत उसका कहना है कि वह परिवर्तन और अनुकूलन अथवा प्राणियों की ये विभिन्नताएँ उद्देश्यपूर्ण (Purposive) होती हैं। जीवित प्राणी स्वयं को पर्यावरण के अनुकूल बनाने का निरन्तर प्रयत्न करते हैं और इन प्रयत्नों-द्वारा नवीन कार्यों एवं विशेषताओं को विकसित करते रहते हैं। ये विशेषताएँ वंशानुक्रमण द्वारा एक संतति से दूसरे संतति में संचान्त हो जाती हैं। सारांश में डाविन के विपरीत स्पेंसर सोद्देश्य विभिन्नताओं (Purposive Variations) और उनके वंशानुक्रम (Heredity) द्वारा संचरण (Transmission) में विश्वास करता था और इस बात का उसके राजदर्शन पर गहरा प्रभाव पड़ा। मैक्सो ने लिखा है कि "चूँकि वह आकस्मिक विभिन्नताओं की अपेक्षा सोद्देश्य विभिन्नताओं में विश्वास करता था, अतः उसका यह दृष्ट विचार था कि अस्तित्व के लिए संघर्ष में राज्य द्वारा किसी भी प्रकार की बाधा डालना अवैज्ञानिक था। सचित गुणों के संचरण में विश्वास करने के कारण उनकी मान्यता थी कि प्राकृतिक चुनाव के माध्यम से प्राप्त गुणों का संचरण मानव द्वारा किए गए प्रयत्नों की अपेक्षा अधिक अच्छे समाज की सृष्टि कर सकता है।"¹

स्पेंसर के अनुसार विकास की प्रक्रिया—विकास पर प्रक्रिया पर प्रकाश डालते हुए स्पेंसर कहता है कि सम्पूर्ण विश्व की उत्पत्ति पदार्थ से होती है। पदार्थ और दृश्य-जगत् दोनों एक-दूसरे से सम्बन्धित हैं। विकास केवल चेतना-जगत् में ही नहीं होता प्रत्युत् अचेतन अथवा अजैविक जगत् भी विकासशील है। स्पेंसर ने अपने समकालीन वैज्ञानिक सिद्धान्तों के आधार पर प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि प्रारम्भिक अवस्था में विश्व अविरल रूप से गतिमान गैस से व्याप्त था। धीरे-धीरे विकास की प्रक्रिया-द्वारा उसमें परिवर्तन हुआ और ठण्डा होने पर उसके अनेक टुकड़े हो गए जिनको ग्रह एवं उपग्रह कहा जाने लगा। कालान्तर में गैस का वह अनिश्चित स्वरूप वाला गोला निश्चित स्वरूप वाला एवं ठोस हो गया और तापमान एवं वातावरण सम्बन्धी परिस्थितियों के अनुकूल होने पर उस पर प्राणियों का विकास हुआ। इस भाँति भौतिक जगत् से ही चेतन जगत् का उदय एवं विकास हुआ।

19वीं शताब्दी के अनेक वैज्ञानिकों ने ईश्वर में विश्वास न रख कर जीवन-शक्ति के विचार का प्रतिपादन किया था। यह शक्ति स्थिर नहीं अपितु गतिशील मानी गई थी। यह कहा गया था कि मानव-समाज ऊर्ध्व गति से प्रगति करता है, किन्तु इसका लक्ष्य स्पष्ट नहीं किया गया था। स्पेंसर ने निरन्तर विकास के सिद्धान्त को स्वीकार कर व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के अधिकार की पुष्टि करने के उद्देश्य-से अपने राजदर्शन के सिद्धान्तों पर इसका प्रयोग किया। शक्ति के विनाश में विश्वास न कर उसने हर चेतन एवं अचेतन वस्तु में शक्ति विद्यमान रहती है और इसी कारण उस वस्तु का विकास होता है। इस शक्ति के स्वरूप में परिवर्तन हो सकता है किन्तु उसका विनाश नहीं हो सकता। दूसरे शब्दों में उसने बतलाया कि किसी भी पदार्थ की अन्तिम रूप से समाप्त नहीं किया जा सकता, केवल मात्र उसके रूप में ही परिवर्तन किया जा सकता है।

स्पेंसर जैविक और अजैविक (चेतन एवं अचेतन) जगत् में विकास-प्रक्रिया का उल्लेख करते हुए अतिजैविक जगत् के विकास की भी चर्चा करता है। अतिजैविक जगत् से उसका तात्पर्य समाज एवं व्यक्ति से है। उसके मतानुसार व्यक्ति का मस्तिक शैशवावस्था से वयस्कावस्था तक विकसित होता रहता है। इसी भाँति समाज का भी शूनैः-शूनैः विकास होता है, यद्यपि इसमें भी 'योग्यतम की विजय' (Survival of the Fittest) का सिद्धान्त लागू होता है अर्थात् वही समाज जीवित रह पाता है जो स्वयं की भौतिक वातावरण के अनुकूल बना लेता है और ऐसा करने में असमर्थ रहने वाला समाज विनष्ट हो जाता है। स्पेंसर ने ऐतिहासिक प्रमाणों के आधार पर अपने इस सिद्धान्त की पुष्टि करने का प्रयास किया है।

स्पेंसर द्वारा की गई विकासवाद की परिभाषा एवं अतिजैविक जगत् में नैतिक आचरण—स्पेंसर ने विकासवाद की परिभाषा करते हुए कहा है कि "यह वह सिद्धान्त है जो अनिश्चितता से निश्चितता की ओर, सरलता से जटिलता की ओर अग्रसर होता है। विकास जातीयता से विजातीयता की ओर होता है।"

स्पेंसर के अनुसार विकासवाद की प्रक्रिया जैविक, अजैविक और अतिजैविक तीनों ही-क्षेत्रों में होती है। वह प्रक्रिया किस भाँति होती है इसका वर्णन पूर्वोक्त पक्षियों में किया जा चुका है। यह स्मरणीय है कि स्पेंसर अतिजैविक जगत् (समाज एवं व्यक्ति) में नैतिक आचरण की चर्चा करता है। स्पेंसर की नैतिकता की धारणा भी उसके विकासवाद के सिद्धान्त के अनुकूल है। नैतिक आचरण से उसका तात्पर्य ऐसे आचरण से है जो सामाजिक वातावरण में हो तथा समाज के जीवन की रक्षा और उसकी दीर्घता में सहायता प्रदान करता हो। वह उस विधान को नैतिक समझता है जो विकास की प्रक्रिया में सहायक होता है। नैतिकता को वह कोई निरपेक्ष वस्तु नहीं मानता और न उसे कोई ऐसी धारणा ही मानता है जिसकी उपयोगिता सब कालों और परिस्थितियों में रहती हो। स्पेंसर के मतानुसार नैतिक भावना का अन्य वस्तुओं की भाँति स्वयं विकास होता है। मानव-जाति की रक्षा को वह एक मापक के रूप में मानता है जिसके द्वारा नैतिकता एवं अनैतिकता का निर्णय किया जा सकता है। जैविक, अजैविक और अतिजैविक जगत् में विकास के अनुकूल समय-समय पर जिन मापदण्डों की आवश्यकता पड़ती है, उनको ही अनैतिकता की सजा दे दी जाती है। वही आचरण नैतिक है जो मानव के व्यक्तिगत एवं सामूहिक जीवन को दीर्घ, व्यापक तथा पूर्ण बनाए। स्पेंसर के इन विचारों को स्पष्ट करते हुए प्रो. सेबाइन (Prof. Sabine) ने लिखा है—

"उसने यह आशा की कि समाज की वृद्धि से विकास की निम्नतर और उच्चतर अवस्थाओं को स्पष्ट कसौटी प्राप्त हो जाएगी। इसके आधार पर हम निर्णय कर सकेंगे कि कौनसी चीज पुरानी और कौनसी नई, कौनसी उपयुक्त और कौनसी अनुपयुक्त, कौनसी अच्छी और कौनसी बुरी है, स्पेंसर ने अपनी इस धारणाको सावयव विकास के सिद्धान्त पर आधारित किया था। उसके विचार से नैतिक सुधार अनुकूलन कोजैविक सकल्पना का विस्तारमात्र है। स्पेंसर का मत था कि योग्यतम व्यक्तियों को ही जीवित रहने का अधिकार है और उनके जीवित रहने से ही समाज का कल्याण होता है।"

विकास की चार अवस्थाएँ—स्पेंसर ने विकास-क्रम के सम्बन्ध को व्यक्त करते हुए लिखा है कि—“विकास गति के निरन्तर विघटन एवं द्रव्य के संगठन का एक स्पष्ट रूप है। इस क्रिया में एक अनिश्चित, अव्यवस्थित एवं पृथक् स्थिति से द्रव्य एक निश्चित एवं सुव्यवस्थित तथा संयोजित अवस्था में परिवर्तित होता रहता है। इसके साथ ही उस द्रव्य की अवस्था गति भी समानान्तर रूप से परिवर्तित होती रहती है।” इस व्याख्या से स्पष्ट है कि पदार्थों में परिवर्तन की निम्नलिखित चार अवस्थाएँ हैं जिनके द्वारा प्रकृति का विकास होता रहता है—

- (1) सरल से जटिल की ओर
(From Simple to Complex)

- (ii) अनिश्चित से निश्चित की ओर
(From Indefinite to Definite)
- (iii) अशयत्त से सशयत्त की ओर
(From In-coherent to Coherent)
- (iv) सजातीय से विजातीय की ओर
(From Homogeneity to Heterogeneity)

स्पेंसर के अनुसार इन अवस्थाओं द्वारा ही विकास की प्रक्रिया चलती है। उदाहरणार्थ, सजातीय पदार्थ सर्वद्वय एक-सा नहीं रह सकता, वह बाह्य प्रभावों एवं परिस्थितियों के फलस्वरूप अपना रूप निरन्तर परिवर्तित करता रहता है और विजातीयता की ओर अग्रसर होता रहता है। पर्वत श्रेणियाँ, समुद्र, नक्षत्र आदि इसके उदाहरण हैं। स्पेंसर ने कहा कि आदिम युग में मनुष्य और बन्दर की आकृति, रहन-सहन और प्रकृति एक ही प्रकार की थी। उसमें किसी भी प्रकार की विभिन्नता नहीं थी पर व्यक्तियों ने स्वयं को उसी रूप में ढाल लिया जिसकी समय और परिस्थिति के अनुसार आवश्यकता थी। जीवन-संघर्ष में सफलता प्राप्त करने के लिए उन्होंने अभिनव वस्तुओं का प्रयोग किया जिसके फलस्वरूप उनमें अनेक नवीन गुणों का सुगमन हुआ। बन्दरों ने स्वयं में किसी भी प्रकार का परिवर्तन नहीं किया तथा वे अपने मूल रूप में ही रहे।

स्पष्टतः स्पेंसर विकास की एक सीमा मानता है। विकास उसी समय तक होगा जब प्राणी अपनी बाह्य परिस्थितियों के अनुकूल अपने को ढाल सकेगा। जिस दिन उसकी यह शक्ति समाप्त हो जाएगी उसी दिन मानव का विकास रुक जाएगा एवं समस्त विश्व सन्तुलन की अवस्था में आ जाएगा, तब सूर्य की गर्मी और प्रकाश, तारों की चमक पृथ्वी का वेग, रक्त की उष्णता आदि समाप्त हो जाएगी। तत्पश्चात् विनाश की अवस्था आ जाएगी, विश्व अन्धकारमय हो जाएगा और समाज विध्वंसित हो जाएगा। किन्तु कालान्तर में सम्पूर्ण विश्व में पुनः एक विशिष्ट शक्ति का प्रादुर्भाव होगा तथा पृथ्वी पुनः अपनी प्रारम्भिक अवस्था प्राप्त कर लेगी। इस विकास और विलयन का आवर्तन और प्रत्यावर्तन युग-युगान्तर तक होता रहेगा।

यह ध्यान रखने योग्य बात है कि विकास की प्रक्रिया में स्पेंसर ने बाह्य परिस्थितियों के प्रभाव को अत्यधिक महत्त्व दिया है। इनके द्वारा विकास के स्वरूप का निर्धारण होता है। ठीक प्रकार से विकास होने के लिए आवश्यक है कि बाहरी और आन्तरिक—दोनों दशाओं का सामञ्जस्य हो। बालक का विकास आन्तरिक आवश्यकताओं के कारण होगा। उसे अच्छा भोजन एवं श्रेष्ठ मनोदशाएँ प्रदान करनी होंगी किन्तु युवक होने के बाद वृद्ध होने तक उसको नाना बाह्य दशाएँ भी निश्चित रूप से प्रभावित करेंगी।

स्पेंसर ने अपने विकास-सिद्धान्त को समाज पर किम भाँति क्रियान्वित किया है इस पर विस्तार से चर्चा अग्रिम शीर्षक 'स्पेंसर के समाज सम्बन्धी सावधानी सिद्धान्त' में की जाएगी। यहाँ इतना और जान लेना उचित है कि स्पेंसर उपयोगितावादियों की इस धारणा से सहमत है कि जीवन का लक्ष्य सुख की प्राप्ति है और इस लक्ष्य की इच्छा जीवन-शक्ति (Life force) ही करती है। सुख की प्राप्ति के लिए मनुष्य स्वयं को वातावरण के अनुकूल निरन्तर परिवर्तित करता रहता है। इस परिवर्तन के लिए मनुष्य को स्वतन्त्रता की आवश्यकता होती है। स्पेंसर ने इस स्वतन्त्रता को स्वतन्त्र शक्ति और क्षमता (Free Energy and Faculty) की संज्ञा दी है। मानव-समाज पर लागू करने पर इसका अभिप्राय एक ऐसे पूर्ण समाज से होता है जिसमें मनुष्य-मनुष्य के बीच पूर्ण सामञ्जस्य होगा और इसमें शासन की तरफ से कोई हस्तक्षेप नहीं होगा। स्पेंसर के अनुसार इस पूर्ण सन्तुलन (Perfect Equilibrium) को प्राप्त करने का सर्वोत्तम तरीका यह है कि शासन की गतिविधियों के क्षेत्र को ज्ञान-ज्ञान-क्रमशः कम कर दिया जाए और व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों के प्रयोग के क्षेत्र में वृद्धि की जाए।

स्पेंसर के पूर्ण आदर्श समाज में किसी भी प्रकार के शासन का अस्तित्व नहीं है। व्यक्ति जब तक पूर्ण अथवा अन्तिम सन्तुलन तक नहीं पहुँच जाता तभी तक शासन की आवश्यकता है। स्पेंसर के अनुसार, “सामञ्जस्य की इस प्रक्रिया के दौरान प्रथम तो मनुष्य को सामाजिक दशाओं में बाँधे रखने के लिए और द्वितीय उस दशा के अस्तित्व को खतरा पहुँचाने वाले सभी आचरणों को नियन्त्रित करने के लिए किसी साधन का प्रयोग किया जाना चाहिए। ऐसा साधन शासन या सरकार ही है।”¹ राज्य को इन दो कार्यों से आगे नहीं बढ़ना चाहिए। स्पष्ट है कि स्पेंसर का विकासवादी सिद्धान्त अन्ततः एक राज्य-विहीन समाज (An Anarchic Society) की ओर ले जाता है जिसमें किसी प्रकार के शासन के लिए स्थान नहीं है और जिसमें मनुष्य मनुष्य के मध्य सामञ्जस्य अथवा सन्तुलन की पूर्ण अवस्था व्याप्त होगी। स्पेंसर के मन में राज्य-शून्यता ही समाज की प्रगति की पराकाष्ठा है। यह कहने की आवश्यकता नहीं है कि स्पेंसर के अन्तिम अथवा पूर्ण सन्तुलन (Final Equilibrium) (जहाँ पर विकास की प्रक्रिया रुक जाती है) की धारणा आधुनिक विज्ञान की एकरूप अस्वीकार्य है। आज विज्ञान हमें यह बतलाता है कि विकास तो कभी समाप्त न होने वाली प्रक्रिया है “जिसमें प्रत्येक अनुकूलीकरण (Adaptation) ऐसी नवीन स्थितियाँ उत्पन्न करता है जिनके लिए नवीन अनुकूलीकरण आवश्यक होता है।” इस प्रक्रिया की कोई सीमा-रेखा नहीं है। “विज्ञान की यह धारणा स्पेंसर के समन्वयवादी दर्शन (Synthetic Philosophy) के मूल पर ही कुठाराघात कर उसके राजनीतिक सिद्धान्तों को धराशायी कर देती है।”

स्पेंसर का सामाजिक सावयव का सिद्धान्त (Spencerian Theory of Social Organism)

स्पेंसर जीवन-मरण व्यक्ति के अधिकारों और यद् भाव्य (Laissez Faire) नीति का प्रबल समर्थक रहा, पर साथ ही समाज की सावयवी धारणा के प्रति भी उसके मन में गहरी आस्था रही। यह कहना उचित होगा कि जिस तरह हॉब्स (Hobbes) ने सामाजिक समझौता सिद्धान्त का राजाओं के निरंकुशवाद (Monarchical Absolutism) का समर्थन करने के लिए चातुर्यपूर्ण प्रयोग किया था, ठीक उसी प्रकार स्पेंसर ने विश्व-विकास और सामाजिक सावयव (Universal Evolution and Social Organism) की धारणा की सहायता से रेडिकलवाद (Radicalism) अथवा व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों का समर्थन करने का प्रयत्न किया।

राज्य का सावयव सिद्धान्त स्पेंसर के मस्तिष्क की ही उपज हो, ऐसी बात नहीं है। यह सिद्धान्त अत्यन्त प्राचीन है जो राज्य एवं शरीर का सम्बन्ध स्थापित करते हुए यह प्रतिपादित करता है कि राज्य एक व्यक्ति के शारीरिक संगठन की भाँति है। राज्य की प्रकृति मानव-शरीर के समान है और जिस प्रकार शरीर के विभिन्न अंग पारस्परिक सहयोग एवं निर्भरता के साथ कार्य करते रहते हैं, ठीक उसी प्रकार राज्य के विभिन्न अंग भी परस्पर निर्भरता एवं सहयोग के साथ कार्य करते हैं। राज्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में यह सिद्धान्त मौन है। वस्तुतः यह सिद्धान्त अपने-आप में उतना ही प्राचीन है जितना राजनीतिक दर्शन। इस सिद्धान्त का उल्लेख प्लेटो के लेखों में मिलता है जहाँ वह कहता है कि “राज्य एक विस्तृत अर्थात् बड़े डील-डोल वाले व्यक्ति के समान है।” उसने गणतन्त्र की तुलना एक महा-मानव से की थी और कहा था कि राज्य एवं व्यक्ति के कार्य समानान्तर होते हैं। उसने इस विभाजन का आधार मनुष्य की आत्मा के तीन नियमों—बुद्धिमत्ता (Wisdom), साहस (Courage) और इच्छा (Appetite) को बनाया था। उसने व्यक्ति को राज्य का सूक्ष्म स्वरूप माना था—“यदि राज्य समस्त विश्व है तो व्यक्ति उसका सूक्ष्म अणु है।”² अस्तु ने भी राज्य और मानव-शरीर में समानता का प्रतिपादन किया था। उसका दृढ़ विश्वास था कि व्यक्ति वास्तव में समाज का एक स्वाभाविक अंग

है। रोमन विद्वान सिसरो ने लिखा था कि "राज्य के मुखियों का राज्य में वही स्थान है जो शरीर में आत्मा का होता है।" ईसाई धर्म के प्रसार के प्रारम्भिक दिनों में सन्त पॉल चर्च को ईसा मसीह का जीवित शरीर मानता था। आधुनिक युग में हॉब्स और रूसो ने राज्य के सावयवी स्वरूप (Organic Nature) पर बहुत ध्यान दिया। हॉब्स ने राज्य की तुलना एक कल्पित महामानव या दैत्य (Leviathan) से की। इसने राज्य की कमजोरियों की तुलना मानव-शरीर की बीमारियों से बहुत बारीकी से की थी। रूसो ने, विधान-मण्डल को राज्य का हृदय तथा कार्यपालिका को राज्य का मस्तिष्क बताया था। 19वीं शताब्दी में राज्य का यह सावयवी सिद्धान्त बहुत लोकप्रिय हो गया। महान् जर्मन दार्शनिक ब्लुन्शली (Bluntschli) ने कहा कि "राज्य की व्यवस्था प्राणी-शरीर की व्यवस्था की अनुकृति मात्र है।" उसने तो यहाँ तक लिखा है कि "राज्य नर है और चर्च मादा।" इसी प्रकार और भी अनेक विद्वानों ने राज्य और मानव शरीर के इस सिद्धान्त का समर्थन किया है।

स्पेंसर के सामाजिक सावयव सिद्धान्त की व्याख्या

(Explanation of Spencer's Theory of Social Organism)

सावयव-सिद्धान्त का सर्वाधिक वैज्ञानिक प्रतिपादन जिस व्यक्ति ने किया वह हर्बर्ट स्पेंसर था। सामाजिक सावयव की वारणा उसकी राजनीतिक चिन्तन के इतिहास की अत्यन्त महत्त्वपूर्ण देन है। स्पेंसर की सावयवी धारणा उसकी पुस्तक 'Social Statics' और उसके निबन्ध 'Social Organism' में प्रमुख रूप से पाई जाती है। 'Principles of Sociology' तथा 'Fact for Comments' नामक पुस्तकों में उसने अपने विचारों को तर्कपूर्ण ढंग से प्रस्तुत किया है। प्लेटो, अरस्तू और हॉब्स आदि में से किसी ने भी राज्य को एक सावयव नहीं बताया था। उनके लिए केवल राज्य का स्वरूप सावयवी था अर्थात् उनका कहना था कि "राज्य जीव की तरह है" (The State is like an Organism) किन्तु स्पेंसर ने राज्य को वास्तविक सावयव का स्वरूप दिया। उसने कहा कि "राज्य स्वयं एक जीवधारी है।" स्पेंसर ने बहुत विस्तार से राज्य एवं शरीर में समानता स्थापित करने की चेष्टा की। उसने राज्य और जीवधारी शरीर में जो समानताएँ प्रदर्शित कीं, वे इस प्रकार हैं—

1. प्राणी-शरीर और समाज-शरीर दोनों का आरम्भ सर्वप्रथम कीटाणुओं (Germs) के रूप में हुआ है। इन दोनों में समान रूप से निरन्तर वृद्धि की प्रक्रिया चल रही है। ज्यों-ज्यों इनके अंगों का विकास होता है, त्यों-त्यों इनका असाध्यय बढ़ता जाता है और इनकी बनावट में विशेष जटिलता आ जाती है। सबसे क्षुद्र प्राणी के शरीर की बनावट बिल्कुल साधारण होती है। उसमें पेट, श्वास-नली अथवा पसली के अतिरिक्त और कुछ नहीं होता। इसी प्रकार समाज अपनी अनुन्नत दशा में केवल बहादुरों, शिकारियों और भेड़ें और जंगल बनाने वालों का एक समुदाय था। लेकिन परिवर्तन के साथ समाज का विकास होता गया और उसमें जटिलता बढ़ती गई। जटिलता बढ़ने के साथ-साथ उसमें श्रम-विभाजन होने लगा और औद्योगिक विकास का प्रादुर्भाव होने लगा। कहने का तात्पर्य यह है कि राज्य अपनी साधारण प्रारम्भिक अवस्था से शून्य-शून्य विकसित होकर ही आधुनिक जटिल संगठन का रूप ले सका। राज्य के विकास और ह्रास में भी वही नियम लागू होते हैं जो एक सावयव में। सावयव की भाँति ही राज्य की भी किशोर, तरुण एवं बुढ़ावस्था होनी है और अन्त में सावयव की भाँति ही वह भी एक दिन विनष्ट हो जाता है।

2. स्पेंसर ने कहा कि जिस प्रकार शरीर सावयवों से बना हुआ है जो उसे जीवन प्रदान करते हैं उसी प्रकार राज्य का निर्माण भी व्यक्तियों से होता है जिनसे उसे जीवन प्राप्त होता है। "श्रमिक जो कृषि करते हैं, खानों में काम करते हैं, कारखानों में काम करते हैं और जो घरों में काम करते हैं, समाज के तत्त्व हैं। थोक विक्रेता, फुटकर विक्रेता, महाजन, रेल तथा जहाज रानी आदि में काम करने वाले व्यक्ति इस शरीर के मांस-पेशियों वाले अंगों का काम करते हैं। व्यावसायिक जन तथा

डोक्टर, प्ररीर, उद्योगिक, मानव, पारसी आदि उन शरीर के मस्तिष्क तथा नाडी-मस्थान का काम करते हैं। इस प्रकार ही नमान या राज्य का समस्त एक मानव-शरीर के समान ही है।¹

3. शारीरिक मस्थान शरीर के साधारण भागों पर निर्भर होता है। यदि किसी भी मानव में कोई रोग हो जाता है तो नगर शरीर को कष्ट उठाना पड़ता है। इसी भाँति राज्य का मस्थान नागरिकों के स्वास्थ्य पर निर्भर है। नागरिका द्वारा कल्याण-मालिन के प्रभाव में सम्पूर्ण राज्य को हानि होती है। इस प्रकार किसी घग के निर्जन या योगार होने से उसका प्रभाव सम्पूर्ण शरीर पर पड़ता है, ठीक उसी प्रकार यदि राज्य के नागरिक अस्थान या प्रजिहित होते हैं प्रत्येक व्यक्तिगत मस्थानों से परिपूर्ण होने से, तो सम्पूर्ण राज्य के हित पर उनका प्रभाव पड़ता है।

4. शरीर में भौतिक परिवर्तन होता रहता है। योग-योगों भागों को पीटिक नोजन द्वारा नवीन पृष्ठ पृष्ठ बनाया जाता है। इसी प्रकार राज्य में भी परिवर्तन होता रहता है। जिस प्रकार शरीर के स्नायु नष्ट हो जाते हैं और उनके स्थान पर नए स्नायु उत्पन्न होते रहते हैं, ठीक उसी प्रकार राज्य के निर्जन, रोगी एवं अस्वस्थ नष्ट होते रहते हैं और उनका स्थान नवीन व्यक्ति लेते रहते हैं।

5. शरीर में तीन भागें मुख्य होती हैं—गोष्ण, निगरण एवं सुसचालन। मुख, पेट एवं पाँत गोष्ण का काम करते हैं। ये घग भोजन पचाकर शरीर को रखा करते हैं। रक्त-नाडियाँ, शिराएँ, हृदय, नर्वे आदि भोजन के निरक्षण का कार्य करती हैं और मस्तिष्क तथा स्नायु-तन्त्र द्वारा सुसचालन का कार्य होता है। ठीक इसी प्रकार का समस्त तथा कार्य-प्रणाली राज्य में विद्यमान है। उद्योग एवं हथि राज्य के गोष्ण घग हैं नगर सरकार सभी मस्तिष्क राज्य संचालन का कार्य करता है।

6. अन्त में, एक योग ही नाति समाज के किसी एक घग की अधिक वृद्धि का अर्थ होता है दूसरे घगों की वृद्धि में प्रारोध। बड़े-बड़े भूस्वामी और उद्योगपति श्रमिकों के शोषण के आधार पर ही नियत हैं।

स्पेसर ने समाज तथा मानव में जो समानताएँ देवी हैं वे डॉ. एच. आर. मुरे (Dr H. R. Murray) के अनुसार नक्षेप में ये हैं—

- (i) दोनों ही पशु मनुष्य में प्रारम्भ होकर आकार में बढ़ते हैं।
- (ii) जैने-जैने वे उदित जाते हैं उनमें प्रारम्भिक मरलता के स्थान पर जटिलता आती जाती है।
- (iii) उन वटनी हुई विभिन्नता के नाथ उन दोनों के निर्णायक भागों में परस्पर-निर्मरता वटती है। प्रत्येक घग का जीवन तथा साधारण कार्य सम्पूर्ण जीवन पर निर्भर हो जाता है।
- (iv) सम्पूर्ण का जीवन, भागों के जीवन की अपेक्षा पहले से कहीं अधिक स्वतन्त्र हो जाता है। प्राणी और राज्य में विभिन्नताएँ

ह्यूटें स्पेसर ने दोनों में सममानता (नेद) की बातों पर भी बल दिया है और यह स्वीकार किया है कि दोनों के बीच की समानता प्रत्येक दृष्टि में पूर्ण नहीं है। इन दोनों में दो महत्वपूर्ण अन्तर हैं।

1. पशु अथवा मानव-शरीर के विभिन्न भाग मिलकर एक सम्पूर्ण शरीर की रचना करते हैं। यदि उन्हें शरीर से अलग कर दिया जाए तो वे सजीव नहीं रहते और बेकार हो जाते हैं। अर्थात् जीवधारी रचना का आकार ठोस है, निश्चित है और उसकी इकाइयाँ परस्पर सम्बद्ध हैं। इसके विपरीत सामाजिक शरीर क्षणिक है, उसका पशु या व्यक्ति के समान कोई निश्चित आकार नहीं है। उसकी इकाइयों में परस्पर सम्पर्क तो होता है, पर उनमें उतना घनिष्ठ सम्बन्ध नहीं है। वे बिखरी हुई हैं। स्पेसर के अनुसार सामाजिक शरीर की इकाइयाँ स्वतन्त्र हैं और अधिक या कम विस्तृत रूप में बिखरी हुई हैं।

2 एक जीवित शरीर में चेतना शरीर के एक विशिष्ट भाग में केन्द्रित होती है। शरीर के विभिन्न अंगों की अपनी कोई पृथक्-पृथक् चेतना अथवा इच्छाएँ नहीं होती। शरीर के केवल एक केन्द्र में ही चेतना रहती है। परन्तु जीवित शरीर के विपरीत समाज में चेतना का कोई एक केन्द्र नहीं होता तथा यह व्यापक रूप से समाज में फैली हुई होती है। समाज में प्रत्येक सदस्य की अपनी निजी चेतना होती है। वह स्वैच्छिक कार्य करने में स्वतन्त्र है जबकि जीव के अंग इस दृष्टि से मस्तिष्क के पूरी तरह अधीन होते हैं।

उपर्युक्त भेद स्वीकार करते हुए भी स्पेंसर की यही मान्यता है कि राज्य एक जीवधारी रचना है। इन भेदों के आधार पर ही उसने व्यक्तिवादी सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। उसके मत में चूँकि राज्य में चेतना का ऐसा एक केन्द्र नहीं होता जैसा जीवधारी में होता है, अतः राज्य को चाहिए कि वह व्यक्तियों को अपने हित-साधन के लिए पूरी स्वतन्त्रता प्रदान करे। समाज का अस्तित्व सदस्यों के लिए है, सदस्य समाज के लिए नहीं हैं। इस प्रकार स्पेंसर ने सावयव सिद्धान्त को व्यक्तिवाद का आधार बना कर विरोधाभास को जन्म दिया जो आज भी विवाद का विषय बना हुआ है। उचित तो यह था कि या तो उसे अपने रेडिकलवाद एवं प्राकृतिक अधिकारों में विश्वास को तिलांजलि दे देनी चाहिए थी या सामाजिक सावयव के सिद्धान्त का परित्याग कर देना चाहिए था।

स्पेंसर की सामाजिक सावयवी धारणा की आलोचना करने से पूर्व इस महत्त्वपूर्ण तत्त्व को दोहरा देना उचित होगा कि उसके पूर्ववर्ती विचारक प्लेटो, सिसरो आदि ने राज्य और जीवधारी की तुलना करते हुए कहा कि 'राज्य जीव की तरह है' (The state is like an organism)। परन्तु स्पेंसर अपनी विचारधारा को इन लेखकों से एक कदम आगे ले जाता है। राज्य और जीवधारी के मध्य समानताओं का प्रदर्शन करने में वह यह निष्कर्ष निकालता है कि 'राज्य स्वयं एक जीवधारी है' (The state is itself an organism)। यह अन्तर बहुत महत्त्वपूर्ण है क्योंकि स्पेंसर ने यहाँ समानताओं को एकता (Identities) समझने की भारी भूल की है जिसके फलस्वरूप उसका दर्शन ऐकांगी और विरोधी मान्यताओं का गोरख-घन्घा बन गया।

स्पेंसर का राजनीतिक चिन्तन (Spencer's Political Philosophy)

स्पेंसर की विकासवादी और सामाजिक सावयववादी धारणा के अतिरिक्त राजदर्शन के विद्यार्थी के लिए उसके दर्शन में रहिकर विषय—उसका व्यक्तिवादी, राज्य के कार्यक्षेत्र की उसकी धारणा, विशेषतः औद्योगिक हस्तक्षेप (Laissez Faire) सम्बन्धी विचार एवं अधिकार विषयक उसका चिन्तन है। इन पर पृथक् से विचार करने के पूर्व इतना कह देना आवश्यक है कि स्पेंसर ने अपने राजनीतिक चिन्तन में 'सामाजिक सिद्धान्तों को जीवशास्त्रीय विकास से सम्बन्धित किया है'; पर उसने व्यावहारिक तथ्यों को यथास्थित रखा है। इस तरह राज्य के विकास की नवीन धारणा की पुष्टि करते हुए भी उसने जो निष्कर्ष निकाले हैं उनमें कोई नवीनता नहीं है। स्पेंसर का व्यक्तिवाद (Spencer's Individualism) -

स्पेंसर पर बाल्यावस्था से ही व्यक्तिवादी प्रभाव था और जीवने पर्यन्त वह एक व्यक्तिवादी विचारक रहा। इस विचारधारा का उसके राज्य-सम्बन्धी विचारों पर गहरा प्रभाव पड़ा। किन्तु विचित्र बात यह है कि अपने सावयवी सिद्धान्त द्वारा भी उसने अपने व्यक्तिवादी विचारों का पोषण करने की चेष्टा की और दोनों में ताल-मेल बैठाने का असफल प्रयत्न किया। चूँकि सावयवी धारणा और व्यक्तिवादी सिद्धान्त ये दोनों ही परस्पर विरोधी बातें हैं अतः यही कहा जाता है कि 'स्पेंसर का दर्शन प्राकृतिक अधिकारों और जीवशास्त्रीय रूपक का अद्भुत मिश्रण' (A queer mixture of natural rights and organic allegories of the State) है। स्पेंसर ने व्यक्तिवाद पर अपने जो विचार प्रकट किए, वे मिल के व्यक्तिवादी विचारों से मिलते हैं।

अग्नि शर का समर्थन स्पेयर ने यह कहकर प्रारम्भ किया है कि राज्य के अस्तित्व का कारण मनुष्य की पूर्णता में प्राप्त कृष्टिन्ता और सम्मानना है। राज्य स्थाप होने की प्रेरणा प्राकान्ता प्रविक्त है। साथ उसके मध्य में, 'चाहूँ यह मनुष्य ही या नहीं कि मनुष्य का योग्य प्रमानता में होता है और पाप के कारण यह जन्म देता है, लेकिन यह निर्दिष्ट रूप में नहीं है कि ज्ञान का जग्य अस्वाचार से होय है और अस्वाचार नहीं है यह प्रकृतता है। राज्य का निर्माण लोगों की कुपवृत्तियों का दमन करने और अन्य लोगों के अस्वाचारों का प्रोत्साहन में व्यक्ति की रक्षा करने के लिए किया जाता है। लेकिन यह न पूर्ण समान में राज्य के अस्तित्व के लिए कोई ठोस तर्क नहीं रहता।" पुनश्च, "यथा प्रमाण यह निश्चय नहीं कर दिया है कि ज्ञान या सरकारमोचित रूप में प्रवर्तित है? क्या इसका अस्तित्व में कारण नहीं है कि मनुष्य का अस्तित्व है या: अपराधों के समाप्त हो जाने की स्थिति में सरकार की समान नहीं हो जाय चाहे, यद्यपि उसके कानों के मध्य का अन्त हो गया है?" स्पेयर के अनुसार यह मोचना मनुष्य होय कि ज्ञान नया विद्यमान रहेगा। इसका अस्तित्व अनिवार्य नहीं है अन्त विविध परिस्थितियों के कारण है। "जिन तरह अपनी जानियों में राज्य प्रशासन का पूर्वगामी है उसी तरह उसी परिस्थितियों का प्रादुर्भाव हो सकता है जब राज्य लुप्त हो जाए।"

स्पेयर के व्यक्ति की रक्षा का कारण यह है कि व्यक्ति का विकास प्राकृतिक ढंग में उसी तरह स्वच्छन्दतापूर्ण होना चाहिए जिस तरह मानव के अतिरिक्त किसी अन्य स्वतन्त्र जीव का होता है। मानव के मान में समाज या राज्य एक बहुत बड़ी शक्ति है जिसके द्वारा व्यक्ति का विकास सम्भव नहीं होना, परन्तु यह जाना है। प्रत्येक व्यक्ति के विकास के लिए यह आवश्यक है कि व्यक्ति पर राज्य का किसी भी तरह का नियन्त्रण न हो। एक आवश्यक गुण, मनुष्य और मानव के लिए राज्य की समाप्ति ही अव्यक्त है। राज्य की विधियों, परम्पराओं एवं सत्ताकृत सामाजिक नैतिकताओं के कारण व्यक्ति का स्वाभाविक विकास प्रभावित हो जाता है। तब कुछ गुणित एवं व्यापारों के अतिरिक्त मानव के सभी शक्तों को समाप्ति प्रभावित कर देना चाहिए। राज्य एक समाज व्यक्तियों के समूह है, पन-उनका अस्तित्व व्यक्ति के अस्तित्व पर प्रभावित है। राज्य उन व्यक्तियों का समूह है जो अपनी अस्तित्व शक्तियों के विकास और प्रयोग के लिए आवश्यक स्वतन्त्रता की मांग करते हैं। प्रत्येक की स्वतन्त्रता दूसरों की समान स्वतन्त्रता में सीमित होती है। इसलिए स्वतन्त्रता प्राप्त कराने के लिए ही ज्ञान का जन्म हुआ है और वही उनका मान्यता है। वस्तुतः अपनी उस वारणा में स्पेयर वैश्व और निज के वृद्ध निरुद्ध है। वह उनकी भाँति ही व्यक्तिवादी नहीं, प्रत्युत वह उनकी अपेक्षा अधिक व्यक्तिवादी है क्योंकि उनके लिए स्वतन्त्रता से प्राकृतिक अधिकार उत्पन्न होते हैं। स्पेयर के अनुसार अग्नि के दो रूप हैं—बाह्य और आन्तरिक। अपने बाह्य अस्तित्व में व्यक्ति को पूर्ण स्वतन्त्रता मिलनी चाहिए ताकि अपने आनन्द-पान के वातावरण में वह सचप्य द्वारा अपना उचित स्थान प्राप्त कर सके। आन्तरिक दृष्टि में व्यक्ति एक चेतना है जिसके विकास के लिए भी स्वतन्त्रता की आवश्यकता है—ऐसी स्वतन्त्रता जिसके द्वारा वह दूसरे व्यक्तियों की चेतना का उसी प्रकार सम्मान कर सके।

स्पेयर की मान्यता है कि जिस राज्य में जितनी अधिक स्वतन्त्रता होगी वह राज्य उतना ही अधिक अच्छा होगा। स्पेयर के अनुसार राज्य एक ऐसी अनैतिक सत्ता है जो भूतकालीन अवशेषों पर स्थित है और वैयक्तिक स्वतन्त्रता में सदैव हस्तक्षेप करती है। राज्य की भाँति ही अन्य अनेक अवशेष हैं और अपने अवशेषों को कायम रखने के लिए वे राज्य की सहायता चाहते हैं और इसीलिए राज्य का समर्थन भी करते हैं। वास्तव में व्यक्ति की सबसे बड़ी समस्या है राज्य का अन्त करना। राज्य को भी यह मान लेना चाहिए कि प्राकृतिक स्वतन्त्रता के नियम का सम्मान करने के लिए उसका अन्त होना आवश्यक है। अतः राज्य द्वारा व्यक्तियों को यह अधिकार मिलना चाहिए कि "वे राज्य का परिस्थान कर सकें और इसकी नागरिकता के भार को उतार सकें।" स्पेयर के मतानुसार व्यक्ति को राज्य की अवहेलना अथवा राज्य से सम्बन्ध-विच्छेद करने का अधिकार है। वह राज्य-के संरक्षण में रहने से

इन्कार कर सकता है, इससे छुटकारा पा सकता है और अपनी इच्छा से कानून मुक्त जीवन व्यतीत कर सकता है। स्पेंसर ने अनिवार्य सहयोग की अपेक्षा ऐच्छिक सहयोग और सकारात्मक नियन्त्रण (Positive Regulation) की अपेक्षा नकारात्मक नियन्त्रण (Negative Regulation) पर अधिक बल दिया है। सुबो की प्राप्ति राज्य के हस्तक्षेप से प्राप्त न होकर स्वयं के प्रयत्न से प्राप्त होती और शासन का कार्य बुराईयों को रोकना है न कि लोगों को सुखी बनाना अथवा उन कार्यों में सहयोग देना जिन्हें जनता स्वयं कर सकती है।

स्पेंसर के अनुसार राज्य के कार्य (Spencer on State Action)

स्पेंसर ने राज्य के कार्यों का वर्णन निम्नलिखित रूप से किया है - राज्य को चाहिए कि वह स्वयं को (क) विधि-व्यवस्था की रक्षा के लिए पुलिस-व्यवस्था, (ख) बाह्य आक्रमणों और आन्तरिक शान्ति की रक्षा के लिए सैनिक संगठन और (ग), अपराधियों को दण्ड देने के लिए न्यायालय व्यवस्था तक ही सीमित रखे। ये न्यूनतम कार्य हैं। राज्य एक आवश्यक बुराई होते हुए भी ये कार्य उसे करने होंगे। शिक्षा, स्वास्थ्य, सफाई आदि की व्यवस्था व्यक्तियों द्वारा स्वयं की जाएगी।

स्पेंसर के अनुसार राज्य को उद्योगों का संचालन किसी धार्मिक चर्च की स्थापना, गरीबों की महायत्ता, उपनिवेशों की स्थापना, जनता-स्वास्थ्य के लिए चिकित्सायुक्तों की व्यवस्था और लोगों की शिक्षा का प्रबन्ध आदि नहीं करने चाहिए। "किसी व्यक्ति की सम्पत्ति को छीन कर उसके स्वयं के अथवा अन्य लोगों के बालों को शिक्षा देना उसके अधिकारों की रक्षा के लिए आवश्यक नहीं है, अतः यह वृत्तिपूर्ण है।" राज्य का हस्तक्षेप केवल नंसी मान्य है जब किसी बालक को उसके अधिकारों से वंचित किया जाए, अर्थात् जब उसे शिक्षा प्राप्त करने का अवसर प्राप्त न हो। राज्य की ओर से शिक्षा का प्रबन्ध होने पर रुढ़िवादी हितों की रक्षा होगी जो व्यक्ति की स्वतन्त्रता में बाधक सिद्ध होगे।

स्पेंसर ने विकास का स्पष्टतम लक्ष्य व्यक्तियों के जीवन में चलने वाला सघर्ष माना है जिसके द्वारा शक्तिशाली एवं योग्य व्यक्ति विजयश्री का वरण करते हैं तथा निर्बल एवं अयोग्य प्राणी सत्तार से विदा हो जाते हैं, इसलिए राज्य अथवा समाज को इस संघर्ष को रोकने अथवा दूसरे शब्दों में सबलों से निर्बलों की रक्षा करने के लिए कुछ नहीं करना चाहिए क्योंकि यदि राज्य निर्बलों की महायत्तार्थ आने आया तो मंदार अयोग्य एवं निर्बल व्यक्तियों से भर जाएगा जिससे सम्पूर्ण समाज को हानि उठानी होगी। अतः विकास की स्वाभाविक-वृद्धि तथा व्यक्ति एवं पर्यावरण (Environment) में पूर्ण सामंजस्य स्थापित करने के लिए यह आवश्यक है कि राज्य मानवीय भावना से अपने को यथार्थम्भव दूर रखे। राज्य का कार्य केवल समाज के सदस्यों को संगठित रखना और उनके राज्य के अस्तित्व विरोधी आचरण पर अक्रुश लगाना है क्योंकि "राज्य को यदि सरक्षक समझा जाए तो देखा जाता है कि जैसे ही वह सरक्षण से अधिक कुछ करता है, वह आक्रान्ता बन जाता है, और यदि उसे अनुकूलिकरण में सहायक समझा जाए तो जब भी वह सामाजिक संगठन को कायम रखने से अधिक कुछ करता है, अनुकूलिकरण की प्रक्रिया रुक जाती है।"

स्पेंसर की मान्यता है कि राज्य में न सिको की व्यवस्था होनी चाहिए, न डाकघरों की। नोटो और सिको के आदान-प्रदान पर प्रतिबन्ध लगाना विनिमय तथा सामाजिक अधिकार के प्राकृतिक नियमों का हनन है। समुद्री जहाजों की कुशल यात्रा के लिए राज्य को प्रकाश-गृहों की भी व्यवस्था नहीं करनी चाहिए। राज्य को सफाई और जनकल्याण का भी कोई नहीं करना चाहिए क्योंकि इससे योग्यतम की उत्तरजीविता (Survival of the Fittest) के प्राकृतिक सिद्धान्त में बाधा पड़ती है। यदि लोग स्वस्थता का महत्त्व समझेंगे तो स्वयं उसकी रक्षा करेंगे। सफाई के प्रति उनकी रुचि होगी तो वे स्वयं सफाई रखेंगे। सरकार को नगरपालिकाओं के संगठन की सहायता करने की आवश्यकता

नहीं है। यदि राज्य से कोई सहायता नहीं मिलेगी तो लोग इन क्षेत्रों में और भी अधिक उत्साह से काम करेंगे तथा वे जो कुछ भी करेंगे उसका महत्त्व स्वयं ही समझेंगे। स्पेंसर का कहना है कि गरीब या तो अपनी दशा में स्वयं सुधार करें या फिर अच्छा है कि वे नष्ट हो जाएँ, क्योंकि यदि उनको जीवित भी रखा जाएगा तो वे समाज के किसी काम नहीं आ सकेंगे। इसके विपरीत गरीबों की मदद करने से उनके समूह सक्षम और स्वस्थ लोगों के लिए तब तक अभिशाप बने रहेंगे जब तक कि राज्य की ओर से उनकी जीविका का प्रबंध होता रहेगा। स्पेंसर का राज्य सम्बन्धी यह दर्शन बर्बरतापूर्ण है। इसे स्पेंसर भी स्वीकार करता है, लेकिन उसका तर्क है कि वास्तविकता यही है। प्रकृति हमें स्वयं निर्दयी होना सिखाती है। तात्पर्य है कि स्पेंसर के अनुसार व्यक्ति का विकास पेड़-पौधों और पशुओं की भाँति स्वाभाविक रूप से होगा। ऐसी स्थिति में दुनिया में अशक्त, रोगी, गरीब, अज्ञानी आदि नष्ट हो जाएँगे और केवल वे ही लोग बचेँगे जो सधर्ष के बल पर अपने प्राकृतिक विकास में प्रगतिशील होंगे। स्पेंसर ने राज्य द्वारा सार्वजनिक प्रयोग एवं देश की सुरक्षा के आवश्यक भवन, सड़कें, पुल आदि बनाने के अतिरिक्त अन्य वस्तु-निर्माण के कार्यों की भी निन्दा की।

स्पेंसर राज्य को अन्य उद्योगों की तरह ही एक उद्योग मानता है जिसका एक ही कार्य है—‘सुरक्षा’। यह सुरक्षा भी प्राकृतिक सधर्ष को अवरोध करती है, इसलिए वह कहीं तो इस सुरक्षा का समर्थन करता है और कहीं विरोध। राज्य के अग्रहस्तक्षेप को स्पेंसर ने औद्योगिक क्षेत्र में सर्वाधिक महत्त्व दिया है। उसको आर्थिक क्षेत्र पर राज्य का कोई भी नियन्त्रण स्वीकार नहीं है क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति को अपनी जीविका के लिए किसी भी साधन को अपनाने का अधिकार है। वह अपनी जीविका अर्जित करने के लिए यदि दूसरे से स्पर्धा या सधर्ष करता है या दूसरों के उद्यम को ठप्प कर देता है अथवा उसमें दूसरों का शोषण होता है तो उसकी राय में ऐसा होगा प्राकृतिक नियमों के अनुकूल है। कमजोरों या इस स्पर्धा में बराबरी न कर सकने वालों की सहायता के लिए राज्य द्वारा कानूनों के माध्यम से सक्षम एवं शक्ति-सम्पन्न लोगों के विकास में बाधा पहुँचाना अनुचित है। राज्य का यह कार्य प्रकृति के स्वाभाविक सधर्ष के विरुद्ध होगा। मनुष्य का सबसे प्रिय क्षेत्र आर्थिक क्षेत्र है। यदि उस पर से सभी नियन्त्रण हटा लिए जाएँ तो उद्योगों की अत्यधिक उन्नति होगी। औद्योगिक विकास के कारण राज्य में समृद्धि इतनी बढ़ जाएगी कि उनकी युद्ध करने की प्रवृत्ति स्वतः समाप्त हो जाएगी। स्पेंसर का कहना है कि तात्कालिक शासन का आधार सैनिक शक्ति होने के कारण वह युद्ध-प्रिय है। यदि उसका आधार उद्योग हो जाए तो युद्ध का अपने-प्राप लोप हो जाएगा। स्पेंसर ने औद्योगिक क्षेत्र में राज्य के सभी कानूनों का विरोध किया है। डाक सेवा सम्बन्धी राज्य के एकाधिकार का विरोध उसने प्रधानतः इसीलिए किया है कि इसके कारण लोगों के पत्र पहुँचाने वाली व्यापारिक संस्थाओं के व्यापार पर रोक लग गई, अतः वह राज्य के कर्तव्यों में नहीं मानी जा सकती। वास्तव में अपने सामाजिक सिद्धान्त में औद्योगिक अग्रहस्तक्षेप (Laissez Faire in this Social Theory) पर स्पेंसर ने इतना बल दिया है कि उसने राज्य को एक व्यक्तिगत उद्योग से अधिक कुछ नहीं समझा है। स्पेंसर के इन विचारों को प्रो. सेवाने ने सक्षेप में किन्तु सारगर्भित ढंग से इस प्रकार प्रकट किया है—

“स्पेंसर को यह सिद्ध करना था कि वह समाज जो धीरे-धीरे जटिल हुआ है, अधिक सरल राज्य का ही समर्थन करेगा। उसने इस विरोधाभास का समाधान इस आधार पर किया था कि शासन के अधिकांश कार्य का सूत्रपात एक सैनिक समाज में हुआ था और उद्योग-प्रधान समाज में युद्ध पूर्णतः लोप हो जाएगा। इससे उसने यह निष्कर्ष निकाला कि ज्यों-ज्यों औद्योगीकरण बढ़ता जाएगा त्यों-त्यों व्यक्तिगत उद्यम का क्षेत्र भी विकसित होगा। स्पेंसर का राज्य-सिद्धान्त मुख्य रूप से उन कार्यों का उल्लेख करता है जो राज्य को तुरन्त त्याग देने चाहिए। राज्य ने यह कार्य विधायकों के पापों के कारण अपने सिर पर ओढ़ रखे हैं लेकिन विकास की प्रक्रिया के साथ-साथ ये कार्य प्रनावश्यक

हा जाएँगे। अधिकांश विधान निकृष्ट होते हैं। प्रकृति केवल योग्यतम व्यक्तियों को ही जीवित रखना चाहती है। विधान के द्वारा प्रकृति की इस प्रक्रिया में बाधा उत्पन्न होती है। जब विकास द्वारा व्यक्ति और समाज में पूर्ण सामंजस्य पैदा हो जाएगा तब सम्पूर्ण विधान व्यर्थ हो जाएगा। इसीलिए स्पेंसर ने उद्योगों के विनियमन, स्वच्छता की व्यवस्था, कारखानों में सुरक्षा की व्यवस्था, सार्वजनिक दान के सभी रूपों तथा सार्वजनिक शिक्षा की व्यवस्था का कड़ा विरोध किया है। 'सोशियल स्टेटिक्म' ग्रन्थ में उसने यहाँ तक कहा कि राज्य का सिक्के ढालने और डाकखानों का काम व्यक्तिगत उद्यम के अन्तर्गत होना चाहिए।"¹

विधायकों के पाप (Sins of Legislators)

अपनी पुस्तक 'Sins of Legislators' में स्पेंसर ने उन त्रुटियों और भयंकर भूलों की ओर संकेत किया है जो सरकार ने भूतकाल में की थी। उसके अनुसार विभिन्न देशों की कानून-संहिताएँ (The Statute Books) दुःखद अनुमानों के संग्रह (A Record of Unhappy Guesses) हैं। अधिकांश अधिनियम तत्कालीन प्रचलित अधिनियमों को सुधारने की दृष्टि से निर्धारित किए गए हैं। यह इस बात का प्रमाण है कि जो अधिनियम पहले निर्धारित किए गए थे, अधूरे थे और ठीक नहीं थे। यही कारण है कि इन्हें सुधारने के लिए नवीन कानून का निर्माण करना पड़ा। स्पेंसर का व्यक्ति में पूर्ण विश्वास है और यही विश्वास उसमें संसद की संप्रभुता (Sovereignty of the Parliament) के प्रति असम्मान उत्पन्न करता है। उसका कहना है कि "भूतकाल का महान् राजनीतिक अन्धविश्वास राजाओं का दैवी अधिकार था। वर्तमान काल का महान् राजनीतिक अन्धविश्वास संसदों के दैवी अधिकार हैं।"² पुनश्च, "हम फिर लौटकर उसी बात पर आ जाते हैं कि संसदों (या विधान-मण्डलों) के स्वैच्छिक दैवी अधिकार और बहुमत दल के दैवी अधिकार केवल अन्धविश्वास ही हैं। स्वेतांगों ने राज्य के अधिकार के स्रोत के सम्बन्ध में प्राचीन धारणाओं को त्याग दिया है किन्तु राज्य की असीमित शक्ति के प्रतिपादन का लक्ष्य अब नष्ट कायम है। यही शक्ति की धारणा आधुनिक विचारधारा से भिन्न नहीं खाती। जनता पर असीमित शक्ति का अधिकार, जो सामान्यतः राजा को उप-ईश्वर की मान्यता देने के कारण उसका स्वाधिकार माना जाता था, आजकल शासन करने वाले नेता का अधिकार माना जाता है यद्यपि आज नेता के देवत्व में किसी का विश्वास नहीं है। भूतकाल में उदारवाद का कार्य राजाओं की शक्तियों को सीमित करना था। भविष्य में सच्चे उदारवाद का कार्य संसद अथवा विधान-मण्डल की शक्ति की सीमा निर्धारित माना जाएगा।"

इस प्रसंग में उल्लेखनीय है कि प्रौढावस्था में स्पेंसर के विचारों में कुछ परिवर्तन आ गया। जॉन फिस्के (John Fiske) के अनुसार स्पेंसर जब सन् 1892 में अमेरिका गया तो वहाँ औद्योगिक क्षेत्र में घोर प्रतियोगिता देखकर बड़ा दुःखी हुआ जिससे वह राजकीय नियन्त्रण के पक्ष में कुछ झुक गया।

अधिकारों पर स्पेंसर के विचार (Spencer on Rights)

स्पेंसर व्यक्तिवादी विचारक था, अतः उसने अधिकारों के सम्बन्ध में व्यक्तिवादी दृष्टिकोण अपनाया। उसने कुछ अधिकारों का उल्लेख किया जो व्यक्ति के लिए नितान्त आवश्यक हैं। इन्हें उसने प्राकृतिक अधिकारों की मंजा दी। प्राकृतिक अधिकार स्पेंसर के विचारों का हृदय है। उसके ग्रन्थ 'Principles of Sociology' का आरम्भ सामाजिक सावयव की धारणा से और अन्त प्राकृतिक अधिकारों से हुआ है। सन् 1824 में प्राकृतिक 'The Man versus the State' का प्रारम्भ और अन्त भी अधिकारों के साथ ही हुआ है।

स्पेंसर के अनुसार प्राकृतिक अधिकारों द्वारा व्यक्ति को स्वतन्त्रतापूर्वक जीवित रहने का अधिकार प्राप्त हुआ है ताकि वह अपनी नैसर्गिक शक्तियों का पूर्ण विकास कर सके। वह स्वतन्त्रता को ज्ञान से पूर्ववर्ती मानता है। स्पेंसर ने प्राकृतिक अधिकारों की व्याख्या जर्मन शब्द 'Naturrecht' से की है जो जर्मन-विधिशास्त्र का आधार है। उसका विश्वास है कि जो ज्ञान जर्मनी जैसे उच्च दार्शनिक देश में प्रचलित है वह प्रवृत्ति ही पूर्ण होना चाहिए। किन्तु वह भूल जाता है कि एक सिद्धान्त का किसी देश में व्यापक प्रचलन ही उसकी उपयुक्तता का पूर्ण प्रमाण नहीं होता। इसके अतिरिक्त 'Naturrecht' का अर्थ प्राकृतिक अधिकार नहीं है।

प्राकृतिक अधिकारों के सम्बन्ध में स्पेंसर और लॉक की तुलना करना स्पष्टता की दृष्टि से उपयुक्त होगा। लॉक के मतानुसार राज्यविहीन प्राकृतिक अवस्था में मनुष्यों को प्राकृतिक अधिकार प्राप्त थे। किन्तु उस समय इन प्राकृतिक अधिकारों की रक्षा के लिए कोई सर्वमान्य नियम नहीं था और न ही उनकी व्याख्या करने ज्ञानी कोई शक्ति थी। अतः विवाद एवं सधर्वग्रस्त अवस्था से प्राकृतिक अधिकारों की रक्षा के लिए समझौते द्वारा राज्य की उत्पत्ति का प्रतिपादन किया गया। किन्तु लॉक की तरह स्पेंसर प्राकृतिक अधिकारों को अतीत की वस्तु नहीं मानता। उसका तर्क है कि भविष्य में ये अधिकार व्यक्तियों को औद्योगिक एवं अराजकतावादी समाज से प्राप्त होंगे। उदाहरणार्थ, प्रत्येक व्यक्ति को जीने का अधिकार है और प्रत्येक व्यक्ति का यह कर्तव्य है कि वह दूसरों को जीने दे। लेकिन यह अधिकार ऐसा है जो केवल 'औद्योगिक समाज' में ही व्यक्तियों को दिया जा सकता है। इस तरह स्पेंसर ने वर्तमान समाज के लिए प्राकृतिक अधिकारों को स्पष्ट नहीं किया है बल्कि भावी समाज के प्राकृतिक अधिकार निर्धारित किए हैं। वह जीवन, सम्पत्ति और व्यक्तिगत स्वातन्त्र्य के अधिकारों को लॉक की भांति अतीत के आधार पर व्यक्ति को नहीं देता, प्रत्युत उन्हें भावी समाज में इन अधिकारों का उपयोग करने के लिए देता है। यहाँ स्पेंसर भूल जाता है कि आज से हजार या दो हजार वर्ष बाद समाज कैसा होगा, उसकी अभी कल्पना भी नहीं की जा सकती। स्पेंसर लॉक के प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त का इसलिए विरोध करता है कि लॉक के प्राकृतिक अधिकार, स्थायी नियम हैं। वे शाश्वत हैं जिनमें कोई परिवर्तन नहीं हो सकता। समाज की प्रगति का प्रभाव इन पर नहीं पड़ता। स्पेंसर इन शाश्वत प्राकृतिक नियमों को स्वीकार नहीं करता क्योंकि उसका साव्यवही (Organic) कारण और विकास में पूर्ण विश्वास है। समाज के परिवर्तन के साथ-साथ नियमों में भी परिवर्तन होना ही चाहिए।

स्पेंसर व्यक्ति के अधिकारों को अपनी तथा प्रवृत्तियों की अभिव्यक्ति के लिए सामान्य अधिकार का कृत्रिम विभाजन मानता है। व्यक्ति के ये अधिकार प्राक्-सांवाजिक (Pre Social) तथा स्वाभाविक (Natural) हैं जो ईश्वर-प्रदत्त गुणों की भांति उनके व्यक्तित्व में अन्तर्निहित हैं। उसके अनुसार अधिकार के व्यक्तिगत तथा सार्वजनिक दो पक्ष हैं। प्रथम पक्ष में वे अधिकार सम्मिलित होते हैं जो स्वयं व्यक्ति के जीवन से सम्बन्धित होते हैं। इनका सम्बन्ध व्यक्ति की सम्पत्ति और परिवार से होता है। स्पेंसर भूमि के अधिकार को स्वीकार नहीं करता किन्तु यह मानता है कि भूमि की उपज को व्यक्ति अधिकारपूर्वक अपनी कह सकता है क्योंकि "भूमि पर अपना श्रम लगाने से पूर्व उसने समाज की स्वीकृति प्राप्त कर ली थी।" सार्वजनिक अधिकार राज्य या समाज से सम्बन्धित हैं। इनके अन्तर्गत व्यक्तियों के उन अधिकारों का समावेश होता है जिनका सम्बन्ध व्यक्ति के निजी जीवन से न होकर सम्पूर्ण समाज से होता है। स्पेंसर व्यक्ति के लिए तीन वास्तविक अधिकार निर्धारित करता है— (क) जीवन रक्षा का अधिकार, (ख) स्वतन्त्रता का अधिकार, एवं (ग) सुख-सुविधा का अधिकार। राज्य का यह कर्तव्य है कि इन अधिकारों की रक्षा करे। सार्वजनिक अधिकारों के विषय में स्पेंसर की यह धारणा थी कि सरकार एक बुरी और अनैतिक सस्था है जो व्यक्तियों की स्वतन्त्रता में हस्तक्षेप करती है। राज्य को चाहिए कि वह अपना हस्तक्षेप कम से कम करे। सरकार की उपेक्षा करना भी वह एक अधिकार मानता है। उसके मत से राज्य तो परस्पर आश्वासन के लिए एक साझेदारी की

व्यापारिक सस्था (Joint Stock Protection Company for Mutual Assurance) है। व्यक्ति द्वारा प्राकृतिक अधिकारों का अबाध उपभोग राज्य की शक्ति को सीमित करता है।

अधिकारों पर विचार करते समय स्पेंसर ने समानता पर सर्वाधिक बल दिया है। स्त्री-पुरुषों को समान आधार पर अधिकार दिए जाने चाहिए। स्त्रियों को मतदान का अधिकार देने की कालत करके स्पेंसर ने इस क्षेत्र में जॉन स्टुअर्ट मिल का मार्ग प्रशस्त किया है। स्पेंसर की दृष्टि में समान स्वतन्त्रता के नियम के अनुसार बालकों को भी समान स्वतन्त्रता मिलनी चाहिए। उन पर अभिभावकों का कठोर नियन्त्रण नहीं होना चाहिए और उन्हें भी तयस्को की तरह अपने अधिकारों का उपभोग करने देना चाहिए। परिवार के सम्बन्ध में स्पेंसर ने 'नारी की पराधीनता' (Subjugation of Females) की कठोर भर्त्सना की है।

स्पेंसर-के दर्शन की आलोचना (Criticism of Spencerian Philosophy)

यद्यपि स्पेंसर का अध्ययन अत्यन्त गम्भीर और व्यापक था तथापि वह दृष्टियों और असंगतियों से परिपूर्ण है। स्पेंसर के दर्शन की निम्नलिखित आधारों पर आलोचना की गई है—

1. स्पेंसर का दर्शन असंगतियों और प्रवचनाओं का पिटारा है। वह व्यवस्थित एवं सश्लिष्ट नहीं है। जगह-जगह ऐसी मान्यताएँ हैं जो परस्पर विरोधी हैं। एक ओर तो स्पेंसर उन्नततम व्यक्तिवाद का समर्थन करता है और दूसरी ओर विकास-सिद्धान्त का समर्थन करते हुए सामाजिक सावयव के सिद्धान्त का उपदेश देता है। एक-ही प्रणाली में इन दो विरोधी धारणाओं को संयुक्त कर देना असम्भव है। पुनः स्पेंसर को यह मान्यता है कि समाज में एक विकास-क्रम कार्य करता है और समाज का कोई भी रूप प्रतिष्ठ नहीं हो सकता, वह निरन्तर विकसित होता रहेगा। किन्तु प्रागे चलकर यह मानने लगता है कि एक आदर्श समाज में राज्य नहीं रहेगा और समाज एक पूर्ण एवं अन्तिम स्थिति प्राप्त कर लेगा। यथार्थ में ये दोनों ही विचार परस्पर विरोधी हैं और स्पेंसर इनको सगति के लिए कोई बुद्धिसंगत तर्क नहीं देता। डॉ. डनिंग (Dunning) के अनुसार, "स्पेंसर के दर्शन में सामाजिक विकास के सिद्धान्त के साथ-साथ समाज के एक अन्तिम तथा स्थायी रूप की कल्पना भी निहित है जो एक समाधानरहित समस्या है।"

2. स्पेंसर की अन्तिम सन्तुलन (जहाँ पर विकास की प्रक्रिया रुक जाती है) की धारणा आधुनिक विज्ञान को अमान्य है। विकास एक निरन्तर चलने वाली प्रक्रिया है। इनमें प्रत्येक अनुकूलिकरण (Adaptation) ऐसी नवीन स्थितियाँ उत्पन्न करता है जिनके लिए नवीन अनुकूलिकरण आवश्यक होता है। इस प्रक्रिया का कोई अन्त नहीं है। विज्ञान की यह धारणा स्पेंसर के समन्वयात्मक दर्शन (Synthetic Philosophy) के मूल पर ही कुठाराघात करती है। मैक्सी के अनुसार, 'कोई भी आधुनिक राजनैतिक विचारक स्पेंसर को अपना गुरु नहीं मानता। आधुनिक आलोचकों की दृष्टि में वह एक नौसिखिया वैज्ञानिक और दार्शनिक है। स्पेंसर के बाद विज्ञान के क्रमिक विकास विषयक ज्ञान में बहुत वृद्धि हुई है जिससे अत्यधिक विश्वास की उन धारणाओं का खण्डन होता है जिनके आधार पर स्पेंसर ने मानव-समाज की समस्याओं का हल करने का हठपूर्ण प्रयास किया था।'

3. स्पेंसर ने अपने विकासवादी सिद्धान्त के समर्थन में जो तर्क प्रस्तुत किए हैं वे काल्पनिक प्रतीत होते हैं क्योंकि तथ्यों द्वारा उनकी पुष्टि सम्भव नहीं है। उदाहरणार्थ, स्पेंसर का यह कहना कि मानव शरीर आरम्भ में अमीबा (Amibae) की भाँति था, सत्य प्रतीत नहीं होता।

4. स्पेंसर ने विकासवाद के साथ 'अस्तित्व के संघर्ष' तथा 'योग्यतम की उत्तर जीवित' सम्बन्धी सिद्धान्तों को जोड़कर एक भयानक विचारधारा का प्रतिपादन किया है। यह निश्चय ही एक

अमानवीय विचार है कि शक्ति के मर्चा में दुर्बल जीवों का अस्तित्व समाप्त हो जाता है, ऐसा प्राकृतिक नियम है। वस्तुतः मत्स्य न्याय का यह सिद्धान्त समाज पर लागू नहीं होता। मनुष्य एक सभ्य प्राणी है और उसमें परोक्षकारी तत्त्व विद्यमान हैं। साथ ही राज्य का भी यह कर्तव्य है कि वह निर्बल एवं साधनहीनों की रक्षा विशेष उपाय करे। राज्य अपने सभी घटकों को उन्नति एवं विकास के समान अवसर प्रदान करता है।

5 स्पेंसर ने व्यक्तिवाद के समर्थन में जो सावयवी तर्क दिए हैं, वे भ्रमपूर्ण हैं। आर्थिक हस्तक्षेप की नीति का औचित्य यह कहकर सिद्ध नहीं किया जा सकता कि "आर्थिक जीवन-प्राणी सावयव के पाचनतन्त्र की भांति मस्तिष्क रूपी शासन-व्यवस्था से मुक्त होना चाहिए।" वास्तव में पाचन-प्राणी मस्तिष्क में पूर्णतः स्वतंत्र नहीं है और यदि उसमें स्वतन्त्रता आ जाती है तो स्वास्थ्य ठीक नहीं रह सकता। इसलिए राज्य में भी आर्थिक व्यवस्था पर में राज्य के हस्तक्षेप को समाप्त नहीं किया जा सकता, क्योंकि ऐसा करने से सामाजिक जीवन में अनेक दोष आ जाएंगे। स्पेंसर ने व्यक्ति और समाज का तो एकीकरण किया है, पर राज्य को, जो समाज का ही एक अंग है, व्यक्ति और समाज दोनों को पृथक् करने तथा उसे एक-दूसरे से स्वतंत्र करने की असफल चेष्टा की है। व्यक्ति तो एक प्राणी है। स्पेंसर अपने प्राणिशास्त्र के सिद्धान्त को समाज और राज्य पर लागू कर उन्हें भी प्राणी बना देता है। व्यक्ति के अभाव में समाज अथवा राज्य का निर्माण नहीं हो सकता, अतः व्यक्ति को वह समाज रूपी प्राणी का अंग मान लेता है। समाज का अभिन्न अंग होते ही व्यक्ति की स्वतन्त्रता नष्ट हो जाती है और वह राज्यों के प्रति अपने कर्तव्यों से अथवा राज्य या समाज के नियन्त्रण से स्वयं को मुक्त नहीं कर सकता क्योंकि स्पेंसर के प्राणिशास्त्र में राज्य नाडी-संस्थान है जो समाज रूपी प्राणी के बाह्य नियन्त्रण का केन्द्र है। जब व्यक्ति समाज रूपी प्राणी का अभिन्न अंग है तो फिर वह उसके नियन्त्रण से कैसे वंचित सकता है? वह व्यक्ति को राज्य के विरुद्ध खड़ा करने की तात्कालिक असंगति का अपराधी है।

6 स्पेंसर ने अंग और शरीर दोनों को प्राणी का रूप देने की गलती की है। व्यक्ति और समाज दोनों अभिन्न होने के कारण पृथक् पृथक् प्राणी किस प्रकार हो सकते हैं? शरीर का कोई भी अंग अलग होकर स्वतन्त्र प्राणी नहीं कहला सकता। बार्कर ने ठीक ही कहा है कि समाज को यदि वह एक प्राणी जैसी संस्था का संगठन मानता तो तात्कालिक असंगति पैदा न होती, लेकिन उसने दोनों को जीव मानकर उन्हें एक-दूसरे का अंग बना दिया है जो सम्भव नहीं है। दोनों को अलग-अलग प्राणी मानने का उद्देश्य व्यक्ति को राज्य से स्वतंत्र करना था। पर व्यक्ति राज्य से पृथक् तो है नहीं, इसलिए उसे अन्त में राज्य और व्यक्ति को एक ही प्राणी के अंग मानने को बाध्य होना पड़ा है।

7 यही नहीं, स्पेंसर समाज रूपी प्राणी के अनेक टुकड़े करता है। इसीलिए बार्कर ने अपनी व्याख्यात्मक भाषा में कहा है, "स्पेंसर ने अपने सामाजिक प्राणी की हत्या कर उसे अनेक टुकड़ों में बाँटकर दरवाजे के बाहर फेंक दिया है।"¹ समाज रूपी प्राणी के वह तीन टुकड़े करता है—व्यक्ति, औद्योगिक क्षेत्र और राज्य। औद्योगिक क्षेत्र इस जीव का उदर है क्योंकि उससे सम्पूर्ण समाज का भरण-पोषण होता है। राज्य इस जीव का नाडी-संस्थान है जिसके द्वारा सम्पूर्ण बाह्य व्यवस्था का संरक्षण और समाचार संस्थान एवं यातायात का प्रबन्ध होता है अर्थात् वह मस्तिष्क है। इसके बाद मस्तिष्क और उदर को एक-दूसरे से स्वतंत्र कर दिया जाता है। उदर पर मस्तिष्क का कोई नियन्त्रण नहीं रहता। यह नियन्त्रण उसी तरह नहीं रहता जिस तरह "धमनी और शिराओं" अथवा "रेल की पटरी या टेलीफोन के तारों में नहीं रहता।" स्पेंसर का कथन है कि यद्यपि रेल की पटरी और टेलीफोन के तार एक-दूसरे के समानान्तर और साथ-साथ चलते हैं, तथापि उनमें परस्पर कोई सम्बन्ध नहीं

होता। ठीक उसी तरह राज्य और औद्योगिक क्षेत्र साथ-साथ चलते हुए भी एक-दूसरे से सर्वथा स्वतंत्र रहकर अपने अस्तित्व को कायम रख सकते हैं। स्पेंसर के प्राणिशास्त्र की भाषा में मस्तिष्क और उदर अर्थात् एक ही प्राणी के दो अंग अलग-अलग अपना जीवन संचालित रख सकते हैं। उसके सिद्धान्त की यह सबसे बड़ी विफलता है क्योंकि "वह अपने प्राणिशास्त्र के सिद्धान्त की अव्यवस्था के कारण अपने ही सिद्धान्त द्वारा पराजित हो जाता है।"

8 सावयवी सिद्धान्त ही वह धुरी है जिसके चारों ओर स्पेंसर का राजनीतिक चिन्तन चक्कर लगाता है लेकिन आलोचकों ने इस धुरी की अच्छी तरह खबर ली है। स्थूल रूप से जीवित शरीर के साथ राज्य की तुलना करना भले ही आपत्तिजनक न हो, किन्तु शरीर के अंग-प्रत्यंग की राज्य सम्बन्धी बातों से तुलना करने पर कठिनाई पैदा हो जाती है। शरीर एक ठोस वस्तु है जबकि राज्य एक भावात्मक सस्था है। एक शरीर का जन्म, वृद्धि, क्षय और मृत्यु के चक्र से गुजरना अनिवार्य है, किन्तु राज्य का नहीं। वृद्धि, अवनति और मृत्यु राज्य के जीवन की आवश्यक क्रियाएँ नहीं हैं। शरीर में बाल्यावस्था से यौवन और यौवन से वृद्धावस्था तक क्रम स्वाभाविक रूप से चलता है, किन्तु राज्य के विकास और उसकी रूपरेखा में परिवर्तन सम्भव है। प्राणी के शरीर में कोष्ठ पदार्थ के यांत्रिक भाग होते हैं जबकि राज्य की रचना करने वाले व्यक्ति विचारवान् तथा राजतन्त्र विभिन्न दृष्टिकोणों वाले होते हैं। मनुष्य स्वयं अपने भाग्य का निर्माता होता है। शरीर के किसी भी अंग की अपनी कोई स्वतन्त्र इच्छा-शक्ति नहीं होती और न ही उसका कोई स्वतन्त्र व्यक्तित्व होता है, किन्तु मनुष्यों का अपना स्वतन्त्र व्यक्तित्व होता है और उनकी अपनी इच्छा-शक्ति होती है। शरीर के अंग आर जीवकोष सम्पूर्ण शरीर पर निर्भर रहते हैं। यदि उन्हें शरीर से पृथक् कर दिया जाए तो वे मर जाते हैं, किन्तु राज्य के अंग व्यक्ति राज्य से पृथक् रहकर भी जीवित रह कर कार्य कर सकते हैं। शरीर में एक चेतना केन्द्र होता है जो राज्य में नहीं होता। उदाहरणार्थ, प्रजातन्त्र में चेतना सभी व्यक्तियों में निहित होती है। पुन जीवांग का विकास स्वयं होता है, किन्तु राज्य की वृद्धि को नियन्त्रित और निर्देशित किया जा सकता है। राज्य एक मानव सस्था है जिसका विकास मानव-इच्छा एवं उसकी क्रियाओं पर निर्भर है। जीवित जीवांग के जीवकोषों के विपरीत राज्य के सदस्यों का कार्य-क्षेत्र राज्य-क्षेत्र के अतिरिक्त भी है। वे और भी कई प्रकार के कार्यों में व्यस्त रहते हैं जिनसे राज्यों का कोई सम्बन्ध नहीं होता। प्रत्येक जीवकोष तो जीवांग के जीवन को स्थिर रखने के लिए ही स्वयं को नष्ट कर देता है। शरीर अथवा जीवांग का ज्यों-ज्यों विकास होता है त्यों-त्यों उसके अंगों की नियन्त्रण शक्ति बढ़ती जाती है। वच्चों का अपने अंग पर इतना नियन्त्रण नहीं होता जितना वयस्कों का, लेकिन राज्य के विकास की स्थिति भिन्न है। राज्य के विकास का अर्थ है व्यक्ति की स्वतन्त्रता में वृद्धि। इसके अतिरिक्त जीवांगों में शक्ति होती है, किन्तु राज्य के पास कोई शक्ति नहीं होती।

9 स्पेंसर का सावयव सिद्धान्त राज्य की निरकुशता का प्रतिपादक है। यदि यह बात स्वीकार कर ली जाए कि राज्य एक पूर्ण अंग है और व्यक्ति इसमें जीवकोष के समान है तो इसका स्वाभाविक अर्थ है कि व्यक्ति राज्य के लिए है, न कि राज्य व्यक्ति के लिए। हिटलर और मुसोलिनी ने इसी आधार पर व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का निषेध किया था। जैलिनके ने इसी तथ्य को दृष्टि में रखकर कहा है कि "हमारे लिए यह उपयुक्त है कि हम पूर्णतया इस सिद्धान्त को रद्द कर दें, अन्यथा इसकी समता की वृहद् राशि उस थोड़ी सी अच्छाई को भी नष्ट कर देगी जो इस सिद्धान्त में है।"

10 स्पेंसर की अधिकार सम्बन्धी धारणा भी बहुत दोषपूर्ण है। एक ओर तो वह प्राकृतिक अधिकारों की कटु आलोचना करता है और दूसरी ओर भविष्य के औद्योगिक समाज में उसकी विद्यमानता को स्वीकार करता है। इस प्रकार उसके सिद्धान्त में द्वन्द्व खड़ा हो जाता है। एक ही बात को वह एक बार तो स्वीकार करता है और दूसरी बार अस्वीकार। वार्कर के अनुसार—“उसने पहले ने ही एक धारणा बना ली है जिसके फलस्वरूप उनके विचार परिवर्तन और विकास के साथ-साथ

न्यायान्वित नहीं हो पाते। वह स्थायी प्राकृतिक अधिकारों का परिवर्तनशील एवं विकासमय समाज पर आरोपित ऋण प्रसंगित उत्पन्न कर देता है। इस प्रकार उसका सम्पूर्ण दर्शन नैसर्गिक अधिकारों और मावर्गस रचना सम्बन्धी रूपकों का एक अनुपयुक्त सम्मिश्रण जैसा होकर संकीर्ण और अस्पष्ट हो जाता है।"

11. स्पेंसर एक निष्पक्ष राजनीतिक विचारक नहीं था। राज्य के कार्य तथा उसकी सत्ता के विरुद्ध उसके विचार पहले से ही दायपूर्ण थे। यह यह मानकर चला है कि राज्य व्यक्ति का कभी कोई भी हित नहीं कर सकता। इस कारण वह राज्य के बरदानों की तरफ आँख उठाकर देख भी नहीं पाया और केवल काले पक्ष को प्रतिरजित करता रहा।

12. स्पेंसर ने विज्ञान की सहायता से राजनीति को वास्तव में कोई नवीन वस्तु प्रदान नहीं की। उसने विज्ञान में केवल अपनी पूर्व-निर्धारित धारणाओं के उदाहरण खोजने का ही प्रयत्न किया। प्रो वाकर के अनुसार 'जब स्पेंसर ने विज्ञान की ओर ध्यान दिया उस समय वह राजनीतिक पूर्वधारणाओं के वशीभूत था और उसने विज्ञान में एक पूर्व-निर्धारित निष्कर्ष के लिए उदाहरण अथवा सादृश्य खोजने का प्रयत्न किया तथा एक ऐसी कथा को खोजी सवारने का प्रयत्न किया जिसकी रूपरेखा पहले ही बनाई जा चुकी थी।"

13. वस्तुतः व्यक्तिवाद के विरुद्ध दी जाने वाली सभी आलोचनाएँ स्पेंसर पर लागू हो सकती हैं। स्पेंसर कहता है कि राज्य नित्य नए नियमों को बनाकर व्यक्ति के आचरण में हस्तक्षेप करता है। उसके अनुसार राज्य को सफाई, स्वास्थ्य, शिक्षा या व्यवसाय-संचालन सम्बन्धी कार्य नहीं करने चाहिए किन्तु आधुनिक युग में यदि राज्य न करेगा तो समाज में व्यक्ति का जीवन ही असम्भव हो जाएगा।

14. स्पेंसर विधान-मण्डल द्वारा निमित्त कानूनों की अत्यन्त कठोर आलोचना करता है। वह कहता है कि विधान मण्डल के नोसिलिए सदस्यों को कानूनों का ज्ञान नहीं होता। किन्तु जब हम आधुनिक व्यवस्थापिका और विधि निर्माण पर दृष्टिपात करते हैं तो स्पेंसर का यह कथन अधिकांशतः लागू नहीं होता।

किन्तु इन सब प्रसंगियों के होते हुए भी स्पेंसर के दर्शन की उपेक्षा नहीं की जा सकती। एक सीमा तक उसका महत्त्व आज भी है और आगे भी रहेगा।

स्पेंसर का मूल्यांकन (Estimate of Spencer)

अनेक कमियों के बावजूद स्पेंसर 19वीं शताब्दी के विकासवादी चिन्तन का प्रमुख दार्शनिक था और वैज्ञानिक व्यक्तिवाद का महान् प्रवक्ता था। स्पेंसर का अध्ययन गम्भीर और विशाल था। उसकी मेधा-शक्ति अत्यन्त बलवती थी। समन्वयवादी होने के नाते उसकी तुलना अरस्तू, हीगल और कॉम्टे से की जा सकती है। आज जनता में मार्क्स की ख्याति स्पेंसर की अपेक्षा अधिक है, लेकिन इसका प्रमुख कारण यह है कि विश्व की दो प्रचण्ड रूसी और चीनी क्रान्तियाँ, मार्क्स को अपना पैगम्बर मानती थी। यदि बौद्धिक विशुद्धता की ओर ध्यान दिया जाए तो सम्भवतः स्पेंसर कार्ल मार्क्स की अपेक्षा अधिक विद्वान् था। मार्क्स ने तीन खण्डों में 'कैपिटल' लिखा है तो स्पेंसर ने तीन खण्डों में 'समाजशास्त्र के सिद्धान्त' की रचना की है। अपने ग्रन्थों में समाजशास्त्रीय अनुसंधानों में उसने विकासवाद को अत्यधिक प्रश्रय दिया है।

स्पेंसर के व्यक्तिवाद को अमेरिका में सुमनर ने प्रचारित किया। उदारवादी परम्परा में स्पेंसर का महत्त्व विशेषतः इस बात में है कि उसने वैज्ञानिकों का आधार ग्रहण कर और राज्य की हिंसात्मकता एवं पापात्मकता की ओर ध्यान आकर्षित कर उग्र व्यक्तिवाद का पोषण किया। प्रारम्भिक

उदारवाद का सम्बन्ध मानववाद के साथ था, लेकिन स्पेंसर ने उदारवाद को प्रकृतिवाद का वैज्ञानिक आधार प्रदान किया। इस तरह प्राणिशास्त्र-सम्मत उदारवाद का निर्माण हुआ।¹

स्पेंसर के जिस साव्यवी सिद्धान्त की कटुतम आलोचना की गई है वह अपने आप में इतना महत्त्वहीन एवं अनुपयोगी नहीं है जितना उसे आलोचकों ने आँका है। राज्य का साव्यवी सिद्धान्त राज्य के ऐतिहासिक अथवा विकासवादी सिद्धान्त के महत्त्व पर प्रकाश डालता है, राज्य-संस्था पर पड़ने वाले प्राकृतिक एवं सामाजिक व्यवसाय के प्रभाव को प्रकट करता है, राजनीतिक संस्थाओं और नागरिकों की अन्तर्निर्भरता पर बल देता है, सामाजिक जीवन और इसके समस्त अंगों के जटिल सम्बन्धों के आवश्यक तालमेल पर जोर देता है तथा यह बतलाता है कि समाज व्यक्तियों के समूह से कहीं अधिक है। यह सिद्धान्त व्यक्तियों की मिली-जुली भलाई के नैतिक कर्तव्य की ओर संकेत करता है और इस बात पर बल देता है कि राज्य तथा समाज के अन्तर्गत व्यक्ति का कल्याण सम्पूर्ण समाज के कल्याण पर निर्भर करता है।

स्पेंसर के दर्शन के महत्त्व पर अनेक विचारकों ने अपने सारगर्भित विचार व्यक्त किए हैं। सेबाइन ने लिखा है कि "अनेक त्रुटियों के बावजूद उसने सामाजिक शास्त्रों के अध्ययन के क्षेत्र में अनेक महत्त्वपूर्ण परिवर्तन किए। उसने मानव-विज्ञान और जीव-विज्ञान का सम्बन्ध स्थापित किया और इस प्रकार पुराने साहचर्यपरक मनोविज्ञान के रुढ़िवाद को समाप्त किया। उसने राजनीति और नीतिशास्त्र पर समाजशास्त्रीय एवं मानवशास्त्रीय अनुसंधान और इस तरह सांस्कृतिक इतिहास के सन्दर्भ में विचार किया। सश्लिष्ट दर्शन का युग ई. बी. टीलर और एल. एच. मोरगन के मौलिक तथा अधिक महत्त्वपूर्ण कार्य का युग भी था। मिल की भाँति स्पेंसर ने भी पूर्ववर्ती उपयोगितावादी दर्शन और सामाजिक अध्ययन के दौढ़िक पृथक्त्व को समाप्त कर उसे आधुनिक विज्ञान के व्यापक क्षेत्र का एक अंग बना दिया। इस रूप में कॉम्टे के दर्शन का भी दौढ़िक दृष्टि से बहुत अधिक महत्त्व था।"¹

स्पेंसर के दर्शन का मूल्यांकन प्रस्तुत करते हुए फ्लूगल (Flugal) का कथन है—“इसमें कोई सन्देह नहीं कि डार्विन के बाद स्पेंसर ने ही जीव-शास्त्र तथा विज्ञान के विकासवादी सिद्धान्त को कार्यान्वित किया है। वर्तमान युग में स्पेंसर के विचारों की अत्यधिक उपेक्षा की गई है। उसकी महत्त्वपूर्ण बातों को चुपचाप लागू कर लिया गया है, लेकिन उसकी त्रुटियों को बढ़ा-चढ़ा कर प्रदर्शित किया गया है। विकास के सम्बन्ध में स्पेंसर का सिद्धान्त आज भी पर्याप्त मात्रा में सत्य है। स्पेंसर एक महान् विचारक था तथा जीवन के तथ्यों के बीच सम्बन्ध स्थापित करने की उसकी प्रबल आकांक्षा थी। डार्विन के समान वह प्रकृति के निकट सम्पर्क में नहीं रहा, तथापि उसके विचारों की महानता और उत्कृष्टता की समता आज तक कोई नहीं कर सका है। यदि पाठक ध्यानपूर्वक उसके सिद्धान्त का अध्ययन करेंगे तो निश्चय ही उसकी महानता की छाप उन पर पड़े बिना नहीं रहेगी।”

अन्त में, मैक्सी के शब्दों में “हमें स्पेंसर की असफलताओं के कारण उसके प्रभाव के वास्तविक महत्त्व को नहीं मूला देना चाहिए। उसने राज्य के शारीरिक सम्बन्धी सिद्धान्त को उच्चता के शिखर तक पहुँचा दिया। यद्यपि वह समाज और शारीरिक जीवन की तुलना को सिद्ध करने में असफल रहा तथा राजनीतिक-सुधारों का विरोध करने में उसने अपनी ही धारणाओं अथवा कल्पनाओं का खण्डन किया, तथापि हमने इस तथ्य की पुष्टि करके मानव-समाज की महत्त्वपूर्ण सेवा की है कि मानव-समाज एक ज्ञान-ज्ञान-जटिलता से उत्पन्न होने वाला तत्त्व है और यह भौतिक शरीर रचना और क्रिया से अधिक भिन्न नहीं है। इस सेवा के समान ही एक अन्य महत्त्वपूर्ण सेवा उसने इस बात के निरन्तर प्रबल समर्थन द्वारा की है कि सुधार माने जाने वाले कार्य असमर्थ हैं और यह भ्रम प्रधानतया अत्यन्त गहरी सामाजिक आदतों और अज्ञान के कारण है। उसने कहा कि विधियों अथवा कानूनों द्वारा मानव-चरित्र के परिवर्तन

की निर्दयतापूर्ण घनाधिकार चेष्टा ने अधिक यातनापूर्ण कार्य कभी भी न सुने गए हैं और न देखे गए हैं। हिस्त्रात्मक राजनीति क्षेत्र में स्पेंसर के सिद्धान्त की दृढ़ता से कहीं अधिक उसका व्यापक प्रभाव रहा है। उसने ग्रहस्तक्षेप के सिद्धान्त को वैज्ञानिक व्याख्या का प्राधार प्रदान किया और तत्कालीन वैज्ञानिक पद्धति के अनुसार इसको सिद्ध कर दिया। व्यापारिक संगठनों के युग में जब औद्योगिक वर्ग बढ़ी तब से अनीन और अबाध व्यक्तिवाद के समर्थन के लिए नवीनतम विचारधारा के निरूपण में सलग्न था तब स्पेंसर की ध्याना ने मानव-समाज का महान् कल्याण किया। स्पेंसर द्वारा बौद्धिक विकासवाद के विरोध ने, जिम का केन्द्रीय विकास ग्रहस्तक्षेप (Laissez Faire) का सिद्धान्त था, कॉन्टे द्वारा प्रतिपादित वैज्ञानिक अधिकारवाद के विरोध के लिए सम्पूर्ण साधन प्रदान किए थे। स्वतंत्र व्यवसाय पर विरासत रखने वाले निर्विवाद रूप से स्पेंसर के झण्डे के नीचे एकत्र हो गए थे। वे भावी पीढ़ियों की न्यायता के लिए यह विचारधारा प्रदान कर गए हैं।"

थॉमस हेनरी हक्सले

(Thomas Henry Huxley, 1825-1892)

स्पेंसर ने जिस वैज्ञानिक सम्प्रदाय की विचारधारा का प्रवर्तन किया, उसे डार्विन और वालसे के अनिश्चित हासले ने विकसित किया। हक्सले का जन्म स्पेंसर की तरह एक प्रति निर्धन ग्राम्यापक-परिवार में हुआ था। केवल दो वर्ष तक एक पाठशाला में पढ़ने के बाद उसने स्वयमेव दत्तने परिश्रम से अध्ययन किया कि उसने विश्वविद्यालय की प्रवेश-परीक्षा बड़ी सरलता से उत्तीर्ण कर ली। विश्व-विद्यालय में चिकित्साशास्त्र का अध्ययन करने के बाद उसकी नियुक्ति ब्रिटिश नौसेना में एक सर्जन के रूप में हो गई। इस स्थिति में उसे उष्ण कटिबंधों की वनस्पतियों और प्राणियों के अध्ययन का सुप्रसर प्राप्त हुआ। उसने मेरुदण्डीय (Vertebrate) एवं मेरुदण्डशून्य प्राणियों की शारीरिक रचना के सम्बन्ध में कुछ नवीन खोजें की। हक्सले उन्नति के लिए पर चढ़ता गया बाद में लन्दन विश्व-विद्यालय के व्यापक, एडर्डीन विश्वविद्यालय के लाई रेक्टर, रॉयल सोसाइटी के महापति एवं प्रिवी-कौंसिल के सदस्य के रूप में उसने वैज्ञानिक प्रसार और उन्नति में अपने पूर्ण प्रभाव और सामर्थ्य का उपयोग किया।

राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में हक्सले ने स्पेंसर से दो बातों में विशेष रूप से मतभेद प्रकट किया—प्रथम, उसने समाज विषयक दार्शनिक सिद्धान्त के क्षेत्र की प्राकृतिक विज्ञानों के क्षेत्र से पृथक् माना, और द्वितीय, उसने राज्य के कार्य क्षेत्र को विस्तृत और व्यापक बनाया।

स्पेंसर ने प्रकृति और मानव-क्षेत्र में अभिन्नता का प्रतिपादन किया-था। उसने इन दोनों क्षेत्रों को अभिन्न मानकर दोनों पर विकासवाद के नियम समान रूप से लागू किए थे। लेकिन स्पेंसर के विपरीत हक्सले ने दोनों क्षेत्रों को सर्वथा पृथक् और भिन्न बतलाया। उसने यह मत प्रतिपादित किया कि प्रकृति में केवल शक्ति का साम्राज्य है। प्रकृति के क्षेत्र में समस्त प्राणियों में जीवन के लिए रक्त-रजित जीवन-सघर्ष चलता रहता है। इसमें वही विजयी होता है जो भौतिक दृष्टि से अधिक शक्तिशाली होता है। प्रकृति के क्षेत्र में चलने वाले सघर्ष में नैतिक उत्कृष्टता का कोई महत्त्व नहीं है। प्रकृति में किसी नैतिक मापदण्ड का अस्तित्व नहीं है। प्रकृति में तो महत्त्व केवल इस बात का है कि स्वयं को परिस्थितियों के अनुकूल किस प्रकार ढाल लिया जाए। प्रकृति के क्षेत्र में योग्यतम की एकमात्र कसौटी स्वयं को परिस्थितियों के अनुकूल बना लेना ही है। प्रकृति में 'जिसकी लाठी उसकी भैंस वाली कहावत चरितार्थ होती है। वहाँ किसी के कोई अधिकार नहीं होते, केवल शक्ति का बोध-बाला होता है। प्रकृति में पाशविक शक्तियाँ ही अधिकार का रूप ग्रहण कर लेती हैं। अपनी शक्ति के बल पर जो जितना हस्तगत कर लेते हैं उस पर उनका अधिकार हो जाता है। इस तरह, प्रकृति में सर्वत्र केवल शक्ति का ही साम्राज्य है, नैतिकता का वहाँ कोई महत्त्व नहीं है।

प्रकृति के क्षेत्र में शक्ति का प्रतिपादन करते हुए हक्सले ने स्पष्ट मानव-क्षेत्र में नैतिकता के साम्राज्य का प्रतिपादन किया है। उसका कथन है कि मानव-समाज के क्षेत्र में नैतिकता का यह

साम्राज्य है। नैतिकता का यह साम्राज्य मनुष्य-निर्मित कृत्रिम नैतिक जगत् है जिसमें अधिकारों का निर्णय नैतिकता के आधार पर होता है। यद्यपि मनुष्य पर प्रकृति का प्रभाव रहता है, तथापि वह प्राकृतिक नियमों के विरुद्ध निरन्तर विद्रोह और संघर्ष द्वारा अपनी परिस्थितियों में सुधार करता रहता है। प्रकृति के क्षेत्र में मनुष्य को एक ऐसी दुनिया के दर्शन होते हैं जहाँ प्रत्येक प्राणी दूसरे प्राणी को नष्ट कर देने या खा जाने को तत्पर है लेकिन मनुष्य ऐसा वातावरण नहीं चाहता। मनुष्य स्वभावतः एक ऐसे मानव-समाज की स्थापना का आकांक्षी होता है जिसका उद्देश्य मनुष्यों की भलाई और सुरक्षा हो। मनुष्य बलपूर्वक अपना प्रभुत्व स्थापित करने के स्थान पर नैतिक बल और आत्म-सम को महत्त्व देता है। वह प्रतिस्पर्धा का स्थान सहयोग को देना चाहता है। एक-दूसरे को शक्ति द्वारा कुचलने के बजाय मनुष्य एक-दूसरे की सहायता करने की भावना को आवश्यक समझता है। मनुष्य 'योग्यतम की विजय' (Survival of the Fittest) के सिद्धान्त के स्थान पर 'अधिकोधिक व्यक्तियों की सहायता देकर जीवित रखने का प्रयास करता है। मानव-समाज में मनुष्य का प्रयत्न यही रहता है कि नैतिक दृष्टि से उत्तम व्यक्तियों को समाज में उच्च स्थान प्राप्त हो और बुरे व्यक्तियों को निम्न स्थान मिले। इसी भावना और इसी प्रकार की क्रियाशीलता के कारण मानव-समाज में नैतिकता का विकास होता है।

पर उक्त मदभ में स्वतः यह मौलिक प्रश्न उत्पन्न होता है कि मनुष्यों में सदगुणों के साथ दुर्गुणों का भी वास है, वह अतिशय स्वार्थी भी है, और तब उसमें परमार्थ की प्रवृत्ति का उदय किन कारणों से होता है। हक्सले ने इसका उत्तर देते हुए कहा है कि मनुष्य में अनुकरण (Imitation) की एक स्वाभाविक प्रवृत्ति होती है। मनुष्य अपने साथियों जैसा बनना चाहता है। वह अपने कार्यों के लिए अपने साथियों को समर्थन और उनकी स्वीकृति प्राप्त करना चाहता है। यह तभी प्राप्त हो सकता है जब वह अपने साथियों के हितों का ध्यान रखे इसी कारण स्वार्थपरता के होते हुए भी मनुष्य में दूसरों के हितों का महत्त्व देने वाली प्रवृत्ति का आविर्भाव और नैतिकता का विकास होता है। बार्कर के शब्दों में, "हम गिरगिट की तरह आस-पास के वातावरण का और अपने साथियों का रंग ग्रहण कर लेते हैं और पड़ोसियों के हितों का पूरा ध्यान रखते हैं। यही हमारे समाज का और हमारी नैतिकता का आधारभूत मौलिक तत्त्व है।"

मानव क्षेत्र और प्रकृति के क्षेत्र में विस्तार से भिन्नता प्रकट करते हुए राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में हक्सले राज्य के व्यापक कार्यक्षेत्र का प्रतिपादन करता है। मानव समाज की भलाई करने की दृष्टि से वह राज्य के कार्यक्षेत्र को व्यापक बनाता है। उसका विचार है कि मानव-समाज हितों की पूर्ति के लिए राज्य कोई भी कार्य कर सकता है। इस प्रकार हक्सले मानव-समाज के हितों की पूर्ति के मार्ग में राज्य के कार्यों पर कोई सीमा नहीं लगता। बार्कर के शब्दों में, "प्राकृतिक वन को मानव-समाज का सुन्दर उद्यान बनाने के लिए और इसमें शान्ति स्थापित करने के लिए राज्य को सभी प्रकार से प्रयास करने चाहिए। जहाँ स्पेंसर राज्य द्वारा मनुष्य को शिक्षा देने का घोर-विरोध करता है, वहाँ हक्सले राज्य द्वारा अनिवार्य शिक्षा का समर्थन करता है। हक्सले की मान्यता है कि समाज में शान्ति स्थापना और इसकी उन्नति के लिए यह नितान्त आवश्यक है कि राज्य व्यक्ति को अनिवार्यतः शिक्षा प्रदान करे। स्पेंसर के अराजकतावाद से भी हक्सले सहमत नहीं है। वह राज्य-संस्था की उपयोगिता और आवश्यकता में अपना विश्वास व्यक्त करता है।"

19वीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में यदि सामाजिक विज्ञान प्राणिशास्त्र से प्रभावित था तो इस शताब्दी के उत्तरार्द्ध ने सामाजिक सिद्धान्तवादियों को प्राणिशास्त्र से मनोविज्ञान की ओर प्रवृत्त होते हुए देखा। वस्तुतः प्राणिशास्त्र और राजनीतिशास्त्र को सरलता से सम्बद्ध नहीं किया जा सकता क्योंकि प्राकृतिक चयन की प्रक्रिया और मानव-समाज की नैतिक प्रक्रिया में आधारभूत अन्तर है। प्राकृतिक चुनाव (Natural Selection) के सिद्धान्त को मानव जगत पर समुचित रूप से लागू नहीं किया जा सकता। मनुष्य अन्ततोगत्वा एक नैतिक प्राणी है अतः उसका शुभ भी स्वभावतया नैतिक (Moral Good) होना चाहिए और मनुष्य के विकास का मापदण्ड उनके नैतिक गुणों का विकास होना चाहिए। प्राकृतिक चुनाव में न तो नैतिकता का स्थान होता है और न ही वहाँ किसी प्रकार का नैतिक स्तर या मापदण्ड होता है। बार्कर के शब्दों में, "प्रकृति न तो नैतिकताओं अथवा सदाचार को ही जानती है और न वह किसी नैतिक मापदण्ड से ही परिचित होती है। उसके योग्यतम का मापदण्ड कोई निरपेक्ष मूल्य नहीं है, प्रत्युत परिवरण से अनुकूलीकरण का सापेक्ष मापदण्ड है और यदि मानव-जीवन की स्थितियाँ निम्नकोटि की हैं तो प्रकृति के योग्यतम भी निम्नकोटि के ही होंगे, चाहे मानव-जीवन के मूल्यों के किसी भी मापदण्ड से उन्हें देखा जाए..... प्रकृति के कानून निम्न तथ्यों के सरल कथन हैं, उसके अधिकार पार्श्विक शक्तियाँ मात्र हैं। इस क्षेत्र में स्वतन्त्रता अथवा समानता के नैतिक अधिकारों का प्रवेश निरर्थक है।"¹

इस आधारभूत दोष के कारण आचारशास्त्र तथा राजनीतिशास्त्र के प्रति प्राणिशास्त्रीय दृष्टिकोण सफल नहीं हो सकता। स्पेंसर के वाद के विचारकों ने इस तथ्य को समझा। परिणामस्वरूप राजनीति के प्रति प्राणिशास्त्रीय दृष्टिकोण में संशोधन किया गया और अन्त में उसका परित्याग कर दिया गया। 20वीं शताब्दी के सामाजिक सिद्धान्तवादी मनोविज्ञान की ओर प्रवृत्त हुए और वे जन्मजात प्रवृत्ति 'प्रोत्साहन', 'निवेक' और 'इच्छा' (Instinct, Impulse, Reason and Will) पर बल देने लगे। आजकल रीति-रिवाजों, परम्पराओं, सामूहिक मनोविज्ञान और सार्वजनिक मत की प्रकृति (Custom, Tradition, Psychology of Crowds and the Nature of Public Opinion) पर अधिक बल दिया जाता है। आधुनिक काल में सामाजिक समस्याओं के निवारण के लिए मनोविज्ञान के प्रयोग के इस आन्दोलन का प्रणेता वॉल्टर बेजहॉट (Walter Bagehot) को माना जा सकता है। बार्कर के अनुसार, "जब से बेजहॉट ने 'Physics and Politics' की रचना की, तभी से राजनीतिक सिद्धान्तवादी सामाजिक मनोवैज्ञानिक बन गए। वे सामूहिक जीवन के तथ्यों पर इस धारणा के आधार पर पहुँचे हैं कि ये तथ्य समूह-चेतना के तथ्य हैं जिनकी व्याख्या करना उनकी समस्या है और यह

व्याख्या उसी प्रकार की जा सकती है जिस प्रकार प्राकृतिक विज्ञान पदार्थ के तथ्यों की व्याख्या करने के लिए प्रयुक्त करता है।¹ मानव-जीवन की समस्याओं के समाधान में मनोविज्ञान का प्रयोग आज का फैशन बन गया है। यह कहना सही है कि यदि हमारे पिता और पितामह प्राणिशास्त्रीय दृष्टि से सोचते थे तो हमने मनोवैज्ञानिक दृष्टि से सोचना आरम्भ कर दिया है। यह मनोविज्ञान का युग है।

किन्तु इसका यह अभिप्राय नहीं है कि राजनीतिशास्त्र में मनोविज्ञान का प्रयोग 'पूर्णतः एक नवीन दृष्टिकोण है। इसका प्रयोग पहले भी किसी न किसी रूप में होता रहा है। यह सिद्धान्त और व्यवहार दोनों ही दृष्टियों से प्राचीन है। प्लेटो से पूर्व प्रोटैगोरस और जाज्याक ने इसका प्रयोग किया था। मनोविज्ञान की परम्परा को राजदर्शन में प्रयोग करते हुए प्लेटो ने कहा था कि मनुष्य का मस्तिष्क विविधांगीय है जिसके तीन पक्ष हैं—विवेक, साहस और क्षुधा। इसी आधार पर प्लेटो ने नागरिकों को तीन वर्गों में विभक्त किया—दार्शनिक, जो बुद्धि के प्रतीक हैं; सैनिक, जो साहस के प्रतीक हैं, और कारीगर, जो क्षुधा प्रतीक है। इसी भक्ति अरस्तू ने भी अपने राजदर्शन का निरूपण मनोविज्ञान या मस्तिष्क के अध्ययन से आरम्भ किया, किन्तु मस्तिष्क की विशेषता विविधांगीयता बतलाई। प्लेटो और अरस्तू दोनों ने अपने राज्य-सिद्धान्त की रचना मनोवैज्ञानिक-धाराणा और मानव-प्रकृति के विश्लेषण के आधार पर की। इनके बाद मध्यकाल तक मनोवैज्ञानिक पद्धति का प्रायः लोप ही रहा। मैकियावेली ने इसका पुनरुद्धार किया। तत्पश्चात् हॉब्स, लॉक, रूसो, बेन्थम और अन्य दार्शनिकों ने मनोवैज्ञानिक पद्धति को अपनाया। आधुनिक समय में इंग्लैण्ड में काल (Cole) और लास्की (Laski) ने भी राजदर्शन के अध्ययन को एक बड़ी सीमा तक मनोवैज्ञानिक पद्धति पर आधारित किया। काल के अनुसार राजदर्शन एवं मनोविज्ञान पूरक विधाएँ हैं क्योंकि इन दोनों का ही सम्बन्ध मस्तिष्क की सक्रियता से है। लास्की के मतानुसार मानव-व्यक्तित्व के अनेक पहलू इसलिए होते हैं क्योंकि मानव मस्तिष्क विभिन्न प्रकार की क्रियाओं का केन्द्र है। अमेरिका से इस विधि का प्रयोग जी. सन्तल, रिडिंग्स, रॉस, सी. एच. क्लूली, मेकाइवर, लॉवेल, जे. एल. वाल्डविल आदि ने किया है।

प्रस्तुत अध्याय में बेजहॉट, ग्राहम वेलस तथा विलियम मेकडुगल—इन तीन प्रमुख मनोवैज्ञानिक-दार्शनिकों के चिन्तन पर विचार किया जाएगा।

वॉल्टर बेजहॉट

(Walter Bagehot, 1826-1877)

सक्षिप्त जीवन-परिचय एवं रचनाएँ

वॉल्टर बेजहॉट, एक मेधावी अंग्रेज बैंकर, अर्थशास्त्री और सम्पादक था। वह लन्दन विश्वविद्यालय की गौरवपूर्ण देन था। उसने अधिकांश समय या तो एक सफल बैंकर के रूप में अथवा प्रसिद्ध पत्रिका 'The London Economist' के सम्पादक के रूप में व्यतीत किया। यद्यपि वह लिबरल पार्टी के कजरवेटिव पक्ष से सम्बन्धित था और लिबरल पार्टी के सदस्य की हैसियत से उसने सदीय चुनाव (जिसमें वह सफल नहीं हुआ) भी लड़ा था; तथापि वह सदैव उदार-मस्तिष्क, सहिष्णु और सार्वजनिक प्रश्नों के प्रति व्यावहारिक दृष्टिकोण रखने वाला था। इस प्रतिभासम्पन्न व्यक्ति का देहावसान सन् 1877 में हुआ।

बेजहॉट ने अनेक पुस्तकें लिखी और समकालीन विद्वानों को पर्याप्त रूप से प्रभावित किया।

उसकी प्रसिद्ध पुस्तकें ये हैं—

1. 'Physics and Politics.'
2. 'The English Constitution.'
3. 'Lombard Street'

वेजहॉट का मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण (The Psychological Approach of Bagehot)

वेजहॉट ने राजनीतिक समस्याओं के अध्ययन के लिए मनोविज्ञान का खुलकर प्रयोग किया है। 'Physics and Politics' की विषयवस्तु मानव-ज्ञान है न कि भौतिक विज्ञान। उसकी पुस्तक मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से महत्त्वपूर्ण है। वेजहॉट के पहले ग्रन्थ सामाजिक विचारकों ने मानव-स्वभाव एवं मानव-शक्तियों से सम्बन्धित कुछ मान्यताओं पर विचार किया था। वेजहॉट को नवीनता इस बात में है कि उसने इन मान्यताओं को पृथक् करके उन्हें अज्ञेय अध्ययन और विश्लेषण का विषय बनाया। उसने पूर्ववर्ती विचारकों की मान्यताओं का नियमबद्ध वर्णन एवं अध्ययन किया है। उसने उन मनोवैज्ञानिक तथ्यों को प्रकट करने की चेष्टा की है जिनके बिना प्रागैतिहासिक काल, प्रारम्भिक काल और आरम्भिक काल से आधुनिक काल तक के समाज-विकास का व्यवस्थित रूप से वर्णन नहीं किया जा सकता।

वेजहॉट के सामने मुख्य समस्या यह थी कि यदि मनुष्य के सम्बन्ध में प्राकृतिक चुनाव को स्वीकार कर लिया जाए तो पाशविक स्तर से मानवीय स्तर में मनुष्य किस प्रकार आया? प्रो. हर्नशा ने इस समस्या को, जिसे वेजहॉट हल करना चाहता था, इन शब्दों में व्यक्त किया है, "यदि हम प्राकृतिक चुनाव को यथार्थ मान लें तो यह प्रश्न उठता है कि मानव-जीवन सर्प के पाशविक स्तर से सामाजिक मनोवैज्ञानिक परम्पराओं पर क्यों आधारित है?"

राजनीतिक विकास के बारे में वेजहॉट के विचार (Bagehot on Political Evolution)

आज जो समाज का रूप है उस तक पहुँचने के पूर्व मानव की जो अवस्थाएँ थी, वे वेजहॉट के अनुसार तीन हैं—समाजविहीन अवस्था (The Stage of Non-polity), स्थिर समाज की अवस्था अथवा सर्प युग (The Stage of Fixed Polity or the Fighting Age) एवं परिवर्तनशील समाज की अवस्था या विचारवर्तिमय का युग (The Stage of Flexible Polity or the Age of Discussion)। प्रथम समाजविहीन अवस्था में मनुष्य एकान्त व्यक्तियों (Isolated Individuals) की तरह या ऐसे छोटे-छोटे कम सगठित परिवार समूहों (Small Loosely Knit Family Groups) में रहते थे। इस अवस्था में मानव-जीवन भावात्मक था जिसमें ज्ञान-विज्ञान को स्थान या न कि परम्परा को। मानव जीवन की इस अवस्था की तुलना हॉब्स की प्राकृतिक अवस्था से की जा सकती है। वेजहॉट के अनुसार "दूसरे विभागों में प्राकृतिक चुनाव के सिद्धान्त के विरुद्ध चाहे कुछ भी कहा जाए, किन्तु प्रारम्भिक मानव-इतिहास में इसकी प्रधानता के बारे में कोई संशय नहीं है। उस समय शक्ति-सम्पन्न कमजोरों का हनन करते थे।"

प्रारम्भिक आदिम जीवन की भीषणता से मनुष्य को एक अग्रत्यक्ष शिक्षा प्राप्त हुई जिसके परिणामस्वरूप मानव-स्वभाव में एक संशोधन हुआ। अब मनुष्य में रक्त के आधार पर सगठित जीवन की एकता का समावेश हुआ और अब मनुष्य पारिवारिक सगठन का अनुभव करने लगे। उनमें यह चेतना जाग्रत हुई कि अस्तित्व के लिए सर्प में वे ही व्यक्ति बचे रहते हैं जो रक्त और नेतृत्व के आधार पर एक सगठित समूह का निर्माण करने के लिए अन्य व्यक्तियों से सहयोग एवं सगठन के गुण में बँधे रहते हैं। पर प्रश्न यह है कि अस्तित्व के लिए सर्प के पाशविक-स्तर से सामाजिक सगठन और सहयोग के मानवीय-स्तर तक का यह महान् परिवर्तन किस प्रकार हुआ। वेजहॉट के लिए परिवर्तन की यह समस्या आधारभूत थी तथा मानवता के समस्त विकास को समझने की उसके लिए यह कुञ्जी भी थी।¹ वेजहॉट ने इस प्रश्न का उत्तर मनोवैज्ञानिक चिन्तन के आधार पर दिया है और यह बतलाया है कि मनुष्य के पाशविक-स्तर तक पहुँचने का एक बहुत बड़ा इतिहास है तथा मानव-स्तर

उनकी निरन्तर विकास की अवस्था का परिणाम है। मनुष्य का विकास इसलिए होता है कि "उसका मस्तिष्क एक अलौकिक ढंग से उनके स्नायुओं पर क्रिया करता है और उनके स्नायु उनसे ही अलौकिक ढंग से परिणामों को एकत्र कर लेते हैं और किसी प्रकार उसके परिणाम सामान्यतः उसकी आने वाली पीढ़ियों में सन्तान्त हो जाते हैं।"¹ अभिप्राय यह है कि मनुष्य अनुभव द्वारा ज्ञान संचित कर विकास करता है और मनुष्य के विकास से समाज का विकास होता है। लैमार्क और स्पेंसर दोनों वशानुक्रम के विकास को स्वीकार करते हैं। वेजहॉट ने विकास का सिद्धान्त प्राणिशास्त्र से ही ग्रहण किया है जो उस समय विकास के क्षेत्र में बहुत प्रचलित था।² वेजहॉट ने ज्ञात किया कि विकास के परिणामस्वरूप पीढ़ियों में नवीन गुणों का आविर्भाव होता है अर्थात् प्रत्येक पीढ़ी अपनी पहली पीढ़ी से विरासत में कुछ गुण प्राप्त करती है। पीढ़ियों में आने वाले गुणों में कुछ प्राकृतिक होते हैं तो कुछ मनोवैज्ञानिक। मनोवैज्ञानिक भाग के अन्तर्गत प्रचलित परम्पराएँ और प्रथाएँ, जिनके बीच हमारा विकास होता है, हमें बहुत प्रभावित करती हैं। वेजहॉट ने प्राकृतिक और मनोवैज्ञानिक गुणों (भागों) के पारस्परिक सम्बन्ध की व्याख्या करने और यह बतलाने का प्रयत्न किया कि मानव स्वयं अपने लिए किस भाँति परम्परा का निर्माण करता है। उसने यह भी देखा कि आधुनिक राज्य का निर्माण मुख्यतः वही करते हैं। यह अनुभव किया गया कि अस्तित्व के लिए संघर्ष में परिवारों का वह एक छोटा समूह भी, जो चाहे किसी एक ढीले नेतृत्व में ही संगठित क्यों न हो, उन अनेक परिवारों के समूहों से अधिक अच्छी स्थिति में रहेगा जो किसी एक नेता के आज्ञानुवर्ती नहीं होते बल्कि चारों ओर बिखरे हुए होते हैं और उसी तरह बिखरे हुए सघन रहते हैं। इस स्थिति से तो होमर के साइक्लोप भी अत्यन्त कमजोर समूह के सामने शक्तिहीन प्रमाणित होते हैं।³

सामाजिक विकास की प्रक्रिया में द्वितीय अवस्था तब उत्पन्न हुई जब समूहों में अस्तित्व के लिए संघर्ष प्रारम्भ हुआ जिसके परिणामस्वरूप केवल वे ही समूह बचे एवं समृद्ध हुए जो सर्वाधिक संगठित थे, सर्वोत्तम रूप से अनुशासित थे और जिनके चरित्र अथवा गुणों में सर्वाधिक साम्य था। इस अवस्था का प्रादुर्भाव किस प्रकार हुआ, इस सम्बन्ध में निश्चित रूप से कुछ भी कहना कठिन है, लेकिन वेजहॉट इसे प्राकृतिक चुनाव (Natural Selection) की क्रिया का ही परिणाम मानता है। इस दूसरी अवस्था में परम्पराओं की प्रधानता थी। व्यक्तियों के जीवन को एक निश्चित ढाँचे में डालने के लिए उन पर परम्पराओं को लादा जाता था। इकाई समूह होते थे, व्यक्ति नहीं। इसी कारण वेजहॉट ने उसे 'स्थिर समाज की अवस्था'³ (The Stage of Fixed Society) कहा है। चूँकि यह अवस्था संघर्षपूर्ण थी, अतः इसे संघर्ष युग (The Fighting Age) के नाम से सम्बोधित किया गया। इस अवस्था के संगठित और अनुशासित जीवन से ही राजनीतिक जीवन का उदय होता है। इस अवस्था में समूह के प्रत्येक सदस्य से समूह के प्रति पूर्ण आज्ञाकारिता की अपेक्षा की जाती थी और समूह से असहमति के लिए कोई स्थान नहीं था। व्यक्ति के जीवन का सूक्ष्मतम आचरण भी समूहगत रिवाज या परम्परा से अनुशासित था। अनुकरण (Imitation) ही उस समय की माँग थी। यह समझ लिया गया था कि यदि समूह के व्यक्ति समूह की आज्ञापालन करेंगे तो समूह शक्तिशाली बना रहेगा। वेजहॉट इस बात पर बल देता है कि संघर्ष में संगठित और अनुशासित समूह ही बचते और प्रगति करते हैं। उसके स्वयं के शब्दों में, "यदि तुममें एक दृढ़ सहयोगपूर्ण एकता-सूत्र नहीं है तो एक ऐसा समाज, जिसमें एक ऐसा एकता सूत्र विद्यमान है, तुम्हारे समाज को परास्त कर समाप्त कर देगा।"⁴ प्रश्न उठता है कि समूह के व्यक्ति-समूह अथवा समूह के प्रमुख की आज्ञा क्यों मानते हैं? वेजहॉट का कहना है कि राजनीतिक शक्ति आवश्यक होते हुए भी अप्राप्त है, अतः उसके साथ धार्मिक शक्ति भी संयुक्त की

1 Hearnshaw : Social & Political Ideas of Thinkers of the Victorian Age, p. 202.

2 Bagehot : Physics and Politics.

3 Bagehot : op cit., p. 16.

Bagehot : op cit., p. 38.

जानी चाहिए। प्रारम्भिक राजनीतिक समुदायों के प्रति व्यक्तियों में पूर्ण आज्ञापालन का भाव इसलिए था क्योंकि उस समय राज्य और धर्म का पृथक्करण नहीं हुआ था। स्थिरता के लिए दोनों की एकरूपता आवश्यक थी। समूह के परम्परागत कानून (Customary Laws) के प्रति लोगों में अन्धविश्वास बना रहे, इसलिए उस परम्परागत कानून को राजनीतिक और धार्मिक स्वीकृति प्राप्त होती थी। स्वयं वेजहॉट के मन्दी में, "उस आज्ञाकारिता को प्राप्त करने की प्रथम शक्ति यह है कि राज्य और धर्म में एकरूपता हो।" "यही सम्पूर्ण मानव-जीवन को विनियमित करने के लिए एक ही शासन की आवश्यकता है। उस समय शक्ति-विभाजन सत्ते से खाली नहीं होता और सम्भवतः विनाश का भी कारण बन सकता है। ऐसा नहीं होना चाहिए कि धर्म-पुरोहित कुछ शिक्षा दे तथा राजा कुछ और। राजा को धर्म-पुरोहित होना चाहिए और धर्म-पुरोहित को राजा। दोनों को एक ही बात कहनी चाहिए, क्योंकि वे एक ही हैं। प्राध्यात्मिक और वैधानिक दण्डों के मध्य भेद का विचार कभी नहीं उठने देना चाहिए। हम आज राजनीतिक दण्ड और धार्मिक निषेध तथा सामाजिक प्रतिबन्ध की चर्चा करते हैं, किन्तु उस समय ये सब बातें एकरूप थी।"

स्पष्ट है कि सामाजिक विकास की दुगरी अवस्था स्थिरता की थी जिसमें प्रथा की प्रधानता थी और एक सामान्य जीवन-पद्धति को लाया जाता था। उसके बाद विकास की तीसरी अवस्था (जिसमें हम आज रहते हैं) का मूलपान हुआ। यह अवस्था परिवर्तनशीलता की (The Stage of Flexible Society) की जिसे विचार-विनिमय के युग (The Age of Discussion) के नाम से सम्बोधित किया जाता है इस युग का आगमन कैसे और कहाँ से हुआ, इस बारे में वेजहॉट मोन है। वह यह स्पष्ट नहीं करता कि स्थिरता की अवस्था से वर्तमान अवस्था के रूप में एकाएक परिवर्तन कहाँ से आ गया। उसने इसका कारण केवल एक मनोवैज्ञानिक भावना को बताया है जो विचार की भावना है। वह यह मान लेता है कि विकास की प्रक्रिया में किसी प्रकार विचार-विनिमय की भावना उत्पन्न हो गई। उसका मन है कि जब गठन की समस्या का अन्त हो जाता है तो यह सन्देश उत्पन्न होने लगता है कि कहीं प्रचलित परम्परा समाज की गति को अवरुद्ध कर दे और गतिहीन होकर समाज की प्रगति ही न रुक जाए। यह विचार उठने पर समाज परम्परा को तोड़ना चाहता है, यद्यपि ऐसा करने में उसे बड़ी कठिनाई का सामना करना पड़ता है। परम्परा तोड़ने के साथ विचार-विनिमय की प्रधानता हाँती है और प्रचलित प्रथाओं के सम्बन्ध में विचारों के साथ विवाद-भावना का जन्म होता है। विचार-विनिमय से मानव बुद्धि को रचनात्मक कार्य करने का अवसर मिलता है। यहाँ पर परिवर्तनशील एवं अचेतन अनुकरण द्वारा उत्पन्न प्रथा में समन्वय स्थापित हो जाता है। प्रथा में परिवर्तन होकर समाज को नया रूप प्राप्त होता है। इससे नवीन विचारों का जन्म होता है और बुद्धि को कार्यान्वित होने का अवसर प्राप्त होता है। विचार-विनिमय से मनुष्य में सोचने की आदत पैदा होती है और मनुष्य कोई कार्य करने से पूर्व उस पर विचार करने का अभ्यस्त हो जाता है।

वेजहॉट का कहना है कि विकास की गति में व्यक्ति और राष्ट्र सदा पिछड़ जाते हैं जो परम्पराओं और प्रथाओं से बंधे रहते हैं। साम्प्रदायिक क्रांति से पहले का चीन और 19वीं शताब्दी से मध्य का भारत इसके प्रमाण हैं। वे दोनों राष्ट्र स्वयं को अपनी प्रथाओं या रीति-रिवाजों (Customs) से मुक्त नहीं कर सके और इसलिए इन्होंने बहुत कम उन्नति की। इतिहास साक्षी है कि वे ही राष्ट्र अधिक प्रगतिशील रहे हैं जिन्होंने व्यक्तियों को स्वतन्त्र रूप से चिन्तन करने का अवसर प्रदान किया है। वेजहॉट की मान्यता है कि एक बार विचार-विनिमय की प्रक्रिया आरम्भ हो जाने पर विश्व-व्यापक चर्चा तथा उपनिवेशीकरण के द्वारा इसका उत्तरोत्तर विकास होता रहा है।

वेजहॉट अपने सिद्धान्तों द्वारा यह परिणाम निकालता है कि विचार-विनिमय की प्रक्रिया के फलस्वरूप निरंकुश और रुढ़िवादी शासन के स्थान पर स्वतन्त्र विचार-विमर्श पर आधारित शासन

(Government 'by' Free Discussion) की स्थापना होती है। इस प्रकार के शासन के अन्तर्गत सभी व्यक्तियों को वाद-विवाद की स्वतन्त्रता रहनी है। स्पष्ट है कि बेजहॉट के शासन में प्रजातन्त्र का प्रमुख तत्त्व आ गया है। इस नवीन शासन में व्यक्ति राजकीय मामलों पर विचार भी कर सकते हैं और साथ ही उन पर नियन्त्रण भी रख सकते हैं। इस प्रकार बेजहॉट के राजनीतिक सिद्धान्त में उदारवादी तत्त्व का भी समावेश है। यह उदारवाद केवल उन्हीं जातियों के लिए सम्भव है जो पूर्ण अनुशासित हों, अन्य के लिए नहीं, अतः उसका राजनीतिक सिद्धान्त रुढ़िवाद से मुक्त नहीं है। सार रूप में यह कहना उपयुक्त है कि बेजहॉट में उदारवादी और रुढ़िवादी तत्त्वों का सम्मिश्रण (Blending of Liberalism and Conservatism) था।

बेजहॉट का विचार है कि विचार-विनिमय की भावना मानव-प्रकृति में परिवर्तन ला देगी। यह मनुष्य को जल्दबाजी में कोई काम करने से रोकने में सहायक होगी और समस्याओं के समाधान के लिए सघर्ष की अपेक्षा विचार-विमर्श को प्रोत्साहन देगी। संयुक्त राष्ट्रसंघ एक ऐसा ही साधन है जिसके द्वारा राष्ट्रो के जल्दबाजी के कार्यों को विलम्बित किया जाता है अन्तर्राष्ट्रीय समस्याओं को तलवारों से हल करने की अपेक्षा विचार-विमर्श की तराजू में तोला जाता है। मनोवैज्ञानिक ढंग से बेजहॉट के इस विचार में निश्चित रूप से सत्यता है। हमें कोई संदेह नहीं कि विचार-विनिमय की आदत का मानव-जीवन पर गम्भीर प्रभाव पड़ता है। मानव-संस्थाएँ इससे अप्रभावित नहीं रहती।

बेजहॉट यह भी मानता है कि मनुष्य जितना बौद्धिक एवं तर्कपूर्ण जीवन व्यतीत करेगा उतनी ही उसकी काम-भावना में कमी आएगी। काम-भावना में ह्रास का अनिवार्य परिणाम यह होगा कि मनुष्य में आज जैसी दृढ़ता से सन्तानोत्पत्ति नहीं करेंगे। बेजहॉट का यह तर्क कहाँ तक सत्य है, इसकी समीक्षा करने की यहाँ कोई आवश्यकता नहीं है। यह सही है कि विचार-विनिमय से नवीन विचारों का उदय होगा; व्यक्ति के प्राचीन अन्धविश्वास मिटने लगेंगे और मानव-प्रगति का मार्ग प्रगल्भ होने में सहायता मिलेगी।

बेजहॉट और 'अंग्रेजी संविधान' (Bagehot on English Constitution)

बेजहॉट की अन्य महत्त्वपूर्ण रचना 'The English Constitution' है जो सन् 1896 ई. में प्रकाशित हुई थी और जिसमें उसके कुछ महत्त्वपूर्ण राजनीतिक विचार निहित हैं। इस ग्रन्थ में बेजहॉट ने संविधानों की व्याख्या की है और एक नवीन पद्धति का सूत्रपात किया है। इस ग्रन्थ-रचना से पूर्व के राजनीतिक विचारक संविधान को केवल एक कानूनी ढाँचा समझते थे और संविधान का अध्ययन विश्लेषणात्मक दृष्टिकोण से करते थे। किन्तु बेजहॉट ने संविधान को जीवन से सम्बन्धित कर उसको जीवित वस्तु की भाँति अध्ययन किए जाने पर बल दिया। उसने न केवल अंग्रेजी संविधान का कानूनी दृष्टिकोण से अध्ययन किया बल्कि उसकी वास्तविक कार्य-पद्धति पर भी मनन किया। साथ ही उसे इंग्लैंड के महत्त्वपूर्ण राजनीतिज्ञों के निकट सम्पर्क में रहने का और उनके विचार जानने का सुयोग भी निरन्तर मिलता रहा। इस सबके परिणामस्वरूप संविधान के बारे में उसके विचारों में परिपक्वता और गम्भीरता का समावेश हुआ तथा उसने जो कुछ लिखा उसमें एक बड़ी सीमा तक यथार्थवादिता आई। उसके विचारों में उस समय के संविधान-विषयक विचारों में भी पर्याप्त यथार्थवादिता का संचार हुआ। बेजहॉट ने यहाँ अपनी मनोवैज्ञानिक पद्धति का परित्याग नहीं किया। उसने अंग्रेजी संविधान (The English Constitution) में भी मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण को प्रधानता दी, यद्यपि प्राकृतिक चुनाव के सिद्धान्त को उसने अपने इस ग्रन्थ में यद्यत्न वैज्ञानिक ढंग से ही प्रस्तुत किया। बेजहॉट ने शासन के ससदीय और अध्यक्षात्मक रूपों का इतना सुन्दर तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया कि वह राजनीतिक विश्लेषण (Political Analysis) का एक अनुपम प्रतीक है जिसने इस विषय पर भावी राजनीतिक

विचारको को प्रेरणा दी। वेजहॉट के 'English Constitution' के उसके अपने समय के राजनीतिक विचारों की सुन्दर भूमिका उपनब्ध है।

वेजहॉट का मूल्यांकन (An Estimate of Bagehot)

वेजहॉट के राजनीतिक विचारों के अध्ययन से विदित होता है कि वह वस्तुतः एक विचारोत्तेजक (Suggestive) लेखक था। उसका महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ 'Physics and Politics' एक पूर्ण दर्शन-प्रणाली न होकर भावी पीढ़ियों के लिए एक शोध-विवरण पत्रिका 'Research-prospectus' के रूप में है। वेजहॉट का वास्तविक महत्त्व इस बात में है कि राजनीतिक समस्याओं के मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से विचार करने की प्रणाली का वह सच्चे अर्थों में अग्रदूत था। वही ऐसा प्रथम विचारक था जिसने समाज के विकास में प्रथा और अनुकरण (Custom and Imitation) की भूमिका का महत्त्व दर्शाया। उसने समाज के विकास के जिन तीन चरणों का विश्लेषण किया वे हमारे लिए पथ-प्रदर्शन का काम करते हैं। वेजहॉट के मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण ने अपने बाद के अनेक राजनीतिक विचारकों को आधारभूमि प्रदान की। उनके विचारों के आधार पर ही ग्राहम वॉलास, मेकडूगल, हॉब्सबाउस, लॉयड मार्गन आदि ने सामाजिक मनोविज्ञान के क्षेत्र में ठोस कार्य किया। वेजहॉट का महत्त्व इस दृष्टि से भी है कि उसने सदीय एवं अध्यक्षात्मक शासन-प्रणालियों का अत्यन्त सुन्दर तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया और साथ ही राजनीतिक व्यवहार में निर्धारक शक्ति के रूप में प्रतीकवाद के महत्त्व को समझा। वेजहॉट के ग्रन्थों ने पर्याप्त ख्याति अर्जित की। उसकी पुस्तक 'The English Constitution' की सराहना करते हुए डेयसी (Dicey) ने लिखा है, "इंग्लैंड के राजनीतिक सिद्धान्त और व्यवहार को स्पष्ट करने के लिए वेजहॉट ने डेयसी के पश्चात् अन्य किसी भी व्यक्ति की अपेक्षा अधिक मौलिकता का परिचय दिया है।" उसके ग्रन्थ 'Physics and Politics' के विषय में मेन (Maine) का कथन है कि "मुख्य पर इस पुस्तक से अधिक अन्य किसी पुस्तक का प्रभाव नहीं पड़ा।" ब्राइस (Bryce) का कथन है कि यदि वेजहॉट अपनी पद्धति को क्रियान्वित करने हेतु जीवित रहता और उसे अपने विचारों को रचनात्मक रूप में प्रस्तुत करने का अवसर मिला होता तो उसका भी उतना ही महान् प्रभाव पड़ सकता था जितना मोंटेस्क्यू (Montesquieu) और टोक्यूविले (Tocqueville) का पड़ा था।

ग्राहम वॉलास

(Graham Wallas, 1858-1932)

सक्षिप्त जीवन-परिचय और रचनाएं

ग्राहम वॉलास का जन्म सन् 1858 में एक अंग्रेज पादरी परिवार में हुआ था। उसकी शिक्षा 'श्रीदरो स्कूल' और 'कॉर्पोराइट कॉलेज, ऑक्सफोर्ड' में हुई थी। प्रारम्भ में वह एक सामान्य अध्यापक था, किन्तु कालान्तर में वह एक महान् विद्वान् के रूप में उजागर हुआ। उसने 'लन्दन स्कूल ऑफ इकॉनामिक्स' की स्थापना में सहयोग दिया और बाद में इसी संस्था में उसने लगभग 30 वर्ष तक अध्यापन कार्य किया। वह लगभग 20 वर्ष तक लन्दन विश्वविद्यालय की सीनेट (Senate) का सदस्य रहा। इस हैसियत से उसने लन्दन स्कूल बोर्ड, लन्दन काउण्टी काउंसिल तथा रॉयल कमिशन ऑन सिविल के सदस्य के रूप में इन वैधानिक संस्थाओं की नीति के निर्माण में भी पर्याप्त योग दिया।

ग्राहम वॉलास फैबियन सोसाइटी का एक प्रभावशाली सक्रिय सदस्य भी रहा था। उसने इस विषय में एक प्रसिद्ध लेख 'Essays on Fabian Socialism' (1889) भी लिखा। वॉलास की लेखन-शक्ति बड़ी प्रबल थी। उसने अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों की रचना की, जिनमें से प्रमुख हैं—

1. Life of France Place (1898)

4 Our Social Heritage (1921)

2 Human Nature in Politics (1908)

5 Law of Thought (1926)

3 The Great Society (1914)

वैलास की पद्धति (His Method)

ग्राहम वैलास का दृष्टिकोण निश्चित रूप से बुद्धि-विरोधी (Anti-Intellectual) है। राजनीतिक घटना-चक्र की उसने मनोवैज्ञानिक व्याख्या की है। उसके मतानुसार-भावना, आदर, सकेत एवं अनुकरण की अचेतन क्रियाएँ ही राजनीति को निर्धारित करती हैं, बुद्धि नहीं। उसने विचार एवं इच्छाओं के समन्वय की विवेचना करके राजनीतिक मनोविज्ञान के बौद्धिक तत्त्व पर, बल दिया तथा अनुगमनात्मक शैली (Inductive Method) का अनुसरण किया है। तर्क की गुणात्मक शैली की अपेक्षा उसने सख्यात्मक तर्क-शैली का अनुसरण किया है। यद्यपि उसके विचारों पर मनोविज्ञान के ग्रंथों का प्रभाव है, तथापि उसके निष्कर्ष उसके प्रशासनिक तथा राजनीतिक अनुभवों पर आधारित हैं। ग्राहम के सम्मुख मुख्य समस्या यह थी कि “आधुनिक मनोविज्ञान द्वारा सचित, ज्ञान को एक व्यवसायी विद्वान् के विचारों की प्रक्रिया के परिमाणन में किस प्रकार प्रयोग में लाया जाए।”

ग्राहम वैलास ने लोगों को दैनिक जीवन की कठिनाइयों और निराशाओं से सुरक्षित रखने के लिए राजनीति में मात्रात्मक पद्धति (The Quantitative Method) अपनाने की आवश्यकता पर बल दिया। इसके अनुसार तथ्यों का सकलन तथा उनका विश्लेषण करने के बाद निष्कर्ष निकाले जाने चाहिए। वह सांख्यिकीय अध्ययन (Statistical Study) पर जोर देता है। उसका कहना था कि राजनीति के छात्रों को काल्पनिक व्यक्ति (An Abstract Man) का अध्ययन करने के बजाय ऐसे पूर्ण मनुष्य का अध्ययन करना चाहिए जो भावनाओं (Emotions), उत्तेजनाओं (Impulses) और जन्मजात प्रवृत्तियों (Instincts) तथा प्राकृतिक इच्छाओं से परिपूर्ण हों। उसका आग्रह इस बात पर था कि लोगों को मनुष्य की बौद्धिकता को अनावश्यक महत्त्व देने का अभ्यस्त नहीं बनना चाहिए और ऐसी आग्रह की त्याग देना चाहिए।

रोक्को (Rockow) ने ठीक कहा है कि “यदि प्रो. मेकडूगल प्लेटोवादी है तो प्रो. ग्राहम स्पष्टतया अरस्तूवादी है। उसका दृष्टिकोण संश्लेषणात्मक और अनुगमनात्मक (Synthetic and Inductive) दोनों है।”¹ एक अच्छे डॉक्टर की भाँति वैलास ऐसा चतुर निदानकर्ता था जो एक निश्चित मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से किसी राजनीतिक बीमारी का निदान कर सकता था। उसने मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त और इसकी पद्धतियों को राजनीतिक सिद्धान्त एवं शासन दोनों पर ही लागू किया। उसने अपने निष्कर्षों को उन तथ्यों पर आधारित किया जो वर्तमान में हैं, न कि उन पर जो होने चाहिए। अतः उसे अरस्तूवादी (Aristotelian) कहना ही उचित है।

मानव क्रियाओं के आधार अथवा प्रेरणा-स्रोत
(Basis of Human Action)

वैलास ने अपने तीनो ग्रंथों ‘ह्यूमन नेचर एण्ड पॉलिटिक्स’, ‘दि ग्रेट सोसाइटी’ तथा आवर सोशल हेरिटेज में राजनीतिक घटनाचक्र की मनोवैज्ञानिक व्याख्या की है और मानव-कार्य के आधार अथवा प्रेरणा-स्रोत पर मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से विचार प्रस्तुत किए हैं। वैलास ने अपने ग्रंथ ‘ह्यूमन नेचर एण्ड पॉलिटिक्स’ का आरम्भ इन शब्दों से किया था, “राजनीति का अध्ययन अभी आश्चर्यजनक रूप से असन्तोषजनक अवस्था में है।” असन्तोष का कारण उसकी दृष्टि में यह था कि विचारकों की लोकतन्त्र में आशाएँ निष्फल हो चुकी थीं और वे यह मानते थे कि इस निष्फलता का कारण राजनीतिक संस्थाओं के दोष, सीमित सत्ताधिकार की प्रथा और अज्ञानता में निहित हैं, लेकिन उसका विश्वास था कि वास्तविक कारण कुछ और ही हैं। उसके विचार में विद्वानों ने मानव-स्वभाव की अपेक्षा करके राजनीति की प्रणाली को दोषपूर्ण बना दिया था। वह यह मानता था कि राजनीतिज्ञों की भावना, भावों तथा बुद्धि से सगठित प्राणी की विवेचना करनी चाहिए, अमूर्त की नहीं।

¹ Rockow - Contemporary Political Thought in England, Typed Script, p. 31.

वेंलास के पूर्व के राजनीतिज्ञ मानव को पूर्णतया विवेकशील मानते थे जबकि वेंलास का विश्वास था कि यदि मानवीय कार्यों का लेना तैयार किया जाए तो यह प्रमाणित हो जाएगा कि बहुत कम मानव-कार्य बुद्धि से प्रभावित तथा संचालित होते हैं। मनुष्य के कार्य अधिकांशतः या तो आदत के रूप में होंगे या वे भावनात्मक होंगे। जहाँ वेन्यम के अनुसार मनुष्य के कार्य-परिणामों का युक्तियुक्त परिकलन (Rational Calculation of the Consequences) से प्रभावित होते हैं और मेकडगल के अनुसार 'मानव-जीवन की दिनचर्या को उत्तरी नैसर्गिक वृत्तियाँ' (Instinctive Impulses) संचालित करती हैं तथा जीवन में विवेक (Reason) का महत्त्व गौण है, वहाँ वेंलास ने इन दोनों विद्वानों में से किसी का भी अनुसरण न कर मध्यम मार्ग अपनाया।

वेंलास के अनुसार मानव-प्रकृति उसकी वशानुगत योग्यताओं की चित्तवृत्तियों (Inherited Dispositions) का योग है। वशानुक्रमगत चित्त-वृत्तियों को दो भागों में विभक्त किया जा सकता है—जन्मजात प्रवृत्तियाँ (Instincts) और बुद्धिमत्ता (Intelligence)। इन दोनों का पृथक् करने वाली कोई स्पष्ट रेखा नहीं है। जिज्ञासा (Curiosity), प्रयत्न और भूल (Trial and Error), विचार और भाषा (Thought and Language), प्रमुख रूप से बुद्धिपूर्ण चित्तवृत्तियाँ हैं और मनुष्य के लिए उभरी तरह स्वाभाविक हैं जैसे उनकी अधिक शक्तिशाली नैसर्गिक चित्तवृत्तियाँ। मनुष्य समुचित विश्वासों में भय की वृत्ति की भाँति ही सोचने की प्रवृत्ति प्राप्त करता है। सोचना मनुष्य के लिए स्वाभाविक है। वेंलास के अनुसार सभ्यता का दायित्व है कि वह मनुष्य के स्वभाव और उसके पर्यावरण में मेल अर्थात् सामञ्जस्य (Harmony) उत्पन्न करे। प्रेम और घृणा दोनों प्राकृतिक चित्तप्रवृत्तियाँ (Natural Dispositions) हैं किन्तु यह सामाजिक आवश्यकता है कि प्रेम अधिक और घृणा कम हो। एक राजनीतिज्ञ के लिए मानव की अधिक महत्त्वपूर्ण भावनाएँ ही आवश्यक हैं, सम्पूर्ण भावनाओं से राजनीतिज्ञ को कोई प्रयोजन नहीं होना चाहिए। महत्त्वपूर्ण भावों में प्रेम का प्रथम, भय का द्वितीय तथा सम्पत्ति की इच्छा का तृतीय स्थान है। इसके अतिरिक्त सहकारिता, सन्देह, कीतूहल या जिज्ञासा तथा यश-निन्सा के भाव भी महत्त्वपूर्ण हैं। राजनीतिक सिद्धान्तों तथा सगठनों की पुनर्रचना के लिए बुद्धि और सुख की कामना पर विशेष ध्यान देना चाहिए क्योंकि मानव-जीवन के निर्माण में ये मौलिक शक्तियाँ महत्त्वपूर्ण योग देती हैं।

यह स्मरणीय है कि वेंलास ने विवेक को राजनीतिक क्षेत्र से पूर्णतः पृथक् नहीं किया है प्रत्युत इस बात पर बल दिया है कि राजनीतिक जीवन में उपचेतन चित्तवृत्तियों (Sub-conscious) का महत्त्वपूर्ण योग है। व्यावहारिक सफलता तभी प्राप्त हो सकती है जब, इन उप-चित्तवृत्तियों एवं बुद्धिहीन भावनाओं को जाग्रत कर लोकमत का निर्माण किया जाए। अपने बाद के लेखों में, जबकि वह विचार और इच्छा के सगठन की विवेचना करता है, वेंलास मनोवैज्ञानिक राजनीति में बुद्धि अथवा विवेक तत्त्व पर अधिक ध्यान देता है। मनुष्य का विवेकहीन स्वभाव अस्थिर होता है जो सामाजिक उन्नति के लिए उपयोगी नहीं है। मानव-समाज के लिए मानव विवेक की विजय ही एकमात्र आशा है। विचार-पूर्णता को उपयुक्त प्रोत्साहन और उसकी प्रगति को प्रयत्नपूर्वक पूर्ण सहायता देने के परिणाम-स्वरूप ही सभ्य समाज का निर्माण सम्भव हो सका है। "विचारपूर्णता की कला की उन्नति होने पर ही हमारे उलझनपूर्ण समाज की बुराइयाँ दूर करने में मनुष्य की आविष्कारक बुद्धि को प्रोत्साहन मिलता है।"

वेंलास की मान्यता है कि राजनीतिक व्यवहार में मनोवैज्ञानिक तत्त्वों के अतिरिक्त परिस्थितियों एवं पर्यावरण का भी काफी प्रभाव पड़ता है। यह पर्यावरण (Environment) परिवर्तनशील होता है और प्रत्येक नया पर्यावरण मानव के राजनीतिक व्यवहार को प्रभावित करता है। नवीन राजनीतिक व्यवस्थाएँ, आदतें और भावनाएँ परिवर्तनशील राजनीतिक वातावरण की छोटकरी होती हैं।

ध्वज, राष्ट्रीय गान और राजनीतिक दल वे प्रमुख राजनीतिक उपादान हैं जो विचारों और भावनाओं के विकास में सहयोग देनी हैं। इसका मूलरूप बौद्धिक होता है, किन्तु जनसाधारण के लिए ये भावनात्मक होते हैं और इन भावनाओं को अपील करके ही राजनीतिज्ञ लाभ उठा सकते हैं। राजनीतिज्ञ की कला इसी बात में है कि वह सर्वसाधारण की भावनाओं को उत्तेजित कर उनसे लाभ उठाए। निर्वाचन के समय सभी राजनीतिक दल प्रभावशाली नारे लगाते हैं और जनता की भावना को अपने पक्ष में उत्तेजित करने का प्रयत्न करते हैं। निर्वाचन एक प्रकार का मनोवैज्ञानिक अतिरेक (Psychological Orgues) और बंधीकरण (Spell Binding) करने का प्रयास बन जाता है। वाकर के शब्दों में, "दल के नाम तथा प्रतीक, दल की ध्वजाएँ, नारे तथा गाने निर्वाचक-मण्डल की सकेत-ग्राह्यता को प्रभावित करने के लिए छोड़ दिए जाते हैं।"

स्पष्ट है कि उपर्युक्त विचारों द्वारा वॉलास राजनीतिक जीवन की इस प्रचलित धारणा का खण्डन करता है कि मनुष्यों की प्रवृत्ति अपने-पूर्व-निश्चित उद्देश्यों को पूरा करने के लिए श्रेष्ठतम साधनों को ध्यान में रखकर कार्य करने की प्रवृत्ति होती है। वॉलास की धारणा तो यह है कि मनुष्य में प्रेम और भावना की प्रवृत्तियाँ पाई जाती हैं जिनके कारण वह अधिकतर सचेतन पर्यवेक्षण तथा विश्लेषण द्वारा जानने योग्य तथ्यों में भिन्न राजनीतिक प्रतीकों की ओर उन्मुख होते हैं।¹ मनुष्य द्वारा अपने कार्यों के परिणामों से सम्बन्धित धारणाएँ किसी बौद्धिक प्रक्रिया का फल नहीं होती बल्कि उनका यह कार्य तो एक बुद्धिगम्य प्रक्रिया होती है। स्वयं वॉलास के शब्दों में, "उनके मस्तिष्क एक बीणा की भाँति कार्य करते हैं जिसके समस्त तार एक ही साथ झनझनाते हैं, अतः भावना, अन्तःप्रेरणा आदि प्रायः साथ-साथ चलती हैं और एक बौद्धिक अनुभव के एक-दूसरे से संयुक्त पहलू होते हैं।"² कहने का तात्पर्य यह है कि जब उत्तेजना आदि के बंधीभूत होकर व्यक्ति भीड़ के अंग के रूप में कार्य करता है तो उसकी मानसिक प्रक्रिया का बुद्धिहीन आचरण स्पष्ट हो जाता है। 'मानसिक और बौद्धिक जीवन के क्षेत्र में मनुष्य अधिकांशतः एक भीड़ की स्थिति में रहते हैं और 'बौद्धिक' के स्थान पर निष्कर्ष की प्रस्थापना करते हैं (Substitute non-rational Inference for rational)। नगरीकरण (Urbanisation) द्वारा यह प्रवृत्ति और भी अधिक बढ़ गई। अब यह आवश्यक नहीं है कि सकेत (Suggestion) का प्रभाव ग्रहण करने के लिए एक स्थान पर एकत्र हुआ जाए। प्रेस, रेडियो, सिनेमाओं आदि के होते हुए भावनाओं के संचालन के लिए किसी एक स्थान पर एकत्र होना आवश्यक नहीं है।

प्रजातन्त्र पर वॉलास के विचार (Wallas on Democracy)

वॉलास के मतानुसार, '18वीं और 19वीं शताब्दी के प्रजातन्त्रवादी दार्शनिकों द्वारा प्रतिपादित प्रजातन्त्र और वास्तविक प्रजातन्त्र में बड़ा अन्तर है।' जनसाधारण की अस्थिरता आश्चर्यजनक है और दार्शनिक प्रजातन्त्रवादियों में जिस प्रजातन्त्र की चर्चा की है वह केवल प्रचार द्वारा भावनाओं पर विजय प्राप्त करना मात्र है। मतदाताओं की उपचेतन मन स्थिति (Sub conscious Mental Life) से अनूचित लाभ उठाकर बहुमत प्राप्त कर लिया जाता है। मतदाताओं को बिना समझे-बुझे किसी विशेष समस्या पर मतदान करने के लिए उकसाया जाता है। यदि व्यक्ति किसी दल को मत देता है तो इसका आशय यह नहीं है कि उसने बड़े सोच-विचार के बाद ऐसा किया है, बल्कि वास्तविकता तो यह है कि दल विशेष चालाकी और धोखे में उस व्यक्ति की भावना को अपने पक्ष में कर लेता है। मतदाताओं को समाचार-पत्रों व विज्ञापनों द्वारा सम्मोहित करके और व्यावसायिक-प्रत्याशियों को खड़ा करके वहरा बना दिया जाता है। मतदाताओं को जनमत पर नियन्त्रण करने वाले सभी साधनों के माध्यम से प्रभावित किया जाता है। उन्हें घृणा तथा उत्तेजना को प्रोत्साहन देने के लिए विवश कर दिया जाता है। शक्तिशाली तूनीपतियों के गुट जनमत पर अपने अहित-सम्पन्न साधनों द्वारा अनुचित प्रभाव डालते हैं। राजनीतिज्ञ जनता के मतों को प्राप्त करने के लिए नामों, चित्रों, चिह्नों आदि का प्रयोग करते हैं। भारत जैसे देश में, जहाँ अधिकांश जनता अशिक्षित है, चिह्नों का बहुत अनुचित लाभ

लिप्त रहने से बचना चाहिए और अपने विचारों में मौलिकता लानी चाहिए। वर्तमान वातावरण पदाधिकारियों में मौलिकता की उन्नति में बाधक है और इसमें संकीर्णता की भावना प्रधान है। वही कारण है कि सामान्य बातों के प्रवृत्त में तो अवश्य दक्षता दिखाई पड़ जाती है, लेकिन शासन के मौलिक सिद्धान्तों के आविष्कार में शून्यता ही परिलक्षित होती है। प्रजासत्तन नवीन सिद्धान्तों के आविष्कार से वंचित रहता है।

अन्त में, वैलास का यह विचार भी उल्लेखनीय है जिसमें वह राज्य की इच्छा को संगठित करने की विधि बतलाता है। उनके अनुसार राज्य की इच्छा का निर्माण व्यक्तिवादी, समाजवादी और श्रम-संघवादी सिद्धान्तों के संश्लेषण द्वारा किया जा सकता है। केवल एक दो सिद्धान्तों की स्वीकृति से ही काम पूरा नहीं होगा, समस्त लोगों के कल्याण को ध्यान में रख कर ही कार्य करना होगा। वैलास का मत था कि लॉर्ड सभा में व्यावसायिक प्रतिनिधित्व होना चाहिए।

वैलास की आलोचना और उसका मूल्यांकन
(Criticism and Estimate of Wallas)

वैलास राजनीतिक जीवन का अत्यधिक अनुभूतिकरण कर देता है। समाज के निर्माण में चेतन अथवा प्रचेतन रूप में मानव-बुद्धि अवश्य योग देती है। अचेतन रूप से कार्य करने का यह अर्थ मान लेना एक भूल है कि बुद्धि कोई कार्य ही नहीं करती। मानव का अस्तित्व अनुभूति के निरर्थक प्रभावों पर ही आधारित नहीं है और न ही जीवन केवल आवेगों का पुञ्ज है। हर अनुभूति अर्थपूर्ण होती है। मनुष्य का उत्तार अस्पष्ट उद्देश्यों की माता नहीं है, बल्कि स्पष्ट उद्देश्यों की तुलना है। विवेक अथवा बुद्धि द्वारा ही वह प्रत्यक्ष में मौलिक उत्त्वों का चयन करना है और उन्हें पहचानता है। विवेक के अभाव में व्यवस्थित सामाजिक जीवन की कल्पना करना ही कठिन है। यद्यपि व्यक्ति निम्न्या प्रचर से पथ-भ्रष्ट हो सकता है, तथापि उन समय भी उसमें यह चारणा मौजूद रहती है कि वह ठीक कार्य कर रहा है।

अन्य मनोवैज्ञानिक विचारों की भांति वैलास भी निम्नतर से उच्चतर की तथ्या ऐतिहासिक काल से सम्य जीवन की विवेचना करता है। वह मनुष्य और नृत्ति के अन्य प्राणियों में कोई अन्तर नहीं देखता। वह यह मानता है कि मनुष्य और पशु एक ही श्रेणी के जीवधारि हैं। इस तरह वैलास भी वहीं गलती करता है जो उसके पूर्ववर्ती मनोवैज्ञानिक दार्शनिकों ने की थी। आलोचकों की दृष्टि में वैलास की जैसी भी त्रुटिपूर्ण है। वैलास का विश्वास है कि प्रत्येक समस्या में कुछ बुराई और कुछ अच्छाई होती है, किन्तु इन प्रकार की विचारधारा को अधिक लोग स्वीकार नहीं करते। वैलास का कहना है कि "होती-ताहि त मनोवृत्ति से अदंस्कृत मनोवृत्ति के तनाव की उत्पत्ति होती है।" यह धारणा गलत विचार पर आधारित है। यदि मनुष्य ने चिरकाल से कुछ इच्छाओं को उत्तराधिकार में प्राप्त किया है तो इसका यह अर्थ नहीं कि वह इन इच्छाओं की पूर्ति वर्तमान समाज में ही करे। कभी-कभी यह आवश्यक हो जाना है कि कुछ चित्तवृत्तियों का दमन किया जाए। "यदि हमें आधुनिक बटिल समाज में जीना है तो हमें अपनी इच्छाओं का परित्याग करना होगा। हमारी आदिमानवीय इच्छाओं की पूर्ति की कोई महत्त्व नहीं दिया जा सकता। इन इच्छाओं की हमें शिष्ट रूप से पूर्ति करनी होगी। श्रेष्ठ वृत्तियों के लिए नीच वृत्तियों का बलिदान करना होगा।"

अनेक त्रुटियों के होते हुए भी वैलास के दर्शन का काफी महत्त्व है। उसने राजनीति-दर्शन को एक नया मोड़ देकर प्रगतिशील बनाया है। रोकॉ (Rockow) के अनुसार, 'ग्रहन् वैलास ने मानव प्रकृति और मानव-न्याय में उपचेतना का महत्त्व प्रदर्शित कर, राजनीति-विज्ञान को बहुत सेवा की है। वैलास का महत्त्व इस बात में भी है कि वह अपने समकालीन मनोवैज्ञानिक-ज्ञान को प्रजासत्तन-प्रणाली पर प्रयोग करने के क्षेत्र में अग्रणी था। वैलास ने राजनीति के अध्ययन में अनुमानात्मक शैली

का प्रजातन्त्र में विज्ञान सामाजिक अनुभव और विस्तृत मनोविज्ञान का समावेश वेन्थम के अनुयायियों से कहीं अधिक किया। वास्तविक परिणामों पर अपने वैज्ञानिक विश्लेषण को क्रियान्वित करने में उसने यह ज्ञात किया कि वास्तविक राजनीति और शिक्षणालयों में पढाई जाने वाली राजनीति में बहुत अन्तर है और हमारे राजनीतिज्ञ वेन्थमवादी नहीं हैं क्योंकि हमारे भूतकालीन दार्शनिकों की अपेक्षा वे मानव-प्रकृति के अधिक श्रेष्ठ धर्मता हैं। वैलास ने सिद्धान्त और तथ्य के भेद पर पर्याप्त बल दिया है और यह चाहा है कि अन्य लोग भी इस भेद को ध्यान में रखें। वैलास की तीनों पुस्तकों ने राजनीति साहित्य में उसके नाम को प्रमत्त बना दिया है। उसकी मनोवैज्ञानिक अन्तर्दृष्टि एक ऐसे आकर्षक क्षेत्र को अनावरित करती है जिसमें निश्चित रूप से नवीन खोजें होंगी। 'राजनीतिक समस्याओं के प्रति उसने मात्रात्मक दृष्टिकोण (Quantitative Approach) से भविष्य में अवश्य ही उत्तम परिणाम निकलेगे।' वैलास ने इस बात पर बल दिया है कि किसी भी समस्या का वास्तविक तथ्यों के आधार पर आलोचनात्मक विचार करने से ही किसी प्रणाली में सुधार किया जा सकता है, व्यर्थ की परिपाटियों को रटने रहने में नहीं।

इसमें कोई सन्देह नहीं कि राजदर्शन के क्षेत्र में वैलास का स्थान अनुपेक्षणीय है। राजनीति के बहुत कम ऐसे ग्रन्थ होंगे जिनमें वैलास की वर्चस्व की गई हो। उसकी प्रतिपादित सांख्यिकी-प्रणाली का आजकल सारे सत्तार में प्रयोग किया जा रहा है।

विलियम मेकडूगल

(William McDougall, 1871-1938)

सक्षिप्त जीवन-परिचय एवं रचनाएँ

प्रसिद्ध मनोविज्ञानवेत्ता विलियम मेकडूगल का जन्म 1871 में हुआ था। वह ग्राहम वैलास का समकालीन था और उसने वैलास के समान ही राजनीति को अपनी मनोवैज्ञानिक दैन द्वारा समृद्ध किया। वह एक उच्च कोटि का विद्वान् था और उसने कैम्ब्रिज, लन्दन, ऑक्सफोर्ड, हार्वर्ड और ड्यूक आदि विभिन्न विश्वविद्यालयों में सेवा की। इस आंग्ल-अमेरिकी विद्वान् ने अनेक पुस्तकों की रचना की जिन्हें राजनीति के विद्यार्थियों द्वारा सदैव बड़ी रुचि से पढ़ा जाएगा और वे उनसे लाभान्वित होंगे। मेकडूगल की महत्त्वपूर्ण रचनाएँ निम्नलिखित हैं—

1. Introduction to Social Psychology (1910)
2. The Group Mind (1920)
3. Social Psychology
4. Outline of Psychology (1923)
5. World Chaos (1931)

इस प्रतिभाशाली मनोवैज्ञानिक राजेदर्शनशास्त्री का देहान्त 1936 में हुआ।

मेकडूगल का मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त
(His Psychological Theory)

मेकडूगल ने अपने सम्मानित ग्रन्थ 'सामाजिक मनोविज्ञान की भूमिका' (Introduction to Social Psychology) में स्पष्ट किया है कि मनोविज्ञान व्यवहार एवं आचरण का सामाजिक विज्ञान है जिसकी सहायता से राजनीति विज्ञान उपयोगी एवं यथार्थवादी बन सकता है। मनोविज्ञान की खोजों से राजनीति को निश्चय ही लाभान्वित होना चाहिए। मनुष्य भावनाओं का पुञ्ज है और राजनीति शास्त्र को उपयोगी बनाने की दृष्टि से मानवीय भावनाओं, कामनाओं और विचारों का ध्यान रखना चाहिए। मानव बुद्धि भावनाओं की वृत्ति के लिए तत्पर रहती है। मूल प्रवृत्तियों का मानव-व्यवहार में महत्त्वपूर्ण हाथ रहता है। इसके महत्त्व को बतलाते हुए मेकडूगल ने लिखा है कि "यदि

मनुष्य में इन शक्तिशाली वृत्तियों को निकाल दिया जाए तो किसी प्रकार की क्रिया के लिए समर्थन हो सकेगा। वह उस घडी के समान स्थिर तथा गतिहीन हो जाएगा जिसकी कमियाँ निकाल दी गई हो, अथवा उस भाग के डजन के समान होगा जिसकी आग बुझा दी गई हो। ये भावनाएँ तथा मानसिक शक्तियाँ हैं जो मनुष्यो और समाजों के जीवन को कायम रखती हैं और उनके रूप का निर्धारण करती हैं। उनमें जीवन, मृत्यु एवं इच्छा का प्रमुख रहस्य निहित रहता है।”

मेकडूगल ने मूल प्रवृत्तियों (Instincts) को मानव-व्यवहार की सर्वांगिक शक्ति माना है। मूल प्रवृत्तियाँ, जीवन का प्रथम उद्देश्य और सब क्रियाओं का मूल स्रोत हैं, ये केवल उत्तेजना और किसी क्रिया के बीच की अज्ञात कड़ी मात्र नहीं हैं। अपने ग्रन्थ मनोविज्ञान की रूपरेखा (Outline of Psychology) में मेकडूगल ने मूल प्रवृत्तियों की सूचना दी है। उसके अनुसार प्रमुख मूल प्रवृत्तियाँ, होती हैं जिनमें प्रत्येक एक मनोभाव (Emotion) से सम्बद्ध होती है जो मनुष्यों को विशेष रूप से कार्य करने के लिए प्रेरित करती हैं। इस मनोभाव को हम सम्बद्ध सवेग (Emotion) कहते हैं। उदाहरणार्थ, यदि मूल प्रवृत्ति (Instinct) ‘पलायन’ (Escape) की है तो उसके साथ भय (Fear) का सवेग (Emotion) विद्यमान रहता है। मेकडूगल ने सम्बद्ध-सवेगों सहित मूल प्रवृत्तियों की निम्नलिखित सूची प्रस्तुत की है।

मूल प्रवृत्तियाँ (Instincts)	सम्बद्ध सवेग (Emotions)
1 पलायन (Escape)	1. भय (Fear)
2 युयुत्सा (Pugnacity)	2 क्रोध (Anger)
3 निवृत्ति (Repulsion)	3. घृणा (Disgust)
4 पुत्र-कामना (Parental Instinct)	4. वात्सल्य (Tender emotion)
5. शरणागति (Appeal)	5. कष्ट (Distress)
6 काम (Mating)	6. कामुकता (Lust)
7 जिज्ञासा (Curiosity)	7. आश्चर्य (Wonder)
8 दीनता (Submission)	8. आत्महीनता (Negative Self-feeling)
9. आत्म-प्रकाशन (Self-assertion).	9 आत्माभिमान (Positive self-feeling)
10. सामूहिकता (Gregariousness)	10 एकाकीपन (Loneliness)
11. भोजन की खोज (Food seeking)	11. भूख (Appetite)
12. संग्रह (Acquisition)	12. स्वामित्व (Ownership)
13. रचना (Constructiveness)	13. रचनात्मक आनन्द (Feeling of creativeness)
14. हास (Laughter)	14. प्रसन्नता (Amusement)

उपर्युक्त मूल प्रवृत्तियों के अतिरिक्त अन्य निम्न श्रेणियों की प्रवृत्तियाँ भी होती हैं यथा लीकना, खांसना, मलमूत्र-त्याग करना आदि। इनका यद्यपि कोई सामाजिक महत्त्व नहीं है तथापि इनका क्षणिक वेग बहुत प्रबल होता है। मेकडूगल ने उपर्युक्त 14 मूल प्रवृत्तियों के अतिरिक्त 4 सामान्य प्रवृत्तियाँ (Natural Tendencies) का भी उल्लेख किया है—

1. सकेत (Suggestion),
2. भ्रति (Sympathy),
3. उत्तेजना (Excitation), एवं

सामान्य वृत्तियों के साथ कोई सम्बन्ध मयेग (Emotion) नहीं होता। मेकडूगल के अनुसार प्रमुख मूल प्रवृत्तियाँ मानव-व्यवहार की संचालिकाएँ हैं। ये पारिवार, सामाजिक वर्ग-व्यवस्था, युद्ध, धर्म तथा अन्य सामाजिक क्रियाओं के लिए आवश्यक उद्देश्य प्रदान करती हैं। मेकडूगल का कहना है कि ये प्रवृत्तियाँ व्यक्ति द्वारा स्वयं अजित नहीं की जाती बल्कि ये जन्मजात होती हैं। ये आदि मानव की प्रथम क्रियाएँ थी। इनके बिना मानसिक और शारीरिक यन्त्र स्पन्दनहीन हो जाते हैं।

आचरण पर मेकडूगल के विचार (McDougall on Behaviour)

मेकडूगल के अनुसार आचरण सहज-क्रिया (Reflexes) का परिणाम नहीं है। सामान्य रूप से आचरण कही जाने वाली क्रियाएँ सहज क्रियाओं से निम्न होती हैं। आचरण के स्वयं के कुछ लक्षण होते हैं। आचरण कुछ अन्तः वृत्ति (Spontaneity) और पर्यावरण में मुक्ति प्रदर्शित करता है, किन्तु यह एक सीमा तक पर्यावरण से प्रभावित भी होता है। क्षणिक उद्दीपन (Momentary Stimulus) से प्रेरित होने के बाद आचरण की क्रियाएँ उद्दीपन समाप्त हो जाने पर भी विशेष दिशा में सतत् रूप में संचालित रहती हैं। आचरण की क्रियाओं में बाधा प्रस्तुत होने पर भी उन बाधाओं को पार करके लक्ष्य तक पहुँच जाना है। विविध प्रकार के प्रयत्न इच्छित परिणाम प्राप्त कर लेने के बाद समाप्त हो जाते हैं। बहुधा आचरण की क्रियाओं का प्रथम चरण उन मानसिक क्रियाओं का समूह होता है जो द्वितीय चरण के आगमन के लिए पृष्ठभूमि तैयार करने में सहायक होते हैं और यदि आचरण को उत्पन्न करने वाली स्थिति की पुनरावृत्ति बार-बार होती है तो विविध प्रकार का आचरण (The Varied Behaviour) एक अधिक निश्चित आकार ग्रहण कर लेता है।

मानव प्रकृति पर मेकडूगल के विचार (McDougall on Human Nature)

मेकडूगल वेन्यम की इस धारणा से अवगत है कि सभी मानव-कार्य स्वायं से प्रेरित होते हैं। उनके मतानुसार, "मानव-स्वभाव कतिपय वृत्तियों का समूह है और ये वृत्तियाँ नि स्वायं भावना से प्रेरणा ग्रहण करती हैं। इन वृत्तियों में माता का प्रेम सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण और इसी से उदारता एवं विनाश हृदयता के नाना रूपों का प्रादुर्भाव होता है। न केवल परिवार बल्कि सम्पूर्ण सामाजिक जीवन प्रेम-भावनाओं (Sentiments of Love) पर आश्रित है।" रोकको (Rockow) के अनुसार, "दासता की समाप्ति में, युद्धों के भय कम करने के प्रयत्नों में और वृद्धों तथा असहायों के लिए सामूहिक उत्तर-दायित्व के हाल ही में विकसित विचार के मूल में यही (मातृ-प्रेम) क्रियात्मक कारण है।"¹

मेकडूगल ने वेन्यम-की इस धारणा का खण्डन किया है कि मनुष्य के सभी कार्य सुख की प्राप्ति और दुःख से बचने की भावना से प्रेरित होते हैं। उसका विचार है कि मानव-प्रकृति आवश्यक रूप से बहुलवादी (Pluralistic) है न कि एकाकी (Monoistic)। मानव कार्य किसी एक ही इच्छा से प्रेरित न होकर अनेक और परस्पर सम्बन्धित प्रवृत्तियों द्वारा प्रेरित होते हैं। जब कोई महिला अपने बच्चे को वचाने के लिए स्वयं के जीवन को खतरे में डालती है तो उसका यह कार्य सुखवादी मापक यन्त्र (Hedonistic Calculator) से निर्धारित नहीं होता बल्कि उसके मातृप्रेम की प्रतिक्रिया होती है। उसके इस कार्य में सुख प्राप्ति की कोई स्वायंपूर्ण इच्छा नहीं होती। इस तरह जब मनुष्य अपने साथियों का साहचर्य प्राप्त करने की इच्छा करता है तो वह सुख प्राप्त करने के उद्देश्य से नहीं प्रत्युत् साहचर्य है। इनके द्वारा किसी विविष्ट क्रिया की अवधि निर्धारित होती है। सुख (Pleasure) आनन्द (Happiness) नहीं होता। सुख तो क्षणिक होता है जबकि आनन्द (Happiness) उन सब भावनाओं की उत्पत्ति है जिनसे मानव व्यक्तित्व का निर्माण होता है।

सामूहिक मस्तिष्क पर मेकडूगल के विचार (McDougall on Group Mind)

अपने ग्रंथ समूह-मस्तिष्क (Group Mind) में मेकडूगल ने मानव आचरण से सम्बन्धित मौलिक सिद्धान्तों के आधार पर विभिन्न समूहों के आचरण का विवेचन किया है। जनश्रुति है कि मेकडूगल का समूह-मस्तिष्क (Group Mind) प्लेटो के गणतन्त्र (Republic) का पुनर्जन्म है। उसके मतानुसार भाव एवं भावनाएँ व्यक्तिगत आचरणों की भाँति सामूहिक आचरणों को भी निर्धारित करती हैं। वह सामूहिक चेतना की समीक्षा उसी पद्धति से करता है जिस पद्धति से एक प्राकृतिक वैज्ञानिक प्राकृतिक जगत् की विवेचना करता है। इस विषय में उसने प्राणिशास्त्र, इतिहास और समाजशास्त्र से प्रेरणा ग्रहण की है। वह कहता है कि सुव्यवस्थित समाज एक सजीव इकाई है जिसका अपना अस्तित्व और व्यक्तित्व है। प्रत्येक समूह की मानसिक व्यवस्था होती है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति का मन उस समूह की इकाई होता है। सामूहिक मस्तिष्क सोचता है और सजीव प्राणी की तरह कार्य करता है। इसके अस्तित्व के अपने नियम हैं। अपने नियमों के अनुसार ही वह प्रगति करता है। समूह से पृथक् हो जाने पर व्यक्ति के कार्य समूह के कार्यों से भिन्न हो जाते हैं। मेकडूगल का विश्वास था कि "सामाजिक व्यवस्था एवं ढाँचा हर तरह से उतना ही मानसिक और मनोवैज्ञानिक है जितनी व्यक्ति के मस्तिष्क की बनावट और कार्य-प्रणाली होती है।" राज्य के अन्तर्गत अनेक छोटे-छोटे समुदाय होते हैं जिनके द्वारा मनुष्य सामूहिक मस्तिष्क के साथ सम्बन्ध स्थापित करता है।

मेकडूगल जनमत का बहुत गुणगान करता है और उसे एक बुद्धिपूर्ण एवं मान्य मार्गदर्शन समझता है। उसके अनुसार जनमत की सर्वोत्तम व्याख्या सत्ता के सर्वोत्तम मस्तिष्कों द्वारा ही की जा सकती है। इन्हीं विचारों के कारण मेकडूगल को रोककों ने प्लेटोवादी (Platonist) कहा है, किन्तु वास्तविकता यह है कि मेकडूगल और प्लेटो में बहुत कम साम्य है। राष्ट्र के विषय में मेकडूगल के विचार
(McDougall on the Idea of the Nation)

मेकडूगल के मतानुसार, "राष्ट्र एक जाति अथवा समूह है जिसे किन्हीं अंशों में राजनीतिक स्वतन्त्रता प्राप्त है तथा जिसका अपना विशिष्ट राष्ट्रीय मन अथवा चरित्र होता है। इसका मूल तत्त्व मनोवैज्ञानिक है और इसकी मानसिक व्यवस्था इसे सामूहिक जीवन प्रदान करती है।" राष्ट्रीय मस्तिष्क (विचारधारा) एक व्यक्ति के मस्तिष्क के समान है जिसमें केवल मानसिक चेतना ही नहीं होती बरन् भावना एवं क्रियाशीलता की प्रवृत्ति भी पायी जाती है। राष्ट्रीय मस्तिष्क एक निश्चित विचारधारा है जो किमी एक व्यक्ति अथवा समस्त व्यक्तियों की विचारधाराओं के योग से भिन्न होती है। इस प्रकार की राष्ट्रीय भावना अथवा राष्ट्रीय मस्तिष्क का उदय तभी होता है जब राष्ट्र की सम्पूर्ण इकाइयों में एकरसता (Homogeneity) हो। एकरसता अथवा एकता की यह भावना निम्नलिखित तत्वों से मिलकर निमित्त होती है—

- (1) सामान्य नस्ल (A Common Race)
- (2) सदस्यों के बीच विचारों के आदान-प्रदान की स्वतन्त्रता
- (3) योग्य नेता (Eminent Leaders)
- (4) एक स्पष्ट तथा निश्चित सामान्य उद्देश्य, विशेषकर राष्ट्रीय सफलता के अवसर पर
- (5) अस्तित्व की लम्बी अवधि
- (6) राष्ट्रीय विचारधारा (National Mind)
- (7) राष्ट्रीय आत्म-चेतना (National Self-consciousness)
- (8) अन्य राष्ट्रों से स्पर्धा (Emulation with other Nations)

मेकडूगल के अनुसार राष्ट्रीयता की भावना यह शक्तिरूपी माला है जो मनुष्यों की एकता के मूल में पिरोती है। यह केवल भावना तक ही सीमित नहीं है बल्कि यह मनोवृत्ति है जिसके भावनात्मक और प्रभाववादी दोनों पहलू होते हैं। एक राष्ट्र के व्यक्ति न केवल राष्ट्रहित के लिए सदैव एक धीरे प्रभाववादी बनने को तैयार रहते हैं। एक राष्ट्र के व्यक्ति न केवल राष्ट्रहित के लिए सदैव क्रियाशील रहते हैं बल्कि राष्ट्र के लाभ के लिए अपने बलिदान भी करते हैं। मेकडूगल का कहना है कि किसी भी राष्ट्र का कोई एक कार्य निश्चित परिपाटी के अनुसार सामूहिक रूप से भली प्रकार सोच विचार किया हुआ, मनुष्य के हित के लिए तय किया गया कार्य होता है। राष्ट्र का जीवन-भाव बढ़त चरम होना है और उसमें एक दीर्घ भूत भविष्य तथा दीर्घ भविष्य समाविष्ट रहता है।

मेकडूगल-दर्शन की आलोचना और महत्त्व

(Criticism and Importance of McDougall's Philosophy)

मेकडूगल के सिद्धान्तों के प्रति सम्पूर्ण आपत्तियाँ प्रस्तुत की गई हैं जो इस प्रकार हैं—

1. मेकडूगल का मत है कि भावों का वैयक्तिक और सामाजिक क्षेत्रों में पर्याप्त महत्त्वपूर्ण स्थान है किन्तु भावों की अभिव्यक्ति एक निश्चित सामाजिक स्थिति में होती है और इसी स्थिति के द्वारा उनकी रूपरेखा निश्चित होती है। वे कभी शून्य में कार्य नहीं करते। सामाजिक जीवन की हरे-वा के निर्णायक तत्व भूख और प्यास, काम और प्रेम नहीं हैं, बल्कि वे ठोस और निश्चित क्रियाएँ हैं जिनके द्वारा उनको तुष्टि होती है तथा मनुष्य के अनुभव और विचारों की उत्पत्ति होती है। वास्तव में यह कथन सही है कि "मेकडूगल भावों का पूर्ण विवरण प्रस्तुत करता है, लेकिन उसने यह स्पष्ट करने की कोशिश नहीं की कि समाज में वे भाव किस प्रकार अवतरित होते हैं। इस प्रकार मेकडूगल एक ऐसे यात्री की भाँति है जो तैयारियाँ करके ही रह जाता है, वास्तविक यात्रा का आरम्भ कभी नहीं करता। बुद्धिवादी चाहें काफी तैयारी न करता हो, लेकिन वह राज्य में यात्रा और उसकी योजना अवश्य करना है।"

2. मेकडूगल की आलोचना में कहा जाता है कि उनकी विवेचना की विधि चरित्र और वातावरण में तथा प्रकृति और वृत्तियों में अनावश्यक भेद करती है। सम्पत्ति की भावना पर आधारित परिवार को सगठित करना व्यर्थ है। वास्तविक महत्त्व तो इस बात में है कि इस प्रकार की नैसर्गिक प्रवृत्तियों (Instincts) का सामाजिक व्यवस्था में क्या स्थान है। उचित यही है कि व्यक्ति को वातावरण की पृष्ठभूमि में परखा जाए।

3. मेकडूगल ने नैसर्गिक प्रवृत्तियों को बहुत अधिक महत्त्व दिया है और नैसर्गिक आवेगों और बुद्धिपूर्ण आवेगों (Instinctive Impulses and Intelligent Impulses) के बीच भी कोई स्पष्ट रेखा नहीं खींची है। वेलास और हॉवहाउस के कथनानुसार केवल हमारी नैसर्गिक वृत्तियाँ (Instincts) ही नहीं अपितु हमारी बुद्धिमत्ता भी वशानुक्रमगत (Hereditary) होती है। इस दिशा में हॉवहाउस के ये शब्द उल्लेखनीय हैं—“हमें अपने माता-पिता से केवल अनुभूति और आवेग ही नहीं अपितु इनसे अच्छे बुरे की पहचान, विश्लेषण और संगठनात्मक बुद्धि भी प्राप्त होती है। हमने बुद्धिमत्ता को व्यक्ति की उपज मानकर विरोध किया है और नैसर्गिक वृत्ति को पंतुक माना है, किन्तु योग्यता के रूप में बुद्धिमत्ता पंतुक या वशानुक्रमगत है। उत्सुकता तथा खोज, विश्लेषण तथा तुलना की विधियों में वशानुक्रमगत ढाँचा का मूल आधार निहित होता है।”

बुद्धि प्रत्येक कार्य में बुद्धिवादिता को कम करती है और विशिष्ट स्थितियों में परिवर्तित करती है। यह (बुद्धि) न तो नैसर्गिक वृत्तियों से पृथक् होती है और न उनके अधीन। यह तो इनसे सहयोग करती है, इनका परिमार्जन करती है और अन्त में हमारी विविध वृत्तियों का एकीकरण कर उनको एक ठोस इकाई बनाती है।

4. एक वर्ग या सगठित समूह अलग-अलग व्यक्तियों के समूह से कुछ अधिक महत्त्वपूर्ण हो सकता है और विशेष व्यक्तियों के परिवर्तन के पश्चात् भी जीवित रह सकता है, परन्तु इसका यह

आशय नहीं है कि मानसिक शक्ति से भी ऊँची कोई शक्ति है। समाज व्यक्ति सम्बन्धी दृष्टिकोण से ही संवेदनशील अथवा मनोवैज्ञानिक है। समाज बहुत दिनों तक जीवित रह सकता है किन्तु उसके समस्त कार्यों का संचालन व्यक्तियों द्वारा ही होता है। इसकी परिपाटियों को व्यक्ति ही पूर्ण कर सकते हैं।

5. मेकडूगल ने राष्ट्रीय आत्मा और राष्ट्रीय-मन या मस्तिष्क (National Soul or National Mind) का जो सिद्धान्त प्रतिपादित किया है, वह मान्य नहीं हो सकता। हमारे पास ऐसी कोई कसौटी नहीं है जिसके द्वारा राष्ट्र के उद्देश्यों की एकता तथा ठोसता को मालूम किया जा सके। केवल एक कुशल सेना में ही आदर्श एकता विद्यमान हो सकती है।

6. राष्ट्रीय समूह की व्याख्या करते समय मेकडूगल राष्ट्र और राज्य (Nation and State) के अन्तर को भूल गया प्रतीत होता है। राष्ट्र एक परिपाटी, सम्मति तथा भावना है, राज्य एक व्यवस्था तथा संगठन है। राज्य इतना पुराना है जितनी सम्मति, परन्तु राष्ट्र का विकास थोड़े समय से ही हुआ है। मेकडूगल के मतानुसार ब्रिटेन के त्रिंवासी राष्ट्रीय संगठन का सर्वश्रेष्ठ उदाहरण है, किन्तु यह चारणा सही नहीं है क्योंकि ब्रिटिश जनता तीन विभिन्न राष्ट्रीयताओं—अंग्रेजी (The English), स्कॉच (Scotch) तथा वेल्श (Welsh) का समूह है।

यद्यपि मेकडूगल के दर्शन में अनेक त्रुटियाँ हैं, तथापि इसमें कोई सन्देह नहीं कि उसके दर्शन ने मनोवैज्ञानिक योगदान द्वारा राजनीति-शास्त्र को अधिक सम्पन्न बना दिया है। मेकडूगल ने मानव आचरण के कतिपय अंगों पर, जिनके विषय में पहले ज्ञान नहीं था, पर्याप्त बल दिया है। उसका 'समूह-मस्तिष्क' (Group Mind) का सिद्धान्त वस्तुतः एक अमूल्य देन है, यद्यपि इस सिद्धान्त में समूहों की एकता और संगठन को इतना महत्त्व दिया गया है कि इसमें व्यक्ति का व्यक्तित्व गौण हो गया है। मेकडूगल के सिद्धान्तों का महत्त्व इस बात में है कि उनके सदर्भ में किसी राजनीतिक प्रक्रिया को अधिक सुन्दरता से समझा जा सकता है।

कार्ल मार्क्स और वैज्ञानिक समाजवाद तथा मार्क्स के पूर्ववर्ती विचारक

(Karl Marx and Scientific Socialism and his
Predecessors)

राजदर्शन के क्षेत्र में ^{उपयोगितावादी} उपयोगितावादी, आदर्शवादी, वैज्ञानिक एवं मनोवैज्ञानिक विचारधाराओं पर चिन्तन के उपरान्त अब हम उस विचारधारा पर विचार करेंगे जिसने न केवल 19वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध तक की किसी भी विचारधारा की अपेक्षा अधिक हलचल उत्पन्न की, बल्कि जो 20वीं शताब्दी के चिन्तन को भी उद्बलित किए हुए है। यह विचारधारा है समाजवाद। आज का युग समाजवाद का युग कहा जाता है। किसी न किसी रूप में यह ससार के करोड़ों व्यक्तियों का एक धर्म-सा बन गया है और उनके विचारों एवं कार्यों की रूपरेखा निर्धारित करता है। दुनिया के लगभग सभी देशों में समाजवादी सिद्धान्तों का बोलबाला है। समाजवाद आज के समाज की पुकार है जिसकी सम्पूर्ण व्यवस्था को आज के वैज्ञानिक आविष्कारों तथा औद्योगिक क्रान्ति ने काया-पलट कर दी है।

यदि समाजवाद का व्यापक अर्थ 'मनुष्य की समानता' से लिया जाए, तो यह विचार उतना ही प्राचीन है जितनी मानव-सभ्यता। लेकिन यदि समाजवाद को केवल एक राजनीतिक विचारधारा के रूप में देखा जाए तो यह वास्तव में आधुनिक युग की उपज है और इसका आदर्शवादी तथा क्रान्तिकारी रूप आधुनिक वर्ग-भेद तथा आर्थिक असमानताओं के परिणामस्वरूप उत्पन्न हुआ। राजनीतिक दृष्टि से यूनानी लोग राज्य को सब कुछ करने का अधिकार देते हुए भी सुकरात तथा एक दास के वैयक्तिक-मूल्य में बहुत अन्तर मानते थे। वे समानता के अधिक प्रेमी न होकर स्वाधीनता के पुजारी थे। मध्य-युग में राज्य का अस्तित्व नहीं के बराबर था। आगामी निरंकुश राजतन्त्र (Absolute Monarchy) के युग में मनुष्य-मनुष्य की समानता का सिद्धान्त कभी स्वीकार नहीं किया गया। तत्पश्चात् राज्य का हस्तक्षेप चरम सीमा को छूने लगा और व्यक्ति का कल्याण इसी में सम्भव माना जाते लगे कि वह राज्य को एक आवश्यक घुराई मानकर उसे कम से कम कार्य सौंपे। फलतः व्यक्तिवाद का जन्म हुआ। 18वीं शताब्दी में व्यक्ति की स्वाधीनता को इतना अधिक सम्मान प्रदान किया गया कि राज्य का कार्य-क्षेत्र केवल पुलिस तथा सेना के संगठन तक ही सीमित रह गया। किन्तु 19वीं शताब्दी समाप्त भी नहीं हुई थी कि व्यक्तिवादी व्यवस्था में दरारें दिखाई देने लगी। दो विरोधी वर्ग उत्पन्न हो गए—एक शोषक और दूसरा शोषित। वैज्ञानिक आविष्कारों से उत्पादन बढ़ा, वितरण के साधनों में भी उन्नति हुई, किन्तु यह उन्नति उन्हीं लोगों के लिए लाभदायक सिद्ध हुई जो विशाल मिल्ों और कारखानों के स्वामी थे। गरीब अपनी दरिद्रता से और भी अधिक निरुत्साहित बन गए। फलतः समाज एक प्रकार से दो शत्रु वर्गों में बँट गया और यह माँग उठ खड़ी हुई कि व्यक्तिवादी प्रवृत्तियों पर राज्य का अंकुश हो और उत्पादन तथा वितरण के साधनों का राष्ट्रीयकरण किया जाए। जनता की इसी माँग की अभिव्यक्ति आधुनिक समाजवाद में हुई जो व्यक्तिवादी सिद्धान्त के विरुद्ध राज्य को एक धनात्मक अच्छाई (Positive Good) मानकर उसे अधिक से अधिक कार्य सौंपना चाहता है ताकि वर्तमान औद्योगिक युग की समस्याओं का समाधान हो सके।

सैद्धान्तिक दृष्टि से व्यक्तिवाद के विरुद्ध लोहा लेने वाला (टॉमस मूर (Thomas Moore)

था जिसने अपनी विश्व-विख्यात रचना 'Utopia' में एक आदर्श समाजवादी व्यवस्था का चित्र अंकित किया। तत्पश्चात् इसके सूत्रधारों में मेहान् फ्रांसीसी कल्पनाविद् विचारक सेंट साइमन, फोरियर और उनके अग्रज समकालीन रॉबर्ट ओवन एवं कुछ अन्य विचारकों की गणना की जाती है। इन सबने 18वीं शताब्दी में संसार के समस्त समाजवाद के विकासवादी (Evolutionary), अहिंसात्मक या शान्तिवादी (Pacific) तथा आदर्शवादी (Utopian) पक्ष पर बल दिया, किन्तु राजनीति में कार्ल मार्क्स के पैदापण ने शान्तिपूर्ण समाजवादी धारा को वेगवती एवं क्रान्तिकारी नदी में परिवर्तित कर दिया। साइमन, फोरियर तथा ओवन के समाजवाद को धृष्टात्मक स्वर में कल्पनाविद् अथवा स्वप्न-लोकीय (Utopian) वर्तारकर मार्क्स ने उनके स्थान पर एक क्रान्तिकारी हिंसात्मक प्रणाली का सुनपात किया। मार्क्स तथा उसके कट्टर शिष्यों ने इतिहास और समाज का अध्ययन एक नवीन दृष्टिकोण से किया और समाजवाद को स्वप्नलोक से निकाल कर वैज्ञानिक बरातल पर स्थापित किया तथा उस जन-क्रान्ति का रूप दिया। समाजवाद के विकासवादी और क्रान्तिकारी दोनों ही स्वरूप स्पष्ट रूप से वर्तमान समाज में देखे जा सकते हैं।

मार्क्सिय समाजवाद के वैज्ञानिक प्रतिपादन के फलस्वरूप कल्पनाविद् समाजवाद और सेंट साइमन, चार्ल्स फोरियर और रॉबर्ट ओवन जैसे कल्पनाविद् समाजवादियों के प्रति कोई विशेष हर्ष दिखाई नहीं देती तथापि आधुनिक राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में इनकी उपेक्षा भी नहीं की जा सकती। वे 18वीं तथा 19वीं शताब्दी के बीच की कड़ी हैं। अतः कार्ल मार्क्स के वैज्ञानिक समाजवाद और उसकी शाखाओं-प्रशाखाओं पर विचार करने से पूर्व संक्षेप में इन स्वप्नलोकीय या कल्पनाविद् विचारकों के विचारों को जान लेना उपयोगी होगा।

कल्पनाविद् विचारक (Utopian Thinkers)

सामान्यतः कल्पनाविद् सिद्धान्त वह होता है जो ऐसे आदर्श लोक की कल्पना द्वारा, जिसमें उसके अभीष्ट मूल्यों का साम्राज्य रहता है, वर्तमान समाज के दोषों से बच निकलने का प्रयास करता है। ऐसे आदर्श और पूर्ण समाज कल्पना द्वारा ही खड़े किए जाते हैं, उनका इतिहास में कोई ठोस आधार नहीं होता। कल्पनाविद्यों का विषय संदेह प्रस्तुत समाज के दोष होते हैं जिन्हें वे मनुष्य की न्याय एवं नैतिक भावना को प्रोत्साहित कर दूर करना चाहते हैं। प्लेटो ने एथेन्स में पाए जाने वाले भयंकर वर्ग-संघर्ष एवं राजनीतिक स्वार्थपूर्ण घाचरण से बचने के प्रयास में दार्शनिक राजाओं द्वारा शासित आदर्श राज्य की कल्पना की थी और उसके बहुत समय बाद 16वीं शताब्दी में इंग्लैण्ड की दरिद्रता और जन-संकट के विरुद्ध विद्रोह के परिणामस्वरूप सर टॉमस मूर ने अपने 'कल्पनालोक' (Utopian) की रचना की थी। इसमें एक ऐसी आदर्श समाजवादी व्यवस्था का चित्र खींचा गया था जिसमें सभी वस्तुओं पर सभी का स्वत्व था और प्रत्येक व्यक्ति सुखी था। यद्यपि इस प्रकार की आदर्श कल्पनाएँ कभी साकार नहीं होती तथापि इससे इनका महत्त्व समाप्त नहीं होता। ये कल्पनाएँ संसार के सम्मुख एक आदर्श प्रस्तुत करती हैं, एक उपयोगी उद्देश्य रखती हैं जिसकी पूर्ति के लिए एक प्रयत्नशील होकर मानव-जाति स्वयं को अधिक ऊँचा उठा सकती है। ये कल्पनाएँ मानव-जाति के सामने न्याय के ऐसे आदर्श प्रस्तावित करती हैं जिनके अनुसरण का उसे सतत प्रयास करना चाहिए।

मार्क्स के पूर्ववर्ती कल्पनाविद् या स्वप्नलोकीय समाजवादियों में अनेक नाम गिनाए जा सकते हैं। इनमें निम्नलिखित विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं—

- (1) सर टॉमस मूर (Sir Thomas Moore)
- (2) सेंट साइमन (Saint Simon)
- (3) चार्ल्स फोरियर (Charles Fourier)
- (4) रॉबर्ट ओवन (Robert Owen)

(8) सैर टॉमस मूर (Sir Thomas Moore)

कल्पनाविद् समाजवादियों में सर मूर का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है। अलेक्जेंडर ग्रे के अनुसार मूर की पुस्तक 'यूटोपिया' (Utopia) विश्व की श्रेष्ठ पुस्तकों में से एक है क्योंकि लेखक ने अपनी रचना में न केवल प्लेटो की पद्धति को पुनर्जीवित किया है, बल्कि भावी युग का दिशा-बोध कराया है।¹ मूर का जन्म सन् 1478 में इंग्लैंड में हुआ था। यह यूनानी साहित्य और दर्शन का पंडित था तथा उसने अपने समय की सामाजिक और आर्थिक समस्याओं का गहन अध्ययन किया था। मूर ने यक्षर राजकीय सेवा में सम्मानजनक कूटनीतिक कामूनी पद प्राप्त किए, तथापि कथोलिक धर्म के संरक्षण के कारण उसे राजप्राज्ञा द्वारा मृत्युदण्ड भोगना पड़ा। किन्तु मात्र 37 वर्ष की अल्पायु में लिखी गई 'यूटोपिया' ने मूर के नाम को हमेशा के लिए अमर बना दिया। यह पुस्तक मूलतः लेटिन भाषा में लिखी गई थी, तत्पश्चात् उसके जर्मन, फ्रेंच, इटालियन और अंग्रेजी भाषा में अनुवाद हुए।

'यूटोपिया' का अभिप्राय 'आनन्द या निवास-स्थान' है। पुस्तक में यूटोपस (Utopus) नामक वार्षनिक राजा का उल्लेख है जो अब्राखा (Abraxa) नामक एक वीरान क्षेत्र पर अधिकार कर उसे एक सम्पन्न राज्य का रूप देता है और पीड़ित, दरिद्र तथा बुखी लोगों के लिए समृद्धि के द्वार खोल देता है जिसके फलस्वरूप उन पिछड़े लोगों में कालान्तर में शिष्टाचार और मानवता का संचार होता है। इस क्रान्तिकारी परिवर्तन के कारण ही यूटोपस के नाम पर इस क्षेत्र को 'यूटोपिया' की सजा दी गई। मूर ने कहा कि एक वीरान क्षेत्र में इस प्रकार महान् परिवर्तन साम्यवाद और शिक्षा के कारण ही सम्पन्न हो सका है।

'यूटोपिया' के दो मुख्य भाग हैं। प्रथम भाग में उस क्षेत्र की तत्कालीन स्थिति का जो वर्णन किया गया है वह यथार्थ में ब्रिटिश सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक जीवन का चित्रण है। टॉमस मूर ने, वस्तुतः समाज और शासन पर प्रबल प्रहार किया है और बतलाया है कि परिवर्तन से पूर्व के समाज में लोग किस दीन-हीन और भ्रष्ट अवस्था में थे। तत्कालीन समाज का गठन ऐसा था जिसमें सामन्तवादी वर्ग निरंकुश आचरण द्वारा जन-साधारण को अनेक प्रकार से कष्ट पहुँचाता तथा सामान्य अपराधों के लिए भी उन्हें मृत्यु-दण्ड भोगना पड़ता था। मूर ने अपने पात्र राफेल द्वारा सामन्तवादी व्यवस्था के कुत्सित स्वरूप का वर्णन कराया है। यूटोपिया की शैली आंगिक रूप से वार्ता की और आंगिक रूप से वर्णन की है। पुस्तक के दूसरे भाग में मूर ने आदर्श समाजवादी व्यवस्था का चित्र अंकित किया है अर्थात् एक ऐसे आदर्श समाज की रूपरेखा प्रस्तुत की है जो साम्यवाद के नियमों पर आधारित है। मूर ने आदर्श समाजवादी समाज का चित्र इस तरह प्रस्तुत किया है जिससे पूर्ववर्ती अर्थात् प्रथम भाग में वर्णित समाज की समस्याओं का समाधान हो जाना है।

मूर के आदर्श समाजवादी समाज की एक झलक देखना उपयुक्त होगा। यूटोपिया राज्य लगभग 34 छोटे-छोटे भौगोलिक क्षेत्रों में विभाजित है। प्रत्येक भौगोलिक क्षेत्र एक राजनीतिक इकाई है जिसे मूर ने शायर (Shire) कहा है। यह इकाई प्रशासन, सार्वजनिक शिक्षा, शिल्पकला, विदेशी व्यापार आदि का केन्द्र है और लगभग 20 मील भूमि पर अवस्थित है। प्रत्येक इकाई अथवा शायर लगभग स्वशासी है। एक शायर में 6 हजार के करीब कुटुम्ब हैं जिनके अपने-अपने कृषि फार्म हैं। प्रशासन का स्वरूप लोकतन्त्रात्मक है। सभी शायरों से मिलकर एक गणराज्य की स्थापना की गई है जो इन स्वशासित शायरों का लोकतन्त्रात्मक सच है। गणराज्य की राजधानी में राष्ट्रीय विधान-सभा के अधिवेशन होते हैं। विधान-सभा में प्रत्येक शायर से तीन सदस्य निर्वाचित होकर जाते हैं। केन्द्रीय शक्ति सीनेट के हाथ में है। यूटोपिया-राज्य के सामाजिक जीवन में कोई विषमता नहीं पाई जाती। वहाँ समानता का साञ्चा है और सब लोग सम्मिलित रूप से एक-सा भोजन करते हैं और उनके लिए

विश्राम, अध्ययन, मनोरंजन आदि की समान व्यवस्था है। यूटोपिया राज्य के निवासी विवाह को एक श्रेष्ठ सामाजिक सत्या मान कर एक पत्नी प्रथा का अनुसरण करते हैं। यूटोपिया राज्य में युद्ध एक सामाजिक अपराध है तथापि आत्मरक्षा हेतु नागरिकों को युद्ध-कला में भली प्रकार प्रशिक्षित किया जाता है। आदर्श समाजवादी व्यवस्था में दुराचारी शासन के लिए कोई स्थान नहीं है; अतः नागरिक अपनी युद्ध-कला का प्रयोग ऐसे शासन से मुक्त होने के लिए कर सकते हैं। इस समाज में समान रूप से रक्तपात के स्थान पर शान्ति और कुशल, पूर्वक विवाद का समाधान कर अधिक युद्धमत्तापूर्ण समस्याएँ ज्ञाता है। सभी नागरिकों के लिए शिक्षा अनिवार्य है और इस शिक्षा का सीधा सम्बन्ध औद्योगिक ज्ञान से जोड़ दिया गया है। इस विचार को सर्वोपरि मान्यता है कि मनुष्य का चरम लक्ष्य आनन्द की प्राप्ति है और इसके लिए श्रेष्ठ वाद्य करना अपेक्षित है। संगीत, तर्क, गणित, ज्योतिष आदि के अध्ययन से व्यक्ति आनन्द-प्राप्ति की दिशा में अग्रसर होता है। मूर के अनुसार सच्चा सुख और आनन्द वह है जिनसे मस्तिष्क, बुद्धि और आत्मा तीनों तुष्ट हो। आत्मा अमर है और उसका निर्माण आनन्द की प्राप्ति के लिए हुआ है। नदगुण ज्ञानी धर्म नहीं ज्ञाते, सदैव पुरुस्कृत होते हैं। पाप हर स्थिति में न्याय्य है और पाप-कर्मों का दण्ड मृत्यु के बाद भी मिलता है। परोपकारी कार्यों और सदगुणों से व्यक्ति को ज्ञानि तथा आत्मिक बल प्राप्त होता है। मूर के आदर्श समाजवादी समाज में वन, ऐश्वर्य, जुए, यदि की भर्त्सना की गई है क्योंकि ये मनुष्य को पतन की ओर ले जाने वाले साधन हैं और इनमें जो आनन्द प्राप्त होता है वह भी मिथ्या और क्षणिक है। आर्थिक दृष्टि से यूटोपिया-राज्य का प्रमुख व्यवसाय कृषि है और प्रत्येक नागरिक से अनेका की जाती है कि वह कृषि में निपुणता प्राप्त करेगा। सादे और सरल जीवन तथा कृषि कार्य में मोघा सम्मिश्रण है। शिल्प-कला की उन्नति आनन्ददायक है और यूटोपिया राज्य के नागरिकों से माँगा की गई है कि वे कृषि के साथ-साथ शिल्प-कला में भी निपुण होंगे। यूटोपिया-राज्य वैदेशिक व्यापार अपनाएगा, लेकिन इसका उद्देश्य पूँजीवाद को प्रोत्साहन देना या वनी बनाना नहीं होगा। मूर के समाज का नागरिक धन की वासना का भूखा नहीं है। "मनुष्यों की मूर्खता ने सोने और चाँदी का मूल्य बढ़ा दिया है और इसलिए इनका अभाव है।" मूर की दृष्टि में सोने, चाँदी जैसे मूल्यवान् पदार्थ हेय हैं, इसीलिए वह यूटोपिया-राज्य में स्वर्ण का प्रयोग प्रपञ्चजनक मानता है। मूर पर यूनानी साहित्य और दर्शन का भारी प्रभाव है और वह यूनानियों की तरह दास-प्रथा को महत्त्व देकर अपने आदर्श समाजवादी समाज का चित्र धूमिल कर देता है किन्तु यूटोपिया राज्य में दासत्व का कार्य गरीब विदेशी श्रमिक या अपराधी हो सकते हैं।

यद्यपि सर टॉमस मूर स्वप्नलोकीय विचारक है, तथापि वह पहला समाजवादी है जिसने वर्तमान सामाजिक व्यवस्था पर कठोर प्रहार कर राज्य को एक पूँजीवादी सत्ता बतलाया तथा लोगों के सामने एक आदर्श समाजवादी राज्य का विचार प्रस्तुत किया। समाजवादी चिन्तन के इतिहास में मूर को कोई महत्त्वपूर्ण स्थान देना उचित नहीं होगा क्योंकि—(i) मूर ने एक सामाजिक वैज्ञानिक की भाँति न तो समस्या को समझाया, न उसका विश्लेषण किया और न ही उसका समुचित समाधान प्रस्तुत किया। मानव-स्वभाव, सामाजिक संगठन की प्रकृति, आर्थिक एवं राजनीतिक घटनाओं में मानव-आदि मौलिक प्रश्नों पर वह मौन है। उसने वर्तमान समाज के दोषों को स्पष्ट किया किन्तु उसकी 'यूटोपिया' वर्तमान समस्याओं का कोई समाधान प्रस्तुत नहीं करती। (ii) यूटोपिया इस दृष्टि से रूग्ण कृति नहीं ठहरती क्योंकि समाज-परिवर्तन के दो प्रमुख साधन—साम्यवाद और शिक्षा—जेटो में उधार लिए गए विचार हैं। (iii) मूर जिस आदर्श राज्य की बात करता है वह स्वप्नलोकीय है, व्यवहार में यह सम्भव नहीं है। (iv) मूर इस बात की कोई वैज्ञानिक व्याख्या प्रस्तुत नहीं करता कि साम्यवादी राज्य किस तरह एकात्मक आदर्श राज्य में परिवर्तित हो गया। (v) मूर ने आदर्श-राज्य के निर्माण की कल्पना तो की है पर वह नहीं बताया है कि इस कार्य की पूर्ति की दिशा में कौन व्यक्ति या वर्ग अनुयायी बनेगा। इस परिवर्तन के पीछे आर्थिक शक्तियों की भूमिका क्या होगी, आदि। (vi) आदर्श

समाज में एक ओर तो समानता की बात और दूसरी ओर दास-प्रथा को मर्मथन—ये दो परस्पर विरोधी बातें हैं। एक आदर्श समाज में नागरिकों और गुलामों का विभाजन सम्भव नहीं होने वाली बात है। (vii) यूटोपिया से हमें उत्पादन, वितरण तथा अन्य आर्थिक समस्याओं के बारे में कोई समाधान प्राप्त नहीं होता।

पर इन कमियों के बावजूद टॉमस मूर का महत्व इसलिए है कि उसने लगभग माढ़े चार शताब्दी पूर्व अर्थात् 16वीं सदी के प्रारम्भ में ही कृतिपय महत्वपूर्ण मुद्दों की ओर हमारा ध्यान आकषिप्त कर दिया। उसने अनुत्पादक वर्गों की बुराइयों, धनिकों द्वारा गरीबों के शोषण, धन के वृष्टिपूर्ण उपयोग द्वारा अर्थव्यवस्था के वर्गीय स्वरूप, सोने-चांदी के अहितकारी प्रभाव, जुआ आदि सामाजिक बुराइयों पर विचार प्रवृत्त कर सामाजिक सुधार के महत्वपूर्ण पक्षों की ओर संकेत किया।

(2) सेंट साइमन (St. Simon, 1760-1825)

सेंट साइमन का जन्म, जिसे समाजवाद, प्रत्यक्षवाद (Positivism), अन्तर्राष्ट्रीयवाद आदि पर अनेक उल्लेखनीय विचारों का पूर्वाभास दिया, फ्रांस के एक प्राचीनतम सामन्तवादी परिवार में सन् 1760 में हुआ और 65 वर्ष की अवस्था में सन् 1825 में उसकी मृत्यु हुई। साइमन का जीवन बड़ा रोमांचकारी था। भक्ती और सत्तों की माइमन वचन में ही अपने पिता से झगड़ बैठा, जिससे उसे लगभग 5 लाख फ्राँक की धन की जायदाद से हटा धोना पड़ा। उसके दिमाग में यह सतक बैठी हुई थी कि वह एक महान् उद्देश्य के लिए जन्मा है, उसे मरार का एक महानतम व्यक्ति बनना है और सुधार की भाँति ही मानव-व्यवहार को एक नवीन दिशा देने है। साइमन को इस बात से दुःख था कि लोगों पर से धर्म का प्रभाव घटता जा रहा है और स्वभावतः वे नैतिक सिद्धान्तों से भी विमुख हो जाँएँगे। अतः उसकी इच्छा थी कि नैतिक सिद्धान्तों का ईसा की आधुनिक शिक्षाओं के प्रकाश में नवीनीकरण किया जाए। इस नैतिकता को उसने सकारात्मक अर्थात् रचनात्मक नैतिकता (Positive Morality) की संज्ञा दी। साइमन का विश्वास था कि एक नवीन युग का आविर्भाव होने वाला है और आलोचना तथा विनाश से भरी 18वीं शताब्दी के बाद निश्चित रूप से समाज पुनर्रचना के पथ पर अग्रसर होगा। वह एक ऐसी नवीन लौकिक एवं आध्यात्मिक शक्ति खोजने के लिए उत्सुक था जो विकास की एक उच्चतर अवस्था के लिए मानव-जाति का मार्गदर्शन कर सके और एक नवीन तथा उत्तम समाज के निर्माण में सहायक हो सके। साइमन के विचार हमें उसकी निम्नलिखित पुस्तकों में मिलती हैं—

1. Letters of a Resident of Geneva (1802)–
2. The Reorganisation of European Society (1814)
3. The Industrial System (1821)
4. The New Christianity (1825)

सेंट साइमन राजनीति को मुख्यतः 'उत्पादन का विज्ञान' (Science of Production) मानता था। उसका यह कहना था कि यदि हम किसी भी राजनीतिक सिद्धान्त की विवेचना करना चाहते हैं तो हमें उस समय के उत्पादन के साधनों की खोज करनी होगी और उनकी प्रकृति को समझना होगा। उसने यह भी बतलाया कि समस्त राजनीतिक उथल-पुथल की पृष्ठभूमि में आर्थिक साधनों में होने वाले परिवर्तन ही कार्य करते हैं। साइमन के इस विचार में कार्ल मार्क्स के द्वैतात्मक भौतिकवाद की पूर्वध्वनि सुनाई पड़ती है।

साइमन ने एक ओर तो उत्पादक उद्योगों और वर्गों के तथा दूसरी ओर अनुत्पादक उद्योगों या विनाशकारी कार्यों एवं वर्ग-भेद को स्पष्ट किया। उसकी दृष्टि में समाज में केवल उत्पादक वर्ग ही महत्वपूर्ण वर्ग है और उसी को अन्तिम रूप से वर्ग के रूप में रहना चाहिए। इस तरह साइमन वर्गहीन

समाज की कल्पना करता था जिसमें केवल उत्पादक अर्थात् श्रमजीवी वर्ग ही रहेगा और अनुत्पादक वर्ग के लोगों का चाहे वे अभिजात्य वर्ग के हों या पूँजीवाद वर्ग के, बिल्कुल सफाया हो जाएगा। जो परिश्रम करेगा वही जीवित रहेगा। साइमन का कहना था कि वर्तमान समाज से पूँजीवादी, सामन्तवादी और अभिजात्य वर्ग के लोगों को निकाल दिया जाय तो कोई हानि नहीं है, लेकिन यदि किसी तरह श्रमजीवी अर्थात् उत्पादक वर्ग नष्ट हो जाता है तो सम्पूर्ण समाज ही नष्ट हो जाएगा।

अपने वर्गहीन समाज की शासन-व्यवस्था की रूपरेखा में साइमन शीर्षतम स्थान एक राजा को देना चाहता था, परन्तु विधायिका, कार्यपालिका और न्यायालिका की शक्तियों का तीन सदनों में विभाजन चाहता था। उसका मत था कि पहले सदन (First House) का कार्य यह होना चाहिए कि वह विधेयक के रूप में दूसरे सदन के नामने अपनी मिफारिशें रखे। दूसरे सदन (Second House) का कार्य उस विधेयक (Bill) को विधि (Law) का रूप देना होना चाहिए और तीसरे सदन (Third House) का कार्य विधियों को कार्यान्वित करना होना चाहिए। साइमन ने यह भी बतलाया कि इन सदनों का, जो संयुक्त रूप से मन्द (Parliament) कहलायेंगे, संगठन किस प्रकार किया जाए। उसका कहना था कि पहले सदन में कवि, चित्रकार, शिल्पी, इन्जीनियर आदि रहें, दूसरे सदन में मनोवैज्ञानिक, गणितज्ञ, दार्शनिक आदि तथा तीसरे सदन में बड़े-बड़े उद्योगों के कर्णधार रहें। साइमन का कहना था कि राज्य का प्रथम और अन्तिम लक्ष्य प्रजा अर्थात् नागरिकों की अधिक उन्नति करना है। वह राजनीतिज्ञों को अर्थ के अधीन करने के पक्ष में था और सरकार के कार्यों को केवल पुलिस कार्य तक सीमित रखना चाहता था। उनकी कल्पना पर आश्रित सामाजिक व्यवस्था में इस बात का ध्यान रखा गया था कि राज्य का नेतृत्व श्रमजीवियों के ही हाथ में रहे और सत्ता का उपयोग इस प्रकार किया जाए कि उद्योगों की भलीभाँति उन्नति हो सके।

सम्पत्ति के विषय में साइमन की चारणा थी कि समाज की समूची रूपरेखा का निर्धारण सम्पत्ति से ही होता है। उसके स्वयं के शब्दों में, "सामाजिक व्यवस्था में सम्पत्ति के परिवर्तन के बिना कोई परिवर्तन नहीं हो सकता।" वह निष्क्रिय सम्पत्ति का विरोधी था। उसका यह दृढ़ मत था कि वह सम्पत्ति, जो अनुपाजित है अर्थात् जो अपने श्रम से उत्पादित नहीं हुई है, खोखला मात्र है। उसने सम्पत्ति में ही वर्ग-संघर्ष की चारणा खोजी थी। उनका कहना था कि जो वर्ग चोरी के श्रम पर जीवित रहेगा, उसका एक न एक दिन श्रमजीवी-वर्ग के साथ अवश्य संघर्ष होगा। फ्रांस की राज्य-क्रान्ति को भी उसने एक ऐसा ही वर्ग-संघर्ष माना था। साइमन ने समाज कल्याण की दृष्टि से उपभोक्ताओं की अपेक्षा उत्पादकों को अधिक महत्व दिया था। वह वस्तुओं के समान उपभोग के पक्ष में नहीं था और न ही यह चाहता था कि श्रम-मूल्य की अनदेखी करके हर व्यक्ति को हर वस्तु में समान हिस्सा मिले। उसने सम्पत्ति को विकास की दृष्टि में देखा और कहा कि समय-समय पर सम्पत्ति के ही रूप बदलते रहे हैं। वह चाहता था कि समाज में श्रम और पूँजी के बीच सहयोग हो जिससे समाज को अधिक लाभ हो सके। अपने समय की आरम्भिक पूँजीवादी व्यवस्था का आलोचक होते हुए भी साइमन ने भूतकाल को अधिक अच्छा नहीं माना और यह मत व्यक्त किया कि विगत युद्ध स्वर्ण-युग न होकर लौह-युग था। उसका कहना था कि "मनुष्यता का वास्तविक स्वर्ण-युग हमारे पीछे न होकर आगे है।"

अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में भी साइमन ने एक 'विश्व-संसद' (World Parliament) की स्थापना की थी। लोकप्रिय राजसत्ता (Popular Sovereignty) तथा स्वाधीनता (Liberty) में उसका विश्वास नहीं था। इनके स्थान पर वह जनता की तानाशाही (Dictatorship of the People) के पक्ष में था। उत्पादन के सम्पूर्ण साधनों पर वह उनके उपयोग करने वालों का अधिकार चाहता था।

मैट साइमन के दर्शन का सार एक वाक्य में उसी के शब्दों में इस प्रकार है, "समाज में एक ऐसी व्यवस्था हो जिसमें समाज के सभी सदस्यों को अपनी शक्तियों के अधिकतम विकास के लिए पूर्ण

अवसर प्राप्त हो और प्रत्येक व्यक्ति वही कार्य करे जिसकी योग्यता उसे ईश्वर से मिली है और उसका उसे उतना ही पारिश्रमिक मिले जितनी वह मेहनत करता है।”

साइमन के विचारों को उसकी मृत्यु के पश्चात् उसके कई शिष्यों ने विकसित किया जिनमें उल्लेखनीय एनफंटीन (Enfantin) और बजार्ट (Bazart) थे। उन्होंने उसके विचारों को समष्टिवाद (Collectivism) की दिशा में मोड़ा। इन लोगों ने साइमन के दर्शन का विकास कर एक क्रान्तिकारी सत्ता का निर्माण किया जिसे सन् 1831 में विघटित कर दिया गया क्योंकि इसकी गतिविधियों को फ्रांस की सरकार सहन नहीं कर सकी।

(3) चार्ल्स फोरियर (Charles Fourier, 1772-1837)

चार्ल्स फोरियर भी एक ऐसा फ्रांसीसी काल्पनिक विचारक था जिसकी विचारधारा की अन्तर्वृत्तियाँ अराजकतावादी दर्शन की पूर्ववर्तियाँ थीं। वह राज्य-सत्ता के केन्द्रीयकरण के वजाय विकेन्द्रीकरण के पक्ष में था। फोरियर का जन्म फ्रांस में सन् 1772 में हुआ था और मृत्यु 1837 में। सन् 1822 और 1829 में उसकी दो पुस्तकें प्रकाशित हुईं। पहली पुस्तक में उसने कृषि की उपयोगिता पर प्रकाश डाला और दूसरी में एक आदर्श समाज की रूपरेखा प्रस्तुत की। साइमन की भाँति फोरियर अत्यधिक औद्योगीकरण का समर्थक नहीं था। वह मनुष्य की आवश्यकता-पूर्ति के लिए छोटे समुदायों को सबसे अधिक उपयुक्त समझता था। उत्पादित वस्तुओं के अपव्यय का वह कटु आलोचक था और कहता था कि उत्पादन उतना ही किया जाना चाहिए जितना आवश्यक हो।

फोरियर समकालीन समाज की सामाजिक, राजनीतिक, आर्थिक तथा नैतिक, सब प्रकार की अव्यवस्थाओं का कटु आलोचक था। उसके बाल्यकाल के अनुभवों ने भी उसमें तत्कालीन समाज के प्रति विद्रोह की भावना जाग्रत कर दी थी। जब वह 5 वर्ष का था तो उसे अपने पिता द्वारा इसलिए दण्ड दिया गया था कि उसने सत्य बोलकर एक ग्रहक को व्यापार का गुप्त भेद बतला दिया था। उसे यह अनुभव कर बड़ी निराशा हुई कि चर्च में तो उससे सत्य बोलने के लिए कहा जाता है जबकि दुकान पर उसे असत्य भाषण करना पड़ता है। इसी तरह मार्सिनीज के बन्दरगाह पर उसने देखा कि मालिक लोग चावल को समुद्र में इसलिए फिँकवा रहे थे कि वे मूल्य में कमी के वजाय चावल को नष्ट कर देना अधिक अच्छा समझते थे। इन और ऐसे ही अन्य कई अनुभवों ने फोरियर को यह सोचने पर विवश कर दिया कि अवश्य ही इस सभ्यता में कुछ आधारभूत दोष निहित हैं।

सम्पत्ति, दरिद्रता, सामाजिक असमानता, युद्ध, पारिवारिक जीवन की असफलता आदि समाजगत दुर्गुणों की उसने बड़े कठोर शब्दों में भर्त्सना की। धन के असमान वितरण में निहित अन्याय और गरीबों के सकट ने उसे बहुत पीड़ित किया किन्तु सबसे अधिक रुष्ट उसे समाज में विद्यमान स्पर्धापूर्ण प्रणाली की व्यवस्था और अपव्यय को देखकर हुआ। अलेक्जेंडर ग्रे के शब्दों में, “इस दृश्य ने उसे व्यथित कर दिया कि तीन सौ छोटे-छोटे घरों में, तीन सौ छोटी-छोटी अग्नियाँ जलाकर, तीन सौ छोटे-छोटे बर्तनों में अपने काम से लौट कर आने वाले तीस छोटे छोटे पुरुषों के लिए तीन सौ स्त्रियाँ थोड़ा-थोड़ा भोजन बनाने में लगी थीं जबकि तीन या चार स्त्रियाँ एक बड़े बर्तन की सहायता से और एक बड़ी अग्नि पर सम्पूर्ण कार्य अधिक अच्छी तरह पूरा कर सकती थीं।” फोरियर ने देखा कि प्रतिस्पर्धा के दबाव में अधिकतर मनुष्यों की अपनी जक्ति का अधिकांश भाग ऐसे कार्यों को करने और ऐसी वस्तुओं के निर्माण में व्यय करना पड़ता है जिनमें उनके मुँह में कोई मूड नहीं होता, प्रयुक्त उनका जीवन नीरस हो जाता है। फोरियर चाहता था कि अल्प-क्रियक ही जटिल प्रणाली का समाप्त कर दिया जाए और उसके स्थान पर उत्पादन तथा उपभोग की ऐसी व्यवस्था पड़ति प्रस्थापित हो जाए जिसमें लोगों की वास्तविक मुक्ति प्राप्त हो।

फोरियर ने अपने जिस नवीन सामाजिक संगठन की रूपरेखा प्रस्तुत की उसके मूल में उनकी यह मान्यता निहित थी कि मनुष्य स्वभावतः अच्छा होता है। वह कुमार्थ पर स्वेच्छा से नहीं जाता बल्कि तब जाता है जब समाज उसकी स्वाभाविक इच्छाओं और भावनाओं का दमन करता है। सामाजिक बन्धन मानव जाति के सब रोगों का मूल है। फोरियर चाहता था कि मानव भावनाओं को मुक्त विचरण की छूट दी जाती चाहिए, मानव-सम्बन्धों पर छल-कपट, धोखाधड़ी और असत्य का वातावरण ज्ञानना अनुपयुक्त है। यही कारण था कि उसने एक ऐसी नवीन सामाजिक व्यवस्था की कल्पना की जिसमें प्रत्येक व्यक्ति अपनी इच्छानुसार कार्य करने को स्वतन्त्र हो और इस सम्बन्ध में उस पर कोई बाध्यता न लादी जा सके। उसकी इस योजना का एक आवश्यक तत्त्व यह था कि कोई भी श्रमिक किसी एक ही उद्यम तक सीमित रह कर अनेक कार्यों का सम्पादन करेगा, लेकिन किसी भी कार्य को अधिक समय तक नहीं करेगा क्योंकि अधिक 'समय' तक एक ही कार्य करना नीरस लगने लगता है। फोरियर नीरसता को दूर करने और कार्य को रोचक बनाने के लिए कार्य परिवर्तन को आवश्यक समझता था। उसका विश्वास था कि जब प्रत्येक व्यक्ति स्वेच्छा से व्यावसायिक समूहों में स्वयं को संयुक्त करेगा तो समाज में प्रतिस्पर्धात्मक स्थिति समाप्त हो जाएगी और शान्तिपूर्ण सामंजस्य की स्थापना होगी।

फोरियर ने जिस नवीन सामाजिक व्यवस्था की रूपरेखा प्रस्तुत की, 'उसमें समाज की सर्वाधिक छोटी इकाई एक व्यावसायिक समूह था, जिसमें समान रुचि और हित वाले लगभग 7 व्यक्ति होने थे। पांच अथवा अधिक समूह मिलकर एक बड़े संगठन अथवा समूह का निर्माण करेंगे जो 'सीरीज' (Series) कहलाएगा और ऐसे 25 से 28 तक सीरीज मिलकर फॅलैंक्स (Phalanx) का निर्माण करेंगे। फोरियर के समाज में फॅलैंक्स सबसे बड़ी इकाई थी। पर्याप्त सख्या में फॅलैंक्सों के निर्माण के पश्चात् उन्हें एक संयुक्त शासन के अधीन कर दिया जाना था और उनका संगठन एक लचीला अथवा ढीला-ढाला संघात्मक संगठन होना था।

फोरियर ने जिस नवीन समाज की कल्पना की थी उसका आधार-बिन्दु फॅलैंक्स ही था। फॅलैंक्स की रचना की मूलभूत बात इसके लघु आकार का होना है। फॅलैंक्स में पुरुषों, स्त्रियों और बालकों को मिलाकर लगभग 1620 से 1800 व्यक्तियों का प्रावधान था। प्लेटो ने जिस तरह अपने आदर्श नगर-राज्य के वयस्क नागरिकों की आदर्श सख्या 5040 मानी थी, इसी तरह फोरियर ने भी फॅलैंक्स की आदर्श संख्या 1620 मानी। यह संख्या कोई मनमानी सख्या न थी बल्कि इसका आधार गणित-शास्त्रीय था। इस सख्या का निर्धारण उन सम्भव रीतियों को ध्यान में रखते हुए किया गया था जिनमें विभिन्न वैयक्तिक इच्छाओं को मिथित किया जा सकता था। इस सख्या के मूल में फोरियर का यह विचार निहित था कि इकाई का आकार ऐसा हो जो अपने सदस्यों को व्यवसाय की व्यापक, काँट-छाँट प्रदान करने की दृष्टि से पर्याप्त हो, लेकिन साथ ही वह उपयुक्त आकार से बड़ी न हो।

फोरियर ने जिस फॅलैंक्स की कल्पना की वह विकेंद्रित समाज था जिसमें चार-चार व्यक्तियों की पारिवारिक इकाई के रूप में 400 से 500 परिवारों को रहना था। समुदायों में श्रमजीवी, उद्योग-पति डॉक्टर, इन्जीनियर आदि विभिन्न पेशों के सभी लोग सम्मिलित होने थे। फोरियर की योजना यह थी कि फॅलैंक्स के सदस्य आन्तरिक सहकारिता व सहयोग द्वारा एक आत्मनिर्भर इकाई का निर्माण करेंगे और फॅलैंक्स के सदस्यों के मुख्य बन्धे कृषि, पशुपालन, भोजन बनाना और सामान तैयार करने होंगे। सदस्य जिस सामान्य भवन अथवा भवन-समूह में रहेंगे वे सामान्य सुविधाओं से परिपूर्ण होंगे। उनमें शिशुगृह भी होंगे जिनमें सामूहिक रूप से बच्चों की देख-रेख की जाएगी। फोरियर ने श्रम के प्रति लोगों में आकर्षण बनाए रखने की दृष्टि से कार्य के घण्टे तो अपेक्षाकृत सीमित किए ही, यह विचार भी प्रस्तुत किया कि निम्नकोटि के तुच्छ एवं अप्रिय कार्यों के लिए अधिक पैसा दिया जाना चाहिए। प्रत्येक परिवार की न्यूनतम आय इतनी होनी चाहिए कि वह आराम से जीवन बिता सके। समुदाय की

भी लाभ हो, वह एक निश्चित अनुपात के अनुसार सब परिवारों के बीच बाँट दिया जाना चाहिए। इन समुदायों की विशेषता यही थी कि ये आत्म-निर्भर और पारस्परिक सहयोग पर आधारित होते थे। इन समुदायों में सबसे महत्वपूर्ण वर्ग फोरियर ने श्रमिक वर्ग को ही माना, इसके बाद पूँजीपतियों का और सबसे अन्त में व्यापारी वर्ग को स्थान दिया। यह बात लाभान-वितरण के अनुपात से सिद्ध होती जाती है। फोरियर का कहना था कि समुदाय के सब परिवारों को निश्चित वेतन दे देना बाद सम्पूर्ण लाभ को 12 हिस्सों में बाँट दिया जाना चाहिए और इसके तीन-हिस्से व्यापारी वर्ग को, 4 हिस्से पूँजीपति वर्ग को, और 5 हिस्से श्रमिक वर्ग को दे दिए जाने चाहिए। वेस्टमेयर (Westmeyer) के शब्दों में—“फैलेक्स के प्रत्येक घटक के लिए सामान्य उत्पादन में से एक उदारतापूर्ण न्यूनतम भाग अलग रख देने के पश्चात्-शेष को श्रम, पूँजी तथा बुद्धि में विभाजित कर दिया जाता है। श्रम को 5/12, पूँजी को 1/3 तथा बुद्धि को 1/4 भाग प्राप्त होता है। यह विभाजन फैलेक्स के अधिकारियों द्वारा किया जाता है। इसमें दिलचस्प बात यह है कि अधिकतम वेतन उन लोगों को मिलता है जो सबसे अधिक आवश्यक कार्य करते हैं तथा सबसे कम उन लोगों को, जो विशेष रूप से हचिकर काय में सलग्न हैं।”

फोरियर का विश्वास था कि फैलेक्स में सम्पत्ति के विभाजन के उपर्युक्त अनुपात और फैलेक्स के संगठन के फलस्वरूप उत्पादकता में वृद्धि होगी। अनेक स्त्री-पुरुषों को एक साथ योग्यतानुसार तथा इच्छानुसृत कार्य मिलने से उत्तमतर एवं श्रेष्ठतर उत्पादक श्रम-विभाजन सम्भव हो जाएगा। चूँकि फैलेक्स के घटक ज्ञान्तिपूर्ण अवस्थाओं में कार्य करेंगे और उनमें पूर्ण सामंजस्य होगा, अतः उसमें जुलूस, सेना, वकीलों आदि की कोई आवश्यकता नहीं होगी और न ही विज्ञापन एवं प्रतिस्पर्धा में समय तथा धन का अपव्यय होगा।

फोरियर ने अपने जीवन-काल में पूँजीपतियों से अपील की थी कि वे उसकी योजना के कार्यान्वयन के लिए आर्थिक सहायता प्रदान करें क्योंकि फोरियर फैलेक्स स्वेच्छापूर्वक स्थापित किए थे, राज्य द्वारा नहीं। फोरियर के जीवन-काल में उसकी कल्पनानुसार समाज की स्थापना नहीं हुई, किन्तु उसकी मृत्यु के बाद फ्रांस एवं अमेरिका में कुछ फैलेक्स स्थापित किए गए जो कुछ वर्षों से अधिक न चल सके। अमेरिका में फोरियरवाद का सबसे अधिक प्रभावशाली प्रचारक अल्बर्ट ब्रिस्बेन था। उसने डेन फुलर हाथोर्न तथा इमर्सन को काफी प्रभावित किया।

फोरियर का दृढ़ विश्वास था कि समाज की समस्त बुराइयों की मुख्य जड़ सम्पत्ति है। समाज में किसी क्रान्तिकारी कार्य द्वारा या मात्र राजनीतिक कार्य द्वारा ही सुधार नहीं हो सकता। इसके लिए लोगों के विवेक तथा न्याय-भावना को जाग्रत करना पड़ेगा किन्तु इसका यह अर्थ कदापि नहीं है कि फोरियर समानता में विश्वास करता था। वह निश्चित रूप से अव्यवस्था एवं भ्रमराहित व्यक्तिवाद से उत्पन्न व्यर्थ की वर्धादी के विरुद्ध था तथा सहकारिता-आन्दोलन का प्रबल समर्थक होते हुए भी उत्पादन-कार्यों में स्त्रियों का सहयोग चाहता था क्योंकि उसका विचार था कि इससे स्त्रियाँ भी पुरानी व्यवस्था से मुक्त हो सकेंगी और समाज का महत्वपूर्ण अंग बन सकेंगी। वह बच्चों को सावजनिक शिक्षा दिए जाने का भी समर्थक था।

आमतौर से यह माना जाता है कि चार्ल्स फोरियर ने जो कुछ लिखा वह अधिकांश में मूर्खतापूर्ण तथा प्रमादपूर्ण था। कोल के अनुसार उसकी सबसे बड़ी रचनाओं में कोरा प्रमाद देखने को मिलता है तो ग्रेलेक्जेण्डर ग्रे के अनुसार वह ‘मूर्खता से अधिक दूर नहीं था।’ चाहे फोरियर के विचार कितने ही प्रमादपूर्ण और मूर्खतापूर्ण क्यों न हों, इससे इनकार नहीं किया जा सकता कि उसने समाजवाद और समाजवादी विचारधारा को स्थायी देन दी। उसने इस बात पर बल दिया कि अनियन्त्रित व्यक्तिवाद प्रवांछनीय है तथा प्रतिस्पर्धा के कुपरिणामों को सहकारिता द्वारा ही दूर किया जा सकता है। उसने यह भी बताया कि यदि उत्पादकता को बढ़ाना है तो कार्यों की पारस्परिकता में

सुधार करना ही होगा। फोरियर की महत्त्वपूर्ण बात यह है कि वह सुधार का नमयक था, क्रान्ति का नहीं।

(५) **रॉबर्ट ओवन**
(Robert Owen, 1771-1858)

रॉबर्ट ओवन का जन्म सन् 1771 में इंग्लैंड के एक सम्पन्न परिवार में हुआ था और उसकी मृत्यु सन् 1858 में हुई थी। ओवन अंग्रेजी समाजवाद का जनक कहा जाता है। आरम्भ में एक माधारण मजदूर होते हुए भी वह अपनी मेहनत से एक बड़ा पूँजीपति बन गया था, किन्तु श्रमिक वर्ग के साथ सहानुभूति होने के कारण उसने अपनी सम्पत्ति श्रमिकों के कल्याण पर खर्च की। उसका जीवन बड़ा भव्य और सत्परीता रहा। वह 'एक दूकान पर नौकर, एक उद्योगपति, कलकारखानों का सुधारक शिक्षाशास्त्री, समाजवादी, सहकारिता आन्दोलन का प्रवर्तक, ट्रेड यूनियन का नेता, धर्म-निरपेक्षवादी, प्रादर्श समुदायों का मूल प्रवर्तक तथा व्यावहारिक व्यक्ति, सभी कुछ रहा।' कोल के शब्दों में, "कोई भी व्यक्ति एक ही साथ इतना व्यावहारिक और इतना स्वप्नदृष्टा, इतना लोकप्रिय और साथ काम करने में इतना असम्भव, इतना उपहास-केन्द्र किन्तु इतना प्रभावशाली नहीं था जितना कि ओवन।"

ओवन ने दो पुस्तकें लिखीं जो उसके विचारों की जानकारी की दृष्टि से बड़ी महत्त्वपूर्ण हैं। पहली है 'A New View of Society' (1812) और दूसरी है, 'The Book of the New Moral World' (1820)।

ओवन का कहना था कि मानव-चरित्र बहुत महत्त्वपूर्ण है और इसके निर्माण में भौगोलिक सामाजिक, राजनीतिक एवं आर्थिक परिस्थितियों का बहुत हाथ रहता है। किन्तु पूँजीवादी व्यवस्था के कारण व्यक्तिगत सम्पत्ति धर्म, विवाह आदि के कारण मनुष्य के समुचित विकास में बाधा आती है। धर्म और सम्पत्ति के उसके विरोधी दृष्टिकोण के कारण ही ओवन के वर्ग के लोग और पादरी उसके कट्टर शत्रु हो गए और उन्होंने ओवन के प्रयोगों को असफल बनाने के लिए भरसक प्रयत्न किए।

ओवन न केवल यह विश्वास करता था कि बुरी परिस्थितियाँ बुरे चरित्र का तथा अच्छी परिस्थितियाँ अच्छे चरित्र का निर्माण करती हैं, बल्कि उसका यह विचार भी था कि दरिद्रता मानव-जीवन के लिए अभिशाप है और दरिद्रता से ही कायरता, अज्ञानता एवं रोगों की उत्पत्ति होती है। ओवन का कहना था कि औद्योगिक क्रान्ति के फलस्वरूप मानव-जाति अपने सकटों से मुक्ति पा जाएगी।

सेंट साइमन, फोरियर आदि विचारक व्यावहारिक दृष्टि से असफल केवल कल्पना-जगत् में विचरने वाले प्राणी थे, किन्तु ओवन एक सफल उद्योगपति बन गया जिसने पहले खूब धन कमाया और बाद में उसको अपने स्वप्नों को साकार बनाने में व्यय किया। अपनी असाधारण योग्यता के बल पर उसने अनुपम उन्नति की। 10 वर्ष की आयु में उसने स्टैंफोर्ड में एक बजाज की दुकान पर नौकरी की। यहाँ ओवन ने अपने अवकाश के समय में स्वाव्याय द्वारा अपनी योग्यता में वृद्धि की। तत्पश्चात् वह मेनचेस्टर चला गया जहाँ उसने अनेक पदों पर कार्य किया। 19 वर्ष की आयु में वह लगभग 500 श्रमिकों को काम पर लगाने वाली एक बड़ी सूत की मिल का व्यवस्थापक नियुक्त हुआ। उसने इतनी कार्यकुशलता का प्रदर्शन किया कि उस मिल का कपड़ा बाजार की सामान्य दर से 50 प्रतिशत ऊँचा बिकने लगा। सूती उद्योग में ओवन की ख्याति चारों ओर फैल गई। मिल मालिकों ने भी शीघ्र ही उसे मिल में अपना साझेदार बना लिया, लेकिन कुछ समय बाद ही ओवन एक दूसरी बड़ी मिल में चला गया। सन् 1794 में उसने स्वयं की एक मिल खोल ली। मित्र सम्बन्धी कार्य पर स्कॉटलैंड की यात्रा करते हुए उनकी जेंट अपनी भावी पत्नी कुमांगी डैन से हुई जिसने उसे न्यू लेनार्क (New Lenark) में अपने पिता की सूती मिल में आने का निमन्त्रण दिया। 1799 में ओवन और उसके साथी हिस्सेदार ने इस मिल को खरीद लिया।

न्यू लेनार्क का परीक्षण—श्रोवन का विश्वास था कि मनुष्य की उन्नति परिस्थितियों पर निर्भर है। मनुष्य की सामाजिक दशा और उसके वातावरण को जितना अधिक अच्छा बनाया जाएगा, मनुष्य उतना ही अधिक उन्नत बन जाएगा। न्यू लेनार्क (New Lenark) में श्रोवन को अपने विचारों को क्रियात्मक रूप देने का स्वर्ण अवसर प्राप्त हुआ। श्रोवन ने जब इस मिल को खरीदा तो अन्य औद्योगिक वस्तियों की अपेक्षा यह गाँव अधिक गन्धा और भद्दा था। न्यू लेनार्क में सर्वत्र अस्वास्थ्य-जनक परिस्थितियों का बोलबाला था। गाँव के अधिकांश बालक मजदूर-प्रातः 6 बजे से 7 बजे तक कारखानों में काम करते थे फिर भी उन्हें मजदूरी इतनी कम मिलती थी कि उनका पेट भी नहीं भरता था। गाँव के दुकानदार हर चीज ऊँचे-से-ऊँचे भाव पर बेचकर उनका शोषण करते थे। न्यू लेनार्क में शराब, जुए और भ्रष्टाचार का साम्राज्य था, परन्तु श्रोवन न्यू लेनार्क की इन परिस्थितियों से विचलित नहीं हुआ। उसने अपने विचारों को साकार रूप देने का प्रयास किया। बड़े धैर्य, साहस और लगन के साथ अपना कार्य आरम्भ कर उसने सफलता प्राप्त की। पहले एक छोर से दूसरे छोर तक सफाई की व्यवस्था की गई, गाँव में नई नालियाँ खुदवाई गईं। श्रमिकों के लिए आरामदायक मकानों का निर्माण किया गया। बच्चों के लिए आदर्श विद्यालय खोला गया। शराब का बेचना बन्द कर दिया गया और निजी दुकानों के स्थान पर मिल की ओर से लागत मूल्य पर और अपेक्षाकृत 25 प्रतिशत कम दाम पर सामान बेचने वाली दुकानें खोली गईं। इसके अतिरिक्त काम के घण्टे कम किए गए और मजदूरी की दरें बढ़ाई गईं। जब सन् 1806 में अमेरिका द्वारा इंग्लैंड को भेजी जाने वाली रई पर प्रतिबन्ध लगा दिया गया और न्यू लेनार्क की मिल अन्य सूती मिलों की तरह कुछ काल के लिए बन्द हो गई, तो भी श्रोवन ने मजदूरों को वेतन देना जारी रखा। श्रोवन के इन सब महान् प्रयासों और सुधारों के कारण न केवल मिल का वलिक न्यू लेनार्क की सम्पूर्ण वस्ती का कार्याकल्प हो गया। न्यू लेनार्क गाँव साफ-सुथरा बन गया। आदर्श वस्तियाँ और कारखाने एव समाज-शास्त्र की समस्याओं में रुचि रखने वाले सिद्धान्तों तथा राजनीतिज्ञों के लिए न्यू लेनार्क तीर्थस्थान बन गया। इन सब परिवर्तनों का मिल के उत्पादन और विक्रय पर कोई विपरीत प्रभाव नहीं पड़ा।

दुर्भाग्यवश श्रोवन न्यू लेनार्क की मिल से अधिक समय तक सम्पर्क नहीं रख सका। सन् 1828 में धार्मिक मतभेदों के कारण उसे मिल से अपना सम्बन्ध-विच्छेद करना पड़ा। किन्तु इसमें कोई मन्देह नहीं कि न्यू लेनार्क में श्रोवन का परीक्षण आश्चर्यजनक रूप में सफल हुआ। श्रोवन विश्व-विख्यात हो गया और विभिन्न देशों के राजनीतिज्ञ तथा उद्योगपति उससे परामर्श माँगने लगे।

सन् 1813 में श्रोवन की प्रसिद्ध पुस्तक 'समाज विषयक नवीन दृष्टिकोण' (A New View of Society) प्रकाशित हुई। इस पुस्तक में न्यू लेनार्क के विकास का विस्तृत वर्णन किया गया। श्रोवन ने औद्योगिक समाज के पुनर्निर्माण के सम्बन्ध में भी अपने विचार प्रतिपादित किए। श्रमिकों को बृद्धावस्था में पेंशन देने, उनके लिए मनोरंजन की व्यवस्था करने, छोटे बच्चों की शिक्षा के लिए विद्यालय खोलने, श्रमिकों के लिए बगीचों वाले सुन्दर और आरामदायक मकान बनाने आदि के विभिन्न प्रस्तावों का इस पुस्तक में समावेश था।

श्रोवन की साम्यवादी योजना—न्यू लेनार्क की सफलता के बाद श्रोवन को निरन्तर असफलताओं का सामना करना पड़ा। विभिन्न कारणों से उसकी ह्यायि कम होती गई और उसका विरोध बढ़ता गया। सन् 1815 में नेपोलियन के साथ ब्रिटेन का युद्ध समाप्त हो जाने पर युद्ध के लिए आवश्यक वस्तुओं की माँग में कमी आ गई जिसके फलस्वरूप इंग्लैंड में भीषण आर्थिक मन्दी छा गई; कारखाने बन्द होने लगे तथा श्रमिकों में व्यापक असन्तोष फैल गया। इस जटिल समस्या पर विचार करने के लिए ब्रिटिश ससद् ने एक समिति नियुक्त की जिसकी रिपोर्ट में सन् 1817 में श्रोवन ने तत्कालीन स्थिति का पूर्ण विश्लेषण करते हुए अपनी आदर्श स्वप्नलोकीय (Utopian) योजनाएँ प्रस्तुत कीं। श्रोवन ने कहा कि वर्तमान विपन्न स्थिति का सर्वोत्तम उपाय यही है कि शन-शन साम्यवाद

की स्थापना की जाए। इसका शीगरेषे बेकार व्यक्तियों के लिए निमित्त गांवों से हो। इसके साथ एक हजार से पन्द्रह सौ एकड़ तक की भूमि हो और यहाँ 500 से 2000 तक व्यक्ति निवास कर खेती-वाड़ी एवं उद्योग-धन्धों को कायम करें। इन व्यक्तियों के नियाम के लिए प्रत्येक गांव के बीच में दर्गाकार आकार के बड़े मकान बनाए जाएँ जिनमें सब लोगों के लिए सामान्य कमरे, पाकशालाएँ, पुस्तकालय, वाचनालय और विद्यालय हो। गांवों में खेल के मैदान और सुन्दर उद्यान हो। ओवन ने यह भी प्रस्तावित किया कि ऐसे गांवों में वच्चे अपने जन्म के बाद प्रथम तीन वर्ष तक माँ-बाप के पास रहें, बाद में उन्हें विद्यालय में पढ़ने के लिए भेज दिया जाए और माँ-बाप उनसे खाने के समय ही मिलें। ओवन ने कहा कि वस्तियों की भूमि-मिलो तथा उत्पादन-साधनों पर सब लोगों का समान अधिकार हो सबका भोजन एक ही चूल्हे पर बने और सब एक साथ मिलकर भोजन करें। गांव में कृषि एवं उद्योग से होने वाली आय का यद्यपि सब संयुक्त रूप से उपभोग करें तथा कोई बेकार या भूखा न रहे।

ओवन द्वारा प्रस्तावित योजना को कोई समर्थन नहीं मिल सका। ससद् और मजदूर दोनों ने ही इसे स्वीकार नहीं किया। मजदूरों ने तो सार्वजनिक सभाओं द्वारा योजना के प्रति विरोध प्रदर्शन किया। इस समय ओवन का विरोध इसलिए भी अधिक होने लगा कि उसने धर्म को सामाजिक प्रगति में बाधक बताया। ओवन इन सब विरोधों से निरुत्साहित नहीं हुआ। समाजवादी योजनाएँ बनाने और क्रियान्वित करने के प्रति उसके उत्साह में कोई कमी नहीं आई। सन् 1821 में ओवन ने अपनी एक नई पुस्तक 'सामाजिक पद्धति' (Social System) की रचना की जिसमें उसने पूर्ण साम्यवादी स्थिति को स्वीकार किया। इस पुस्तक में ओवन द्वारा निजी सम्पत्ति का कटु विरोध किया गया और वितरण में समानता लाने पर बल दिया गया। ओवन ने विभिन्न व्यक्तियों में सम्पत्ति के विपरीतपूर्ण वितरण को अत्यन्त निरर्थक और हानिप्रद बताया। उसने कहा कि इस प्रकार का वितरण हवा या प्रकाश को असमान हिस्सों में बाँटने के समान है।

न्यू हार्मनी बस्ती का निर्माण—इंग्लैण्ड में समर्थन न पाकर ओवन ने संयुक्त राज्य अमेरिका की ओर देखा। अपने स्वप्नों के अनुरूप एक नई आदर्श बस्ती का निर्माण करने के लिए इण्डियाना के नवीन राज्यों में 1½ लाख डॉलर मूल्य चुका कर तीस हजार एकड़ का एक भू-खण्ड खरीदा। इस भू-खण्ड पर उसने साम्यवादी सिद्धान्तों के आधार पर 'न्यू हार्मनी' (New Harmony) नामक बस्ती बनाने का निश्चय किया। ओवन जब इस बस्ती की स्थापना के लिए अमेरिका गया तो उसे विभिन्न नगरीय भाषण देने के लिए आमन्त्रित किया गया। वाशिंगटन में उसके स्वागत-समारोह में राष्ट्रपति, सर्वोच्च न्यायालय के न्यायाधीश तथा सीनेट और प्रतिनिधि सभा के सदस्य सम्मिलित हुए। ओवन की नवीन बस्ती में बसने वाले 100 व्यक्तियों को शिक्षा और योग्यता के आधार पर बड़ी सावधानी से छाँटा गया और उन्हें बड़े योग्य विद्वानों के निरीक्षण में रखा गया। ओवन की यह बड़ी भूल थी क्योंकि इससे बस्ती में काम करने वालों की अपेक्षा आपस में झगड़ने वाले विद्वानों की संख्या बढ़ गई। ओवन की उपस्थिति में तो बस्ती का काम फिर भी सुचारु रूप से चलता रहा, किन्तु उसके इंग्लैण्ड लौटते ही बस्ती में बौद्धिक और धार्मिक मतभेद इतने बढ़ गए कि केवल तीन वर्ष बाद सन् 1827 में ही इस बस्ती को साम्यवादी आदर्श पर बसान का परीक्षण विफल हो गया। इस बीच अमेरिका के कई स्थानों पर 'हार्मनी' के आदर्श के अनुरूप अनेक वस्तियाँ बसाई गईं, लेकिन वे सफल नहीं हो सकी। इन सब असफलताओं ने ओवन के कार्यक्रम को अव्यावहारिक ही सिद्ध किया।

इस प्रकार अपने जीवन के पूर्वार्द्ध में आश्चर्यजनक सफलता-प्राप्त करने वाला ओवन अपने जीवन के उत्तरार्द्ध में असफल सिद्ध हुआ। 87 वर्ष की आयु में सन् 1858 में उसकी मृत्यु हो गई। ओवन की मृत्यु के बाद उसके द्वारा बसाए गए समुदाय भी छिन्न-भिन्न हो गए। वास्तव में ओवन की असफलता का एक-बड़ा कारण उसकी यह भ्रान्ति थी कि मनुष्य की सम्पूर्ण क्रियाएँ बुद्धि से प्रेरित होती हैं।

ओवन ने लिखा है कि 'स्वप्नलोकीय समाजवाद' (Utopian Socialism) का सितारा उसके समय में ही आकाश में ऊँचा चढ़कर अस्त भी हो गया तथापि विभिन्न दोषों के होते हुए भी ओवन के अनेक सिद्धान्तों ने समाजवाद के भावी विकास पर गहरा प्रभाव डाला। उससे समाज की न्यायपूर्ण व्यवस्था की स्थापना के विचार को बल मिला। बेकारी की समस्या पर पूर्वपेक्षा अधिक ध्यान आकर्षित हुआ। समाज के मुख से मानव जाति की प्रगति का आदर्श मानदण्ड समझने का मार्ग प्रशस्त हुआ। इसके अतिरिक्त सम्पत्ति के उत्पादन तथा वितरण में सब वर्गों के सहयोग पर बल देने की माँग को भी प्रोत्साहन मिला। ओवन के विचारों ने इंग्लैंड के श्रमिकों को सहकारिता-आन्दोलन की ओर मोड़ा।

ओवन अपनी असफलताओं के बावजूद आदर और सम्मान का पात्र बना, क्योंकि उसने अपना सम्पूर्ण जीवन समाजवादी आदर्शों को प्राप्त करने में लगा दिया। श्रमिकों के भाग्य को ऊँचा उठा देने के लिए उसने इंग्लैंड के व्यापार-संघों के आन्दोलन (Trade Union Movement) आदि में सक्रिय भाग लिया और इस तरह इंग्लैंड के श्रम-कल्याणकारी कानूनों तथा सामाजिक सुधारों के साथ उसका नाम सदैव के लिए अभिन्न रूप से जुड़ गया। अपनी पुस्तक 'समाज विषयक नवीन दृष्टिकोण' (A New View of Society) में ओवन ने इस महत्त्वपूर्ण तथ्य पर ध्यान आकर्षित किया कि "मरकार का उद्देश्य शासक तथा शासित दोनों को ही प्रसन्न रखना है।" समाज के उत्पादन के लिए उमने शिक्षा को बहुत उपयोगी और महत्त्वपूर्ण बताया। उसने यह ठीक ही प्रतिपादित किया कि "परिस्थितियाँ मनुष्य को बनाती हैं, किन्तु मनुष्य चाहे तो उनको बदल भी सकता है।" एक स्थान पर उमने ये उल्लेखनीय शब्द लिखे—“मनुष्य प्रसन्नता लेकर पैदा होता है। मिथ्या विचार उसके लिए दुनिया में दुख और दुर्गुण उत्पन्न करते हैं और उनका प्रधान कारण मनुष्य स्वभाव की अज्ञानता है। जनसंख्या का अधिकतर भाग श्रमिक वर्ग का ही है और उसी के द्वारा ऊँचे से ऊँचे लोगों की सुख-सुविधा प्रभावित होती है।” संक्षेप में ओवन ने अपने सम्पूर्ण विचारों का केन्द्र-बिन्दु 'सहयोग' को माना और इसके महत्त्व से कोई भी इन्कार नहीं कर सकता। अन्त में यह कहना होगा कि उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए ओवन ने जो गहरी निष्ठा प्रदर्शित की और अनथक प्रयत्न किए, वे आज भी बहुतेरे के लिए प्रेरणा के उज्ज्वल स्रोत बने हुए हैं।

इस पृष्ठभूमि के साथ अब हम कार्ल मार्क्स के वैज्ञानिक समाजवाद की समीक्षा करेंगे जिससे समाजवाद को स्वप्नलोकीय से निकाल कर एक जन-क्रान्ति के रूप में इस प्रकार बदल दिया कि आज का युग समाजवाद का युग कहलाने लगा है।

(5) कार्ल मार्क्स
(Karl Marx, 1818-1883)

जीवन परिचय—आधुनिक समाजवादी विचारधारा के उद्भासक कार्ल मार्क्स का जन्म एक सुखी मध्यवर्गीय यहूदी परिवार में पश्चिमी-एशिया के ट्रीविज (Trevies) नगर में 5 मई, 1818 को हुआ था। उसका पिता एक सभ्य और वकील और देशभक्त प्रशियन था और माता एक यहूदी महिला थी। मार्क्स जब केवल 6 वर्ष का था, उसके पिता ने कुछ तो फ्रांसीसी प्रचेतनवादी दार्शनिकों के प्रभाव में और कुछ तत्कालीन जर्मनी की असाहिष्णुता से बचने के लिए यहूदी मत का परित्याग कर ईसाई धर्म में दीक्षा ले ली। इस धर्म-परिवर्तन ने मार्क्स के भाव-जगत् में एक क्रान्ति का बीज बो दिया। उसने, जो पहले से ही धार्मिक चेतना का विरोधी था, यहूदियों की कटु आलोचना की और अन्ततः धर्म को अफीम और उत्पादन शक्तियों के अनुरूप 'मत्वाद' की सजा दे डाली।

मार्क्स बाल्यावस्था से ही बड़ा प्रतिभाशाली और गहन अध्येता था। सन् 1835 में मार्क्स को लीन विश्वविद्यालय में न्यायशास्त्र का अध्ययन करने के लिए भेजा गया। वहाँ एक मेधावी छात्र के रूप में उसने बहुत ख्याति प्राप्त की लेकिन होनहार विद्यार्थी होते हुए भी वहाँ वह किसी विषय में मन लगाकर नहीं जुट पाया। उसने अध्ययन की अपेक्षा एक उच्च परिवार की लड़की जेनी वान वेस्ट-

फैलेन (Janny Von Westphalen) के साथ प्रेमालाप पर अधिक ध्यान दिया। जेनी के माता-पिता अपनी लड़की का विवाह मार्क्स से करने के पक्ष में नहीं थे, लेकिन दोनों के इह निश्चय के सम्मुख उन्हें झुकना पड़ा। 7 वर्ष की आशा-निराशा की लहरो को पार करने के पश्चात् उसका विवाह हो गया। सन् 1836 में मार्क्स ने अपने माता-पिता की इच्छानुसार न्यायशास्त्र के अध्ययन के लिए बर्लिन के विश्वविद्यालय में प्रवेश ले लिया। इस विषय में उसका मन नहीं लगा, अतः उसने इतिहास और अर्थ-शास्त्र का अध्ययन प्रारम्भ कर दिया। यहाँ पर मार्क्स हीगल के दर्शनशास्त्र की ओर आकर्षित हुआ। उन दिनों जर्मनी के विश्वविद्यालयों में हीगल के दर्शन का बहुत प्रचार था और जगह-जगह उसके नाम की गोष्ठीयाँ (Hegelian Circle) होती थीं। मार्क्स विश्वविद्यालय की 'यंग हेगेलियंस' (Young Hegelians) नामक गोष्ठी का प्रमुख सदस्य बन गया। सन् 1841 में जेनी विश्वविद्यालय (Jena University) से उसने डॉक्टर की उपाधि प्राप्त की। उसने यहाँ प्राध्यापक बनने का असफल प्रयत्न किया। यदि उसे वह काम मिल जाता तो यह निश्चित था कि मार्क्स एक अत्यन्त मेधावी प्राध्यापक सिद्ध होता और दर्शनशास्त्र पर उच्चतम ग्रन्थों की रचना करता। लेकिन यह भी सत्य है कि तब वह श्रमजीवी समाजवाद के जनक (Father of Proletarian Socialism) के रूप में उस ऐतिहासिक श्रमरता को सम्भवतः प्राप्त न कर पाता जो आज उसे निर्विवाद रूप से प्राप्त है और तब वह सम्भवतः 'Communist Manifesto' एवं 'Das Capital' जैसे ग्रन्थों की रचना भी न कर पाता। प्राध्यापक पद प्राप्त करने में असफल रहने पर मार्क्स ने एक पत्रकार के रूप में जर्मनी के सार्वजनिक उदार आन्दोलनों में भाग लेना प्रारम्भ कर दिया। अपने सक्रिय जीवन के प्रभातकाल में ही मार्क्स इस निश्चय पर पहुँच चुका था कि सामाजिक तथा राजनीतिक दुष्णों का उपाय न तो कोई तार्किक वाद-विवाद से होता है और न सुन्दर सामाजिक आदर्शों की काल्पनिक योजनाओं से ही, क्योंकि किसी भी समय में उनका समुचित उपाय प्रतिष्ठित सामाजिक व्यवस्था की विशिष्ट एवं आधारभूत अवस्थाओं पर निर्भर रहता है। तदनुसार उसने आधुनिक औद्योगिक समाज का अध्ययन प्रारम्भ कर दिया। उसने योन्निक ग्रन्थों की प्रगति का, उसके फलस्वरूप हुई पूँजीवादी व्यवस्था के विकास का तथा उसके मूल्य और वेतन निर्धारित करने के विशेष नियमों का अध्ययन किया तथा इस व्यवस्था के कारण समस्त जनता दो विरोधी वर्गों में विभाजित हो गई थी—उस स्थिति का भी अध्ययन किया। एक ओर तो यन्त्रों तथा उत्पादन के कच्चे माल के मालिक थे और दूसरी ओर जनता थी जो केवल इन यन्त्रों एवं वस्तुओं की सहायता से मालिकों द्वारा निर्धारित अवस्था में कार्य करके अपना जीवन निर्वाह करती थी। उसने शीघ्र ही समाजवाद के मुख्य सिद्धान्त ढूँढ़ निकाले और अपना शेष जीवन उनकी सैद्धान्तिक एवं ऐतिहासिक समीक्षा करने तथा उसका यूरोप के श्रमिकों में प्रचार करने में बिताया।¹

मार्क्स 'रेहनिश टाइम्स' का अग्र लेख लिखने वाला सम्पादक बन गया और बाद में उसका मुख्य सम्पादक हो गया, किन्तु मालिकों की प्रशियन-सरकार के साथ समझौता-नीति से वह सहमत न हो सका और उसने उस पत्र से अपना सम्बन्ध-विच्छेद कर लिया। उसने 6 वर्ष तक कोलोन, पेरिस, ब्रूसेल्स में अपने पत्र के सम्पादन और व्यवस्था का कार्य किया। उसे अपना स्थान परिवर्तन इसलिए करना पड़ता था कि वह राजकीय नीतियों की तीव्र आलोचना करने के कारण राज्य की ओर से निर्वासित कर दिया जाता था।

पेरिस और ब्रूसेल्स में अपने प्रवास-काल से मार्क्स का अनेक प्रसिद्ध समाजवादियों एवं उग्र सुधारवादियों से निकट सम्पर्क स्थापित हुआ जिनमें आदर्श साम्यवादी कैबेट (Cabet), दार्शनिक अराजकतावादी प्रोधाँ (Proudhon), साम्यवादी अराजकतावादी बैकुनिन (Bakunin), क्रान्तिकारी कवि हीन (Heine), क्रान्तिकारी देशभक्त मैजिनी (Mazzini) का मन्त्री वुल्फ (Wolff) और फ्रेडरिक-

ऐंजिल्स (Freidrich Engels) मुख्य थे। ऐंजिल्स रुग्डे के एक धनी उद्योगपति का पुत्र था जिसके इंग्लैंड और जर्मनी दोनों में कारखाने थे। मार्क्स और ऐंजिल्स की मेट सन् 1844 में पेरिस में हुई और जोड़ी ही यह पार मिता में परिवर्तित हो गई। यह 19वीं शताब्दी की सबसे बड़ी और महत्वपूर्ण साहित्यिक मित्रता कही जाती है। इसमें मार्क्स सिद्धान्त-निर्माता था और ऐंजिल्स उनका प्रचारक तथा संगठनकर्त्ता था। ऐंजिल्स के प्रभाव के कारण ही मार्क्स वामपक्ष की ओर झुकता गया। ऐंजिल्स ने मार्क्स का ध्यान जर्मनी पर ही केन्द्रित न कर इंग्लैंड की ओर भी आकृष्ट किया तथा पूँजीवादी व्यवस्था के विनाश में दोनों ने मिलकर कार्य किया। उदारचित्त ऐंजिल्स ने मार्क्स की आर्थिक कठिनाइयों का सदैव समाधान किया जिसके बिना वह ब्रिटिश म्यूजियम और पुस्तकालयों में अध्ययन करके अपने अमर ग्रन्थ 'Das Capital' के लिए सामग्री एकत्रित नहीं कर सकता था। मार्क्स ने ऐंजिल्स के ऋण को स्वीकार करते हुए अपने समाजवादी सिद्धान्त को 'हमारा सिद्धान्त' (Our Theory) की संज्ञा दी है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि ऐंजिल्स की सहायता के अभाव में मार्क्स का जीवन सम्भवतः अपनी आजीविका की समस्याओं में ही बीत जाता और वह अपने वर्तमान रूप में ससार के सामने कभी न आ पाता।

पेरिस में रहकर मार्क्स ने हीगल के विधिशास्त्र के विरोध में रचित अपने आलोचनात्मक निबंध में लिखा कि जर्मनी की मुक्ति में सर्वहारावर्ग जीवन-रक्त का कार्य करेगा। इससे प्रशिया की सरकार बड़ी क्रुद्ध हुई। फ्रांस की सरकार को एक कठोर विरोध-पत्र भेजा गया जिसके परिणामस्वरूप मार्क्स को पेरिस से निष्कासित कर दिया गया। यहाँ से वह ब्रूसेल्स गया जहाँ वह साम्यवादी लीग (Communist League) का सदस्य बन गया। यहीं पर मार्क्स और ऐंजिल्स ने मिलकर सन् 1847-48 में साम्यवादी लीग के कार्य के प्रचार के लिए सुप्रसिद्ध ग्रन्थ 'Communist Manifesto' तैयार किया। उसने कल्पनात्मक, आलोचनात्मक, सामन्तवादी, पुरोहितवादी और पूँजीवाद की भिन्न-भिन्न शाखाओं की आलोचना कर वर्ग-संघर्ष के सन्दर्भ में इतिहास की व्याख्या द्वारा क्रान्ति का नारा बुलन्द किया और यूरोप में साम्यवादी दलों को हिसात्मक क्रान्ति, के लिए प्रोत्साहित किया। सन् 1818 की क्रान्ति में मार्क्स ने अपने पत्र के माध्यम से तत्कालीन मध्यवर्गीय राजनीति की आलोचना की और करबन्दी तथा सैनिक प्रतिरोध का समर्थन किया। वह क्रान्ति में भाग लेने के लिए स्वयं भी पेरिस गया, लेकिन वह वहाँ देर से पहुँचा और तब तक क्रान्ति विरोधी प्रतिक्रिया आरम्भ हो चुकी थी। फ्रांस का राजनीतिक वातावरण अपने सिद्धान्तों के प्रतिकूल पाकर वह जर्मनी पहुँचा क्योंकि उसका विचार था कि जर्मनी में क्रान्ति के लिए अधिक अनुकूल वातावरण है। वहाँ उसने एक अत्यन्त विचारकारी पत्र 'The New Rhenish Times' प्रकाशित किया जो केवल 6 मास ही चला पाया। राजद्रोह के अपराध में मार्क्स पकड़ा गया और निर्वासित अवस्था में पश्चिमी यूरोप में घूमता हुआ अन्ततः सन् 1849 में लन्दन में बस गया। उसने अपने जीवन में शेष 34 वर्ष वही बिताए जिसमें उसका अधिकांश समय बड़ी दरिद्रता में बीता। 'उसका जीवन अधिकांशतः एक शान्तिप्रिय विद्वान के समान व्यतीत हुआ यद्यपि सन् 1864 में जो प्रथम समाजवादी अन्तर्राष्ट्रीय सच स्थापित हुआ उसकी प्रमुख प्रेरणा मार्क्स से ही मिली और तब से समाजवादी आन्दोलन का वही प्रमुख नेता रहा। लन्दन स्थित एकान्त निवास-स्थान से उसने अपने शेष जीवन में सैद्धान्तिक लेखन, व्यावहारिक मार्गदर्शन, सम्मेलन एवं पत्र-व्यवहार द्वारा पश्चिमी यूरोप में समाजवाद आन्दोलन तथा समाजवादी विचारधारा के अद्वितीय नेता के रूप में अपनी स्थिति कायम रखी।' ¹ लन्दन रहकर ही ब्रिटिश म्यूजियम के अनेक ग्रन्थों का गहन अनुशीलन कर उसने 'Das Capital' के तीन खण्डों और 'अतिरिक्त मूल्य के इतिहास' के तीन खण्डों की सामग्री एकत्र की।

मार्क्स समाजवाद पर कार्य करता हुआ लन्दन में ही सन् 1883 में देवलोक सिद्धार गया। उसका व्यापक प्रभाव उसकी मृत्यु के बाद भी कायम रहा। यह निर्विवाद है कि आज भी जहाँ करोड़ों व्यक्ति उसे देवता की तरह पूजते हैं वहाँ करोड़ों मनुष्य उसे दानव कहकर उसकी निन्दा करते हैं। प्रथम विश्वयुद्ध के परिणामस्वरूप समाजवाद में अनेक स्थायी मनभेदों के उत्पन्न हो जाने पर भी मार्क्सवाद का प्रभाव अक्षुण्ण रहा। आधुनिक समाजवाद तथा साम्यवाद दोनों का अग्रगण्य एक ही मूल स्रोत से हुआ।

रचनाएँ (Works)—मार्क्स ने अपने जीवनकाल में प्रचुर समाजवादी साहित्य की रचना की। उसकी महत्त्वपूर्ण रचनाएँ ये हैं—

1. The Poverty of Philosophy (1847)
2. The Communist Manifesto (1848)
3. The Critique of Political Economy (1859)
4. Inaugural Address to the International Working Men's Association (1864)
5. Value, Price and Profit (1865)
6. Das Capital (1867)
7. The Civil War in France (1870-71)
8. The Gotha Programme
9. Class Struggle in France

मार्क्स के ग्रन्थों में सर्वाधिक विस्तृत 'कैपिटल' है जो पूँजीवादी अर्थ-प्रणाली तथा उत्पादन व्यवस्था का विस्तृत विश्लेषण करते हुए उसकी अतिव्यापक परिणति की ओर संकेत करता है। मार्क्सवाद का पूरा परिचय इसी ग्रन्थ में मिलता है। इस पुस्तक को 'समाजवादी साहित्य पर सर्वश्रेष्ठ प्रामाणिक ग्रन्थ, साम्यवादी सिद्धान्तों की आधारशिला, श्रमिकों का धर्मग्रन्थ (Bible of the Working Class) तथा बर्निको का दिमाग ठण्डा करने वाला नुस्खा (Prescription for Transquillisation of the Bourgeois Mind) कहा जाता है। इस ग्रन्थ का मूल विचार है कि "उत्पादन के साधनों के केन्द्रीयकरण के फलस्वरूप मजदूरों का समाजीकरण उसी स्थिति पर पहुँच जाता है कि पूँजीवों की दाँवे से उदास न हो सके। यह दाँचा या आवरण तोड़ दिया जाता है जिससे व्यक्तिगत सम्पत्ति की समाप्ति हो जाती है, शोषण करने वाले खत्म कर दिए जाते हैं, पूँजीवादी युग की जगह औद्योगिक समाज का निर्माण होता है जिसमें भूमि और उत्पादित के साधनों पर सामूहिक स्वामित्व रहता है।"

मार्क्स का दूसरा महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ 'Communist Manifesto' साम्यवादी दर्शन और क्रान्ति प्रक्रिया का मूलधार है जिसमें 'सर्वहारा क्रान्ति' (Proletarian Revolution) की अविव्यवस्था की गई है। इस इतिहास-प्रसिद्ध ग्रन्थ का पहला वाक्य ही यूरोप के शासकों में भय का संचार कर देता है— "साम्यवाद का भूत यूरोप भर में व्याप्त हो रहा है। इस भूत को भगाने के लिए पोप और जार, मेटर्निख और गीजाट, फ्रांस के क्रान्तिकारी और जासूस सब मिल गए हैं, लेकिन यह बढ़ता ही आ रहा है।" उसके अन्तिम शब्द तो अन्तर्राष्ट्रीय आन्दोलन के लिए अग्रसर हैं— "दुनिया के मजदूरों, संगठित हो जाओ। अपनी वेडियों और दासता के सिवाय तुम कुछ नहीं खोओगे। एक नई दुनिया प्राप्त करोगे।" यह ग्रन्थ साम्यवादियों के लिए आज भी प्रामाणिक बना हुआ है।

मार्क्स का 'Critique of Political Economy' आर्थिक सिद्धान्तों का दूसरा ग्रन्थ है। यूरोपीय इतिहास तथा क्रान्ति प्रसंगों पर 'Civil War in France', 'Class Struggle in France', 'Revolution and Counter-Revolution' आदि ग्रन्थ हैं। कार्यक्रम सम्बन्धी ग्रन्थ 'Critique of the Gotha Programme' में मार्क्स ने यह स्पष्ट लिखा है कि एक दर्जन कार्यक्रम और रूपरेखा रखने की अपेक्षा वास्तविक रूप में आन्दोलन को बढ़ाना अधिक हितकर है।

मार्क्स ने अनेक लेख, सस्मरण, गुप्तपत्र, सवाद, आलोचना, निबन्ध आदि भी लिखे।

मानस के प्रेरणा स्रोत (The Sources of Marx's Thought)—मानस के दार्शनिक तथा वैज्ञानिक मूलाधार तीन प्रकार के माने जाते हैं—इतिहास की भौतिक व्याख्या (Materialistic or Economic Interpretation of History) जिसके लिए उनमें द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद (Dialectical Materialism) का प्रभाव किन्तु मार्क्स का सिद्धान्त (Theory of Class Struggle) जो मानव इतिहास का एकमात्र गारवत् नियम तथा योग्यता परिणाम है, यूरोपीय प्रतिद्वन्द्व मूल्य का सिद्धान्त (Theory of Surplus Value) जो पूँजीवाद की कटुतम मान्यता करने में अमेरिका का उनके वास्तविक परिणामों से परिचित कराता है। मानस ने सर्वद्वन्द्व वर्ग के प्रतिद्वन्द्व तथा द्विधर्म का उद्भव समझा है और राज्य के भौतिक कारणों का प्रादर्श प्रस्तुत किया है। यद्यपि निष्कर्षों में यह भौतिक तथा प्रभावशाली है, लेकिन आर्थिक, ऐतिहासिक दार्शनिक विचारों में यह अपने गुण के अनुसार दूसरों से प्रभावित हुआ है।

मानस पर सर्वप्रथम दो जर्मन दार्शनिक हीगल और फ्यूयरबैक (Fuerbach) का प्रभाव पड़ा। हीगल ने मानस में यह विचार प्रवेश किया कि इतिहास का निरन्तर और युक्तियुक्त विकास हो रहा है किन्तु उसमें ऐसे एक नया निर्माण दिया जो हीगल से भिन्न था। हीगल के अनुसार इतिहास 'पूर्ण विचार का ही प्रत्यक्षीकरण' (Realisation of the Absolute Idea) है और इसके विकास में विवेक, स्वतन्त्रता, ईश्वर तथा पिशाचता मध्यस्थ विचार प्रधान रहे हैं जिनका वास्तविकता और अनुभव से पृथक् प्रस्तित्व है। हीगल ने द्वन्द्वात्मक पद्धति (Dialectical Method) द्वारा इतिहास का विवेचन किया है। मानस ने भी इतिहास का निवेचन किया है और द्वन्द्वात्मक पद्धति को अपनाया है किन्तु दोनों के निवेचन में महत्वपूर्ण अन्तर है। हीगल ने इतिहास का आदर्शवादी-निवेचन किया है जबकि मानस का निवेचन भौतिक है प्रत्यक्ष पार्थिव शक्तियों द्वारा हुआ है। इस कार्य में उसे मानववादी (Humanist) फ्यूयरबैक के दर्शन से बहुत सहायता मिली जहाँ हीगल के अनुयायी अमूर्त विचारों (Abstract Ideas as Subject and Object) का प्रतिपादन करते थे, वहाँ उसने 'मैं' और 'तुम' स्थूल प्राणियों का अर्थात् हीगल के आदर्शवाद के स्थान पर मानववाद का प्रतिपादन किया, किन्तु फ्यूयरबैक ने अपनी विचारधारा को न्यायित्व नहीं दिया। वास्तव में यह कार्ल मार्क्स द्वारा पूरा हुआ जिसने दर्शन के स्थान पर व्यवहार को प्रधानता दी। मानस सामाजिक सिद्धान्तों में दो प्रयोजन स्पष्ट हैं—प्रथम, मार्क्स का दर्शन हीगल के दर्शन की तरह इतिहास का दर्शन है। हीगल यह मानता था कि यूरोपीय इतिहास जर्मन राष्ट्र के उदय द्वारा पराकाष्ठा तक पहुँचेगा। मार्क्स का विश्वास था कि सामाजिक-इतिहास सर्वहारा वर्ग के उदय में पराकाष्ठा तक पहुँचेगा। द्वितीय, हीगल के अनुसार उत्पत्ति का साधन राष्ट्रों के बीच युद्ध था, किन्तु मार्क्स के अनुसार यह वर्ग-संघर्ष था। मार्क्स पर हीगल के प्रभाव को जॉर्ज एच सेबाइन (Sabine) ने इन शब्दों में प्रकट किया है—

"मार्क्स का दर्शन दो दृष्टियों से हीगल के दर्शन से मिलता था। मार्क्स ने हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति को कायम रखा और उसकी आर्थिक नियतिवाद (Economic Determinism) के रूप में व्याख्या की। विचार सामाजिक परिस्थितियों पर निर्भर होते हैं, हीगल के चिन्तन में यह धारणा कुछ बिखरे हुए रूप में मिलती है। मार्क्स ने इस धारणा को क्रमबद्ध किया और उसे आधुनिक चिन्तन में प्रतिष्ठित स्थान दिया। हीगल के दर्शन के उदारतावाद-विरोधी तत्त्व मार्क्स के उग्रवाद में समाविष्ट हो गए।"

सेबाइन ने ही एक अन्य स्थल पर लिखा है, "हीगल के विचारों में द्वन्द्वात्मक चिन्तन शीर्षासन कर रहा था, मार्क्स ने आदर्शवादी आन्तिकाँ दूर करके उसे प्राकृतिक स्थिति में पैरों के बल

पर खड़ा किया। मार्क्स ने अपने ग्रन्थ 'Das Capital' के प्रथम भाग की भूमिका में स्वीकार किया है कि उसका अपना दृष्टिकोण 'हीगल से न केवल भिन्न है, बल्कि उसका ठीक उलटा है।' मार्क्स ने निःसन्देह हीगल के चिन्तन से लाभ उठाया, किन्तु हीगल की बातों की उसने ज्यों का त्यों ग्रहण नहीं किया। उसने हीगल के चिन्तन का कायाकल्प कर उसके सिद्धान्त से इस धारणा को निकाल दिया कि राष्ट्र के सामाजिक इतिहास की कारगर इकाइयाँ होती हैं, उसने राष्ट्रों के संपर्क के स्थान पर वर्ग संपर्क की धारणा को प्रस्तुत किया। इस प्रकार मार्क्स ने हीगलवाद को विशेषताओं का ग्रहण कर लिया। ये विशेषताएँ थी—राष्ट्रवाद, अनुदारवाद तथा क्रान्ति विरोधी स्वर, उसने हीगलवाद को क्रान्तिकारी उग्रवाद का एक नया और शक्तिशाली दर्शन बना दिया। मार्क्सवाद 19वीं शताब्दी के दलगत समाजवाद का और फिर कुछ महत्वपूर्ण परिवर्तनों सहित आधुनिक साम्यवाद का प्रवर्तक बन गया।¹

मार्क्स पर फ्रांसीसी समाजवाद का भी पर्याप्त प्रभाव पड़ा। वह सेंट साइमन, चार्ल्स फोरियर आदि की विचारधारा से पूर्ण परिचित था। यद्यपि मार्क्स की भाँति हो सेंट साइमन भी यह अनुभव करते थे कि भावी औद्योगिक युग के महत्त्व और उसकी सम्भावनाओं को केवल उसके आर्थिक विश्लेषण द्वारा ही सही रूप में समझा जा सकता है, और यद्यपि चार्ल्स फोरियर का विश्वास था कि एक नवीन समाज की रचना के लिए मानव स्वभाव में परिवर्तन के बजाय मनुष्य की आवासीय स्थितियों में सुधार की आवश्यकता है, तथापि मार्क्स कल्पनावेदियों की अपेक्षा 18वीं शताब्दी के फ्रांस की साम्यवादी प्रेरणा और केबेट (Cabet) के साम्यवाद की ओर अधिक आकर्षित हुआ। वह केबेट के प्रति अधिक सहानुभूतिपूर्ण था। यह इस बात से स्पष्ट है कि ब्रूसेल्स में स्थापित 'Communist League' को मार्क्स और एंजेलम् ने 'समाजवादी' की अपेक्षा 'साम्यवादी' कहना अधिक उपयुक्त समझा। केबेट के अनुसृत ही मार्क्स का भी विश्वास था कि उत्पादन के साधनों पर राज्य का नियन्त्रण होना चाहिए। सेंट साइमन ने श्रम के महत्त्व को स्पष्ट किया था और बतलाया था कि श्रम करने वाले को ही जीवित रहने का अधिकार है और जो श्रम नहीं करते तथा दूसरों के श्रम पर निर्भर रहते हैं उनका विनाश होना चाहिए। दलहीन समाज की स्थापना का सिद्धान्त मार्क्स ने इन्हीं विचारों के अध्ययन द्वारा प्रतिपादित किया। प्रुधाँ और विर्टालिग इन दो सर्वहारा वर्ग के विचारकों ने भी मार्क्स को काफी प्रभावित किया था। प्रुधाँ के ग्रन्थ 'Philosophy of Poverty' के प्रत्युत्तर में मार्क्स ने 'Poverty of Philosophy' ग्रन्थ की रचना की जिसका उद्देश्य तत्कालीन जर्मन विचारधारा को क्रान्तिकारी स्वरूप देना था। मार्क्स पर ब्रिटिश समाजवादियों और अर्थशास्त्रियों ने भी बड़ी सीमा तक अपना प्रभाव डाला। थॉम्पसन, हॉग्सकिन तथा अन्य ब्रिटिश समाजवादियों ने श्रम को मूल्य का एकमात्र स्रोत बताया। इस धारणा का प्रभाव मार्क्स के अतिरिक्त मूल्य (Surplus Value) के सिद्धान्त पर स्पष्ट दिखाई देता है। ग्रे (Gray) के अनुसार सामान्य व्यक्ति के लिए मार्क्स का अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त रेकार्डों के मूल्य-सिद्धान्त के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। ओवन (Owen) की यह धारणा कि चरित्र पर्यावरण (Environment) की सृष्टि है, मार्क्सवादी सिद्धान्त की एक सुनिश्चित पूर्वसूचना है।

इस प्रकार यह कहना उपयुक्त होगा कि पूँजीवाद की विषम शोषक अवस्था का लोप कर औद्योगिक क्रान्ति के दुष्परिणामों को दूर करने के लिए मार्क्स ने जिन सिद्धान्तों को 'साम्यवाद' के नाम से प्रस्तुत किया वे हीगल, फ्यूशरबेक, एडम स्मिथ, रिकार्डो, सेंट साइमन आदि के विचारों से प्रभावित हैं। मार्क्स ने अपने मत की पुष्टि के लिए इन विचारों का सार ग्रहण किया और ग्रन्थानुकरण करने के बजाय अपने विचारों को तार्किक दृष्टि से सिद्ध करने के लिए उनका प्रयोग किया। इन विचारों

हुए विचारों को एकत्रित कर उनमें तुर्कसंगता (Logical Coherence) उत्पन्न की। इससे भी अधिक महत्वपूर्ण बात यह है कि मार्क्स ने अपने सिद्धान्त को आक्रामक और यौद्धिक बनाया। प्रो. ~~मार्क्स~~ के शब्दों में "मार्क्स ने साम्यवाद को अस्त व्यस्त स्थिति में पाया और उसे एक आन्दोलन का रूप दे दिया। उसके द्वारा उसे एक दर्शन पिला और एक दिशा मिली।" निःसन्देह मार्क्स के विचारों को एकदम मौलिक नहीं कहा जा सकता क्योंकि "उसके विचारों का आधार बहुत से स्रोतों में खोजा जा सकता है। उसने अपनी ईंटों को अनेक स्थानों से एकत्र किया था।"¹ किन्तु इससे "हम उसे द्वितीय श्रेणी का दार्शनिक नहीं कह सकते और न ही इससे उसका महत्त्व कम होता है।" मार्क्स की कृतियों का महत्त्व उनकी मौलिकता नहीं बल्कि स्पष्टतात्मकता है।

✓ मार्क्स का वैज्ञानिक समाजवाद (The Scientific Socialism of Marx)

मार्क्सवादी समाजवाद को प्रायः सर्वहारा समाजवाद (Proletarian Socialism) तथा वैज्ञानिक समाजवाद (Scientific Socialism) के नाम से सम्बोधित किया जाता है। मार्क्स अपने समाजवाद को इसलिए वैज्ञानिक कहता है कि यह इतिहास के अध्ययन पर आधारित है। उसके पहले साइमन, फोरियर तथा ओबन का समाजवाद वैज्ञानिक इसलिए नहीं था क्योंकि वह इतिहास पर आधारित न होकर केवल कल्पना पर आधारित था। वेपर के शब्दों में, "उन्होंने केवल सुन्दर गुलाब के नजारे लिए थे, गुलाब के पौधों के लिए जमीन तैयार नहीं की थी।"

मार्क्स का दर्शन बड़ा विराट् तथा सुसम्बद्ध है। कैटलिन (Catlin) के अनुसार उसका क्रान्तिकारी कदम वर्ग-सघर्ष के सिद्धान्त पर स्थित है, वर्ग-सघर्ष अतिरिक्त मूल्य के आर्थिक सिद्धान्त पर, आर्थिक सिद्धान्त इतिहास की आर्थिक व्याख्या पर, व्याख्या मार्क्स-हीगल के द्वन्द्वतात्मक पर और द्वन्द्ववाद भौतिकवादी आध्यात्मिक विद्या पर स्थित है। इस तरह स्पष्टतः मार्क्स की विचारधारा के आधार-स्तम्भ चार हैं—

- (1) द्वन्द्वतात्मक भौतिकवाद (Dialectical Materialism)
- (2) इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या (Materialistic Interpretation of History)
- (3) वर्ग सघर्ष का सिद्धान्त (Theory of Class Struggle)
- (4) अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त (Theory of Surplus Value)

'ये चारों स्तम्भ, जिन पर मार्क्स ने अपने दर्शन का भवन' निर्मित किया है, एक-दूसरे से गुंथे हुए हैं तथा उसकी विचारधारा की एक अविभाज्य इकाई है।

① द्वन्द्वतात्मक भौतिकवाद (Dialectical Materialism)

कार्ल मार्क्स का सम्पूर्ण राजनीतिक दर्शन द्वन्द्वतात्मक के सिद्धान्त पर आधारित है। इसी सिद्धान्त के आधार पर उसने इतिहास के परिवर्तन और अध्ययन का भौतिकवादी दर्शन, वर्ग-सघर्ष और साम्यवाद की स्थापना आदि के विचार निर्धारित किए हैं। द्वन्द्वतात्मक भौतिकवाद मार्क्स के दर्शन की वह आधारशिला है जिसका आश्रय समस्त साम्यवादी लेते हैं। 'Short History of the Communist Party of the Soviet Union' में अधिकृत रूप से कहा गया है कि "द्वन्द्ववाद की सहायता से दल प्रत्येक स्थिति के प्रति सही दृष्टिकोण बना सकता है, सामयिक घटनाओं के आन्तरिक सम्बन्धों को समझ सकता है, उनकी दिशा को जान सकता है और वह न केवल यह जान सकता है कि वे वर्तमान में किस

प्रकार और किस दशा में चल रही है, अर्थात् वह यह भी देख सकता है कि भविष्य में उनकी दिशा क्या होगी।¹¹

यह दोहराना अप्रासंगिक न होगा कि मार्क्स का द्वन्द्ववाद अथवा द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद हीगल के द्वन्द्ववाद पर आधारित है यद्यपि हीगल के द्वन्द्ववाद को मार्क्स ने बिल्कुल उलटा कर दिया है। हीगल ने समाज को गतिमय तथा परिवर्तनशील बतलाते हुए विश्वआत्मा (World Spirit) या सूक्ष्मतम आत्म-तत्त्व को उसका नियामक कारण माना था। उसके अनुसार सृष्टि के विभिन्न स्थूल पदार्थों का ज्ञान या आभास उस प्रधान आत्म-शक्ति द्वारा ही सम्भव था। हीगल बुद्धिवादी था और आध्यात्मिक आदर्श उसका लक्ष्य था। परिवर्तन का कारण ढूँढ़ने में उसने प्रकृति के निरन्तर परिवर्तन का उदाहरण लिया। पुरानी चीजें समय पाकर नष्ट होती हैं और उसकी जगह नई चीजें उत्पन्न होती हैं, यह क्रम निरन्तर चलता रहता है। हीगल ने द्वन्द्वात्मकता के अन्तर्गत होने वाले बौद्धिक क्रम को 'अस्तित्व में होना' (Being), 'अस्तित्व में न होना' (Non being) और 'अस्तित्व में आना' (Becoming) के रूप में 'वाद' (Thesis), 'प्रतिवाद' (Antithesis) और 'संश्लेषण' (Synthesis) की सजा दी। हम किसी भी अमूर्त (Abstract) विचार को 'वाद' से प्रारम्भ करते हैं। स्वाभाविक रूप से विचार में विरोध (Contradiction) उत्पन्न होता है जिसे हम प्रतिवाद कहते हैं। वाद और प्रतिवाद में द्वन्द्व के फलस्वरूप समन्वय हो जाता है जिससे एक नवीन विचार की उत्पत्ति होती है। इसे हीगल समन्वय-वाद अथवा संश्लेषण (Synthesis) का नाम देता है—यही संश्लेषण आगे चलकर एक 'वाद' हो जाता है जो फिर 'प्रतिवाद' का रूप ग्रहण करता है तथा उससे संश्लेषण द्वारा पुनः नया विचार उत्पन्न होता है। इस प्रकार यह क्रम निरन्तर चलता रहता है। इस प्रक्रिया में पहले किसी वस्तु का निषेध (Negation), तत्पश्चात् निषेध का निषेध (Negation of Negation) होता है जिसके द्वारा एक उच्चतर वस्तु अस्तित्व में आती है। "सही अर्थों में द्वन्द्वात्मकता विरोधी तत्त्वों का अध्ययन है विकास विरोधी तत्त्वों के बीच संघर्ष का परिणाम है।"—हीगल ने ऐतिहासिक और सामाजिक परिवर्तनों के प्रति अपने इस नवीन दृष्टिकोण के कारण यह निष्कर्ष निकाला कि इतिहास घटनाओं की केवल श्रृंखला मात्र नहीं है प्रत्युत् विकास की एक प्रक्रिया है और विरोध उसका मुख्य प्रेरक सिद्धान्त है।

मार्क्स हीगल के द्वन्द्ववाद से प्रभावित अवश्य हुआ, लेकिन उसने हीगल के आदर्शवाद को उपेक्षा की दृष्टि से देखा। मार्क्स कट्टर भौतिकवादी था, इसीलिए उसका भौतिकवाद द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद कहलाता है। जहाँ हीगल के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का आधार विचार (Idea) है और समस्त जगत् एक निरपेक्ष विचार (Absolute Idea) की अभिव्यक्ति है, वहाँ मार्क्स के अनुसार विचार नहीं, बल्कि भौतिक पदार्थ ही इस जगत् का आधार है। भौतिक जगत् की वस्तुएँ तथा घटनाएँ परस्पर अवलम्बित हैं। भौतिक जगत् में परिवर्तन होता रहता है—कुछ प्रवृत्तियाँ विकसित होती हैं, कुछ नष्ट होती हैं तो कुछ की पुनरावृत्ति होती है। यह विकासक्रम निरन्तर चलता रहता है। मार्क्स यह भी कहता है कि विकास की पृष्ठभूमि में समस्त प्राकृतिक पदार्थों में एक आभ्यान्तरिक विरोध रहता है जिससे भौतिक जगत् का विकास होता है। इसके तीन अंग होते हैं—वाद, प्रतिवाद और संश्लेषण या सवाद। इस प्रकार मार्क्स का भौतिक द्वन्द्ववाद का सिद्धान्त विकासवाद का सिद्धान्त है। उदाहरणार्थ, यदि गेहूँ के दाने (पदार्थ) के द्वन्द्व का अध्ययन कर तो विदित होगा कि उसका विकास हो रहा है। उसे जमीन में गाड़ देने से उसका वह रूप नष्ट हो जाता है, वह अकुर के रूप में प्रकट होती है, अकुर भी अपनी स्थिति पर स्थायी नहीं रहता, उसका विकास एक लहलहाते पौधे के रूप में होता है। इस संघर्षपूर्ण स्थिति का परिणाम यह होना है कि एक गेहूँ के दाने के विकास के द्वारा अनेक दाने उग आते हैं। विकास का यही द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त भौतिकवादी है। यदि गेहूँ का बीज 'वाद' है तो पौधा उसका 'प्रतिवाद' है और पौधे का नष्ट होकर नए दानों का जन्म 'संश्लेषण' है। यहाँ तो संघर्ष विकास के 'सोपान' के रूप में चला चलता रहता है। वह बाधा न होकर आन्तरिक है।

विशेषताएँ

मानने के भौतिकवादी दृष्टिकोण में मानने की निम्नलिखित विशेषताएँ हैं—

प्रथम विशेषता यह है कि यह प्रकृति को अज्ञान के एकता को ही अस्तुता का सपना नहीं मानता। प्रकृति या प्रत्येक पदार्थ एक दृष्टि में नष्ट तथा परस्पर निर्मुक्त है। इस प्रकार द्वन्द्ववाद के विज्ञान विषय में प्राकृतिक सांसारिक प्रकृति बनना है। मानने के दृष्टिकोण में विज्ञान की दूसरी विशेषता अज्ञानों की अज्ञानता है। भौतिक पदार्थ अज्ञान नहीं है। प्रकृति के प्रत्येक कण, यहाँ तक कि हम के सिर में छोटे-छोटे तन्तु नजर भूय विद्युत् तथा चुम्बकीय है और उनमें परिवर्तन होता रहता है। प्रकृति में अन्य प्रसिद्ध के आधार पर परिवर्तन होते रहते हैं और ये परिवर्तन नीचे से ऊपर की ओर ऊर्ध्वाधरी होते हैं। प्रकृति के ऊपर के आधार पर पदार्थ विज्ञानोन्मुख है। नवीन पदार्थों का निर्माण और प्रकीर्ण का विनाश विकासमय है। प्रकृति का विकास उन्माद-पराचर जगत् के साधनवी प्रधान के मान मानने की अज्ञानता का पदचरण भी है। द्वन्द्ववाद की तीसरी विशेषता यह है कि परिवर्तन साधारणतः नष्टमय दोनो प्रकार के होता है। पहले के एक प्रकार का नष्ट दानों में परिवर्तन हो जाना यदि साधारण परिवर्तन है तो निषेध के निषेध (Negation of Negation) द्वारा नवीन का वर्ग में परिणम होता गुणात्मक परिवर्तन है। प्रकृति में जीवनशास्त्रीय, रसायनशास्त्रीय एवं भौतिकशास्त्रीय क्षेत्र में यह परिवर्तन दृष्टिगोचर होता है। प्रकृति में यह परिवर्तन ब्रह्म के कारण होता है तथा मान्य में गुण-हीन और परिवर्तन, प्राकृतिक होता है। मानने के द्वन्द्ववाद की चौथी विशेषता प्रत्येक अस्तु का सांस्कृतिक विशेष है। प्रत्येक वस्तु के दो पक्ष होते हैं—उपलब्धता (Positive) तथा नकारात्मक (Negative) स्वरूप, जिसमें निरन्तर उन्माद या वर्ग चला रहा है। प्रकृति तत्त्व नष्ट होकर नवीन उत्पन्न होता जाता है। इन दोनों का निरन्तर मध्य ही द्वन्द्व का क्रम है। कार्ल मार्क्स अपने द्वन्द्ववाद के विज्ञान में ही यह प्रमाणित करना चाहता है कि पूँजीवाद के शोषक स्वरूप के स्थान पर साम्यवादी समाज की स्थापना किन प्रकार होगी। उसके लिए पदार्थ (Matter) अन्तिम वास्तविकता थी और एर मेरे समाजवादी समाज की स्थापना जिसमें एक वर्ग द्वारा दूसरे वर्ग का शोषण न हो, विज्ञान की प्रक्रिया का लक्ष्य था। मार्क्स की धारणा थी कि वह हीगल की विश्वात्मा को एक आत्मिक शक्ति मानकर अपने द्वन्द्ववाद सम्बन्धी विश्वास और अपने भौतिकवाद से संयुक्त कर सकता है। इसके द्वारा उसने केवल उस महान् शक्ति को ही खोज निकाला जो मान्यता को निषेध तक संचालित करती रहती है, यत्कि हीगल के द्वन्द्ववाद की भी उलटा पड़ा कर दिया जिसके परिणामस्वरूप उसके द्वन्द्ववाद के भौतिकवाद का आविर्भाव हुआ। मानने के अनुसार प्रत्येक युग में दो या दो से अधिक आर्थिक शक्तियों में विरोध रहा है और इस विरोध के कारण विकास होता रहा है, इस तरह द्वन्द्ववाद के पीछे आर्थिक शक्तियाँ रहती हैं। प्रथम वर्तमान युग में पूँजीवाद और मजदूर-वर्ग के संघर्ष के फलस्वरूप पूँजीवाद का अन्त होगा और साम्यवाद की स्थापना होगी। द्वन्द्ववाद में अपने विश्वास के कारण ही मार्क्स ने यह परिणाम निकाला कि समाजवाद अथवा साम्यवाद का भवन केवल पूँजीवाद की भस्म पर ही बन सकता है। कोल (Cole) के अनुसार मार्क्सवादी द्वन्द्ववाद का आधार निम्नलिखित है—

इतिहास की प्रत्येक भिन्न-भिन्न अर्थात् युग में उत्पादन शक्तियों से मनुष्यों में इस प्रकार के आर्थिक सम्बन्ध पैदा होते हैं। मार्क्स का कहना है कि सम्पूर्ण मानव-इतिहास में इन सम्बन्धों के परिणामस्वरूप मनुष्य आर्थिक वर्गों में विभक्त रहे हैं—प्राचीन ग्रीस में स्वतन्त्र, नागरिक एवं दास, रोम में पैट्रीशियन तथा प्लीबियन मध्ययुग में भूमिपति और दास-किसान तथा वर्तमान युग में पूँजीपति और मजदूर वर्ग, और इनके बीच संघर्ष से ही मानव-इतिहास की प्रगति हुई। अस्तु मार्क्स के अनुसार ये वर्ग ही विचार और विरोधी विचार (Thesis and Antithesis) थे और नए वर्ग संश्लेषण (Synthesis) है। इस वर्ग-संघर्ष का अन्त वर्गहीन समाज में होगा। मार्क्स की धारणा थी कि पूँजीवाद में पतन के बीच इसी प्रकार निहित है जिस प्रकार हीगल के अस्तित्व (Being) के 'वाद' में उसका 'प्रतिवाद'—अस्तित्व हीनता

(Non-Being)। द्वन्द्ववाद की गतिशीलता के माध्यम से पूँजीवाद के विनाश के इस विचार के पीछे मार्क्स की यही धारणा काम करती रही है कि उत्पादन प्रणाली से जीवन की सामाजिक एवं राजनीतिक प्रक्रिया का साधारण स्वरूप निर्धारित होता है। इतिहास का विकास एक के बाद दूसरी मजिल से होकर गुजरा है और प्रत्येक मजिल अथवा युग में एक विशेष प्रकार की उत्पादन व्यवस्था रही है। यह सभी प्रक्रिया द्वन्द्वात्मक है, परन्तु द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया के पीछे जो आर्थिक शक्तियाँ रही हैं वे ही वास्तविक हैं और विचारात्मक सम्बन्ध (Ideological Relations) केवल ऊपरी अथवा दिखावटी हैं।

मार्क्स ने अपने द्वन्द्ववाद में तीव्र गुणात्मक परिवर्तन द्वारा क्रान्ति का औचित्य सिद्ध किया था। मार्क्स ने बतलाया कि मन्द गति मात्रात्मक परिवर्तन के स्थान पर तीव्रगति से गुणात्मक परिवर्तन द्वन्द्ववाद की महत्वपूर्ण उपसिद्धि है। शोषित वर्ग शनैः-शनैः उन्नति न कर क्रान्ति के रूप में तीव्रगति से परिवर्तन करेगा। क्रान्ति इस प्रकार पूर्णतया उचित और न्यायसंगत हो जाती है। मार्क्स पूँजीवाद से मुक्ति पाने और और शोषित को उन्नति की ओर बढ़ने के लिए क्रान्ति को अनिवार्य ठहराता है। इसलिए प्रत्येक को नीति में त्रुटि किए बिना सुधारक न होकर क्रान्तिकारी होना चाहिए।

द्वन्द्ववाद द्वारा मार्क्स वर्ग-संघर्ष को अवश्यम्भावी मानता है। द्वन्द्ववाद प्रकृति के प्रत्येक पदार्थ को आन्तरिक विरोधयुक्त मानता है। आन्तरिक विरोध ही संघर्ष का कारण और उन्नति का मूलमन्त्र है। मार्क्स इसी सिद्धान्त के आधार पर वर्ग संघर्ष को उचित ठहराता है। पूँजीवाद में अन्तर्निहित विरोध सर्वहारा वर्ग को पूँजीपति वर्ग के साथ संघर्षरत रखता है। सेबाइन के अनुसार, "मार्क्स की ज्यादा दिलचस्पी इस बात में थी कि वह द्वन्द्वात्मक पद्धति को ठोस परिस्थितियों में लागू कर, विशेषकर इस उद्देश्य से कि उसके आधार पर क्रान्तिकारी सर्वहारा वर्ग के लिए किसी कार्यक्रम की खोज की जा सके, सन् 1848 में उसने और एंजिल्स ने कम्युनिस्ट मनीफेस्टो में, जो समस्त युगों की एक बड़ी क्रान्तिकारी पुस्तिका बन गई है, वर्ग-संघर्ष को अब तक के समस्त समाजों का मूल मन्त्र माना।"

सार रूप में कहा जा सकता है कि मार्क्स के अनुसार द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का बाद, प्रतिवाद और संश्लेषण आर्थिक वर्ग हैं, विचार नहीं। जिस लक्ष्य की ओर मार्क्स का द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद अग्रसर हो रहा है वह ऐसे समाज की स्थापना का लक्ष्य है जिसमें न कोई वर्ग-भेद होगा और न कोई शोषण। यह अन्तिम संश्लेषण (Synthesis) होगा जिसमें 'प्रतिवाद' (Antithesis) का जन्म नहीं होगा। वर्गहीन समाज की स्थापना के साथ वर्ग संघर्ष की द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया रुक जाएगी।

हीगल और मार्क्स

मार्क्स द्वन्द्ववाद का वर्णन समाप्त करने से पहले हीगल और मार्क्स के द्वन्द्व के अन्तर और समय पर कुछ और विचार कर लेना उचित होगा। यद्यपि हीगल की भाँति मार्क्स का दर्शन भी सामाजिक दर्शन था और इसमें विकास की उन प्राकृतिक अवस्थाओं का उल्लेख कर दिया गया था जो द्वन्द्वात्मक पद्धति के आन्तरिक घात-प्रतिघात के फलस्वरूप उत्पन्न होती हैं, तथापि दोनों के विचारों में बहुत अन्तर था। सेबाइन से शब्दों में—

हीगल का यह विचार था कि यूरोपीय इतिहास की चरम परिणति जर्मन राष्ट्रों के विकास में हुई है और जर्मनी यूरोप का आध्यात्मिक नेतृत्व सम्भालेगा। इसके विपरीत मार्क्स का यह विश्वास था कि सामाजिक इतिहास की चरम परिणति सर्वहारा वर्ग के सत्तान के रूप में हुई और यह वर्ग समाज में महत्वपूर्ण स्थान ग्रहण करेगा। हीगल के समाज दर्शन में प्रेरक शक्ति एक स्वविकासशील आध्यात्मिक सिद्धान्त है जो बारी-बारी से इतिहास-प्रसिद्ध राष्ट्रों के रूप में व्यक्त होता है। इसके विपरीत मार्क्स के दर्शन में यह प्रेरक तत्त्व वे स्वविकासशील शक्तियाँ हैं जो आर्थिक वितरण के बुनियादी ढाँचे में तब तक उनसे सम्बद्ध सामाजिक वर्गों में व्यक्त होती हैं। हीगल के लिए प्रगति का तत्त्व राष्ट्रों के संघर्ष में निहित था, मार्क्स के लिए वह तत्त्व सामाजिक वर्ग-संघर्ष में निहित था। दोनों व्यक्ति इतिहास के प्रवाह को तर्कसम्मत ढंग से आवश्यक मानते थे। उक्त विचार था कि यह प्रवाह एक सुनिश्चित

योजना के अनुसार संजालित होता है और एक सुनिश्चित लक्ष्य की ओर बढ़ता है।" हीगल के दर्शन की अपेक्षा मार्क्स के दर्शन के विकास-क्रम में हस्तक्षेप का अधिक अभाव था। "मार्क्स के दर्शन में कार्य करने की अपनी प्रेरणा थी। जहाँ हीगल देशभक्ति के भाव के प्रति अपील करता था, वहाँ मार्क्स मजदूरों की वर्ग-निष्ठा के प्रति अपील करता था। दोनों ही अवस्थाओं में अपील सामुदायिक थी जो स्वार्थ के प्रति न होकर कर्तव्यों के प्रति होती थी, तथापि वह व्यक्तियों को अपनी भावनाओं और कर्तव्यों की ओर आकर्षित कर सकती थी। इस अपील में मनुष्यों से प्रार्थना की जाती थी कि वे अपनी इच्छा अर्थात् अपने स्वार्थ को दबा कर सभ्यता की दुनिवार यात्रा में अपना उचित स्थान ग्रहण करें। मार्क्स के दर्शन में इस अपील का उद्देश्य मजदूरों को सामाजिक क्रान्ति की योजना समझा कर इसके लिए तैयार करना था।"

मार्क्स ने हीगल के द्वन्द्वावाद के महत्त्व को भली-भाँति समझा था। सेबाइन के शब्दों में, "मार्क्स का मत था कि यद्यपि अनुदार हीगलवादियों ने हीगल के दर्शन का प्रतिक्रियावादी ढंग से प्रयोग किया है, फिर भी वास्तव में हीगल का दर्शन क्रान्तिकारी है। हीगल के दर्शन को वास्तविक महत्त्व देने का एकमात्र उपाय यह है कि उसे क्रान्तिकारी दल का बौद्धिक उपकरण बना दिया जाए। हीगल के दर्शन की सबसे क्रान्तिकारी विशेषता यह है कि उसमें धर्म की आलोचना की गई है। द्वन्द्वात्मक पद्धति यह सिद्ध करती है कि समस्त कथित निरपेक्ष सत्य और धार्मिक मूल्य सापेक्ष होते हैं। उनमें से कुछ सामाजिक परिणाम के रूप में होते हैं जो किसी समुदाय के लौकिक तथा ऐतिहासिक विकास के दौरान उत्पन्न हो जाते हैं।" 1

मार्क्स की दृष्टि से द्वन्द्वात्मक पद्धति का पहला उपयोग तो यह था कि उसके आधार पर रूढ़िवादी तथाकथित निरपेक्ष मूल्यों का खण्डन किया जा सकता था और वास्तविक तथा सम्भावित के बीच हीगल द्वारा प्रतिपादित भेद को स्पष्ट रूप से प्रस्तुत किया जा सकता था। द्वन्द्वात्मक पद्धति की भौतिकवादी व्याख्या का यह अभिप्राय था कि धार्मिक रूढ़ियों और धार्मिक सत्ता के प्रतीकात्मक अर्थों से मुक्त होकर यह समझा जाए कि धर्म समाज की एक बहुत बड़ी प्रतिक्रियावादी तथा अनुदार शक्ति रही है।

"मार्क्स ने हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति के व्यावहारिक प्रयोग का केवल यही एक निष्कर्ष नहीं निकाला कि धर्म को त्याग दिया जाए, उसका यह भी विश्वास था कि हीगल ने फ्रांसीसी क्रान्ति और मनुष्य के क्रान्तिकारी अधिकारों का जिस ढंग से निषेध किया था वह भी द्वन्द्वात्मक पद्धति को ध्यान में रखते हुए सच्चा प्रमाणित होगा क्योंकि ये चीजें भी उसी तरह निरपेक्ष नहीं हो सकती जिस प्रकार धार्मिक विश्वास निरपेक्ष नहीं होने। ये चीजें भी विकास की किसी विशिष्ट अवस्था की अभिव्यक्ति होती हैं। मार्क्स द्वन्द्वात्मक पद्धति को क्रान्तिकारी मानता था, इसलिए उसके लिए हीगल की आलोचना की पुनर्व्याख्या करना जरूरी था। आध्यात्मिक राज्य अन्तिम रूप अथवा अन्तिम सश्लेषण नहीं हो सगता। द्वन्द्वात्मक पद्धति के अनुसार यह आवश्यक है कि एक उच्चतर स्तर पर राजनीतिक क्रान्ति के विरोध में सामाजिक क्रान्ति हो।" 2

द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का मार्क्स का सारांश

(Marr's Summary of his Dialectical Materialism)

मार्क्स का द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का सिद्धान्त उसकी अनेक रचनाओं में बिखरा हुआ मिलता है। मार्क्स ने एक अवतरण में अपने निष्कर्षों का सारांश दिया है जो स्पष्टता और शक्ति की दृष्टि से बेजोड़ है। इसे प्रो. सेबाइन ने अपने ग्रन्थ 'राजनीतिक दर्शन का इतिहास' में न केवल उद्धृत ही किया

है प्रत्युत उसकी विद्वतापूर्ण व्याख्या भी की है। यहाँ मार्क्स के अवतरण और सेबाइन की व्याख्या, दोनों को ही ज्यों का त्यों प्रस्तुत किया जा रहा है—

अवतरण—“मनुष्य सामाजिक उत्पादन-कार्यों के दौरान आपस में एक निश्चित प्रकार के सम्बन्ध कायम कर लेते हैं। इन सम्बन्धों के बिना उनका काम नहीं चल सकता, अतः वे अपरिहार्य और मनुष्यों की इच्छा पर निर्भर होते हैं। उत्पादन के ये सम्बन्ध उत्पादकों के भौतिक तत्त्वों के विकास की विशिष्ट अवस्था के अनुरूप हुआ करते हैं। इन उत्पादकों के सम्बन्धों के सम्पूर्ण योग से ही समाज का आर्थिक ढाँचा खड़ा होता है और वही असली नींव होता है जिस पर विधायी और राजनीतिक व्यवस्थाओं का निर्माण होता है और इसी ढाँचे के अनुरूप मनुष्यों की सामाजिक चेतना निश्चित रूप धारण करती है। भौतिक जीवन की उत्पादन पद्धति से ही जीवन की सामाजिक, राजनीतिक और आध्यात्मिक प्रक्रियाओं का सामान्य रूप निर्धारित होता है। मनुष्यों का जीवन उनकी चेतना से निर्धारित न होकर उनके सामाजिक जीवन से उनकी चेतना का निर्माण होता है। समाज के विकास में एक ऐसी अवस्था आती है जब उत्पादन के भौतिक तत्त्वों और तत्कालीन उत्पादन के सम्बन्धों में अथवा सम्पत्ति विषयक सम्बन्धों के बीच जिनके अन्तर्गत वे तत्त्व पहले से कार्यशील रहते आए हैं, सघर्ष उत्पन्न हो जाता है। दूसरे शब्दों में ये सम्बन्ध उत्पादन के तत्त्वों के विकास में बाधा उत्पन्न करने लगते हैं। तब सामाजिक क्रान्ति का युग आरम्भ होता है। इस प्रकार, आर्थिक नींव के बदलने से सम्पूर्ण व्यवस्था शीघ्र ही बदल जाती है। इस परिवर्तन पर विचार करते समय उत्पादन की आर्थिक परिस्थितियों का भौतिक परिवर्तन जो प्राकृतिक विज्ञान की शुद्धता के साथ निर्धारित हो सकता है और विधायी राजनीतिक, धार्मिक, सौन्दर्य सम्बन्धी तथा सार्वजनिक रूपों के परिवर्तन के बीच सदैव ही भेद रखना चाहिए जिनमें आदमी इस सघर्ष को समझने लगता है और उनसे सघर्ष करता है। किन्तु स्मरण चाहिए कि कोई सामाजिक व्यवस्था तब तक विलुप्त नहीं होती जब तक उत्पादन के तत्त्व, जिनके लिए उसमें गुंजाइश होती है, पूर्णतया विकसित नहीं हो जाते, और उत्पादन के नए उच्चतर सम्बन्ध तब तक प्रकट नहीं होते जब तक पुराने समाज की कोख में ही उसके अस्तित्व के लिए आवश्यक भौतिक परिस्थितियाँ परिपक्व नहीं हो जाती। इसलिए मनुष्य जाति उन्हीं समस्याओं को अपने हाथों में लेती है जिन्हें वह हल कर सकती है, बल्कि अधिकांश ध्यान से देखने पर विदित होगा कि कोई समस्या उठती ही नव है जब उसके हल के लिए आवश्यक परिस्थितियाँ उत्पन्न हो चुकती हैं अथवा उत्पन्न होने लगती हैं।”

मार्क्स के इस अवतरण की व्याख्या सेबाइन ने इन शब्दों में की है—

“मार्क्स ने उपर्युक्त अवतरण में सांस्कृतिक विकास के विषय में जो सिद्धान्त प्रस्तुत किया है उसमें चार मुख्य बातें हैं। प्रथम, यह विभिन्न समस्याओं का अनुक्रम है। प्रत्येक अवस्था में वस्तुओं के उत्पादन और विनिमय की एक विशिष्ट व्यवस्था हुआ करती है। उत्पादन शक्तियों की यह व्यवस्था अपनी विशिष्ट और उपयुक्त विचारधारा का निर्माण करती है। इस विचारधारा में विधि और राजनीति तो शामिल हैं ही, सभ्यता के तथाकथित आध्यात्मिक तत्व भी शामिल होते हैं जैसे आचार, धर्म, कला और दर्शन। एक आदर्श प्रतिमा के रूप में प्रत्येक अवस्था पूर्ण और व्यवस्थित होती है। वह एक समन्वित इकाई होती है जिसमें वैचारिक तत्व उत्पादन की शक्तियों के साथ घुलमिल जाते हैं। वास्तविक व्यवहार में उदाहरण के लिए ‘कैपिटल’ के विवरणात्मक और ऐतिहासिक अध्यायों में मार्क्स ने अपने सिद्धान्त की ताकिक कठोरता को कम कर दिया है। उत्पादन की शक्तियाँ एक ही समय में विभिन्न देशों में विभिन्न तरीके से कार्य करती हैं। ये एक ही देश के विभिन्न उद्योगों में विभिन्न रूपों में होती हैं। उनमें पुरानी व्यवस्था के स्मारक और नई के अंकुर होते हैं। फलतः एक ही जनसंख्या के विभिन्न स्तरों की विभिन्न विचारधाराएँ होती हैं। दूसरे, सम्पूर्ण प्रक्रिया द्वन्द्वात्मक है। उत्पादन की नव-विकसित प्रक्रिया तथा पुरानी प्रक्रिया के बीच जो आन्तरिक सघर्ष होता है, वही इसकी प्रेरक शक्ति

होती है। उत्पादन की नई पद्धति स्वयं को एक विपरीत वैचारिक वातवरण में पाती है। नई उत्पादन पद्धति के विकास के लिए यह आवश्यक होता है कि पुरानी वैचारिक पद्धति नष्ट हो जाए। पुरानी पद्धति की विचारधारा नई पद्धति का अधिकृतिक बहिष्कार करती है। इसके परिणामस्वरूप आन्तरिक विचार और तनाव यहाँ तक बढ़ जाते हैं कि वे टूटने लगते हैं। उत्पादन की नई व्यवस्था के अनुरूप ही नया सामाजिक वर्ग पैदा हो जाता है और उसकी अपनी सामाजिक स्थिति के अनुसार अपनी-एक नई विचारधारा बन जाती है। इस नई विचारधारा का पुरानी विचारधारा के साथ संघर्ष होता है। विकास का सामान्य क्रम यही रहता है। उत्पादन की नई व्यवस्था के अनुरूप ही एक नवीन विचारधारा बनती है जिसका पुरानी विचारधारा के साथ संघर्ष होता है। इस संघर्ष के परिणामस्वरूप एक अन्य विचारधारा का उदय होता है और यह क्रम चालू रहता है। दूसरे, वस्तुओं के उत्पादन और उनके वितरण की पद्धति वैचारिक निष्कर्षों की तुलना में सदैव महत्वपूर्ण होती है। भौतिक अथवा आर्थिक शक्तियाँ सदैव वास्तविक अथवा सार्वक होती हैं। इसके विपरीत वैचारिक सम्बन्ध सदैव प्रतीयमान अथवा सवदनापरक होते हैं। इसका अभिप्राय यह नहीं होता कि वैचारिक सम्बन्धों का अस्तित्व नहीं होना अथवा वे वास्तविकता पर कोई प्रभाव नहीं डालते, उनका पारस्परिक सम्बन्ध आध्यात्मिक होता है, केवल कार्य-कारण सम्बन्धी नहीं। यह भेद ही हीगल की शब्दावली में वास्तविकता अथवा महत्ता की श्रेणियों के बीच है। अन्तर में यह है कि मार्क्स वैचारिक तत्त्वों के स्थान पर भौतिक तत्त्वों को सार्वक मानता है। जो वे, द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया प्रस्फुटित होती की आन्तरिक प्रक्रिया है। समाज की उत्पादक शक्तियाँ पहले पूरी तरह विकसित हो जाती हैं एवं इसके बाद उनमें द्वन्द्वात्मक परिवर्तन होता है। चूँकि विचार सम्बन्धी ऊपरी रचना अन्तरंग आध्यात्मिक तत्त्व के आन्तरिक विकास की ही प्रकट करती है, अतः चेतना के ऊपरी घगगतल पर जो समस्या दिखाई देनी है उसकी चेतना की ओर परतें खुनने पर सदैव ही उसका समाधान सम्भव है। इस आध्यात्मिक निष्कर्ष का कोई व्यावहारिक प्रमाण नहीं मिलता।”

द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की आलोचना (Criticism of Dialectical Materialism)

मार्क्स का सम्पूर्ण दर्शन यद्यपि द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद रूपी रसम्भ पर टिका हुआ है, तथापि मार्क्स ने इस सम्बन्ध में अपने विचारों को स्पष्ट रूप से कहीं भी व्यक्त नहीं किया है। मार्क्स ने द्वन्द्वावाद की आलोचना में प्रायः निम्नलिखित तर्क प्रस्तुत किए जाते हैं—

1. वेपर के अनुसार—(द्वन्द्वात्मक की धारणा अत्यन्त गूढ़ एवं अस्पष्ट है) इसको मार्क्स ने कहीं भी स्पष्ट नहीं किया है।¹ उनमें यह सिद्ध करने का प्रयत्न नहीं किया है कि पदार्थ किस प्रकार गतिशील होता है। लेनिन ने इस सम्बन्ध में कहा है कि हीगल के आदर्शवाद का अध्ययन किए बिना मार्क्स के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद को नहीं समझा जा सकता। वस्तुतः मार्क्स का द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद अत्यन्त ही रहस्यपूर्ण है। ऐंजिल्स तथा अन्य बड़े साम्यवादी लेखक अपनी रचनाओं में इसे अत्यधिक महत्व देते हैं तथा सभी स्थानों पर इसे क्रियान्वित करने का प्रयत्न करते हैं, लेकिन विस्तृत रूप से वे इसकी विवेचना नहीं करते।

2. सामान्य रूप से यह माना जा सकता है कि (संघर्ष मानवीय विषयों में महत्वपूर्ण भाग अदा करता है, किन्तु उसे एक विश्व व्यापी नियम मानना अथवा ऐतिहासिक विकास में उसे चालक-शक्ति या श्रेय देना न उपयुक्त है और न आवश्यक ही। केर्यूहण्ट के अनुसार, “द्वन्द्वावाद यद्यपि हमें मानवविकास के इतिहास में मूलवाने क्रान्तियों का दिग्दर्शन कराता है, तथापि मार्क्स का यह दावा स्वीकार नहीं किया जा सकता कि सत्य का अनुसंधान करने के लिए यही एकमात्र पद्धति है।”²

1 Wager : Political Thought, p. 201.

2 Carew Hunt : Theory and Practice of Communism, p. 29.

केवल एक पक्का मार्क्सवादी ही गेहूँ के दाने के प्रस्फुटित होने, उसमें उण्ठल उगाने और अन्त में गेहूँ पैदा होने में द्वन्द्ववाद की क्रीड़ा के दर्शन कर सकता है तथा प्रस्फुटन को वह दाने का निषेध और दाने की उत्पत्ति को वह 'निषेध का निषेध' समझ सकता है ! लेकिन एक सामान्य व्यक्ति के लिए गेहूँ के पौधों के विकास में अथवा ऐसी ही किसी अन्य क्रिया में न तो संघर्ष और न कोई विरोध, इसलिए कोई द्वन्द्व नहीं है। ऐसी घटनाओं को बिना द्वन्द्व की सहायता के भी भली प्रकार समझा जा सकता है।

3 मार्क्स ने भौतिकवाद को अपनी शक्तियों का आधार माना है, किन्तु समार का विकास उत्पादन शक्तियों (Productive Forces) ही है, यह कैसे मान लिया जाए ? प्रश्न सही है कि आधुनिक युग में विकास की गति भौतिकता की ओर उन्मुख है, लेकिन सर्वकालिक विकास को ध्यान में रखने से विदित होगा कि मनुष्य का उद्देश्य सदैव केवल मात्र भौतिक समृद्धि ही नहीं रहा है। हीगल ने इन शक्तियों को आध्यात्मिक माना था और यह कहा था कि द्वन्द्ववाद द्वारा ससार का विकास भौतिकता से आध्यात्मिकता की ओर हो रहा है। मार्क्स ने हीगल के द्वन्द्ववाद को अपनाते हुए आध्यात्मिकता के स्थान पर उसको भौतिकता में परिवर्तित कर दिया है, किन्तु यह स्पष्ट नहीं किया है कि 'आध्यात्मिक शक्तियों' (Spiritual Forces) के स्थान पर उत्पादन शक्तियाँ (Productive Forces) कैसे अधिक सही है। केवल यह कह देने मात्र से तार्किक संगति नहीं हो जाती कि हीगल मूलतः था, उसका सिद्धान्त सिर के बल खड़ा था। इस सम्भावना से इंकार नहीं किया जा सकता कि विश्व के भौतिकवादी विकास का रुख एक बार पुनः आदर्शवाद अथवा आध्यात्मवाद की ओर उन्मुख हो सकता है। वर्तमान इतिहास के विद्वान् इस सम्भावना से सहमत हैं।

"टायनबी, स्पेंगलर, सोरोकिन और भारत के श्री अरविंद ने द्वन्द्ववाद में आगे खोज की और ये चारो ही इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि ससार का आधुनिक भौतिकवाद उन तीन या चार तत्त्वों में से एक है और एक वृत्त में घूमते हैं। सोरोकिन इन्हे 'Super System' कहता है जिसके अनुसार विचारवाद (Ideative), आदर्शवाद (Idealistic) और चिन्तावाद (Sensate) के युग में लगातार एक वृत्त में घूमते रहते हैं। जब एक तत्त्व सामने आता है तो बाकी के दो पीछे चले जाते हैं पर अस्तित्व तीनों का रहता है। बारी-बारी से प्रत्येक की प्रधानता का युग आता है और विकास तीनों के योग का परिणाम होता है। प्राचीन भारत के सांख्य-दर्शन द्वारा प्रतिपादित द्वन्द्ववाद का सबसे प्राचीन सिद्धान्त इन तीनों को सत्, रज, तम के रूप में व्यक्त करता है और इन्हीं के आधार पर भारतीय दर्शन में अभी तक चतुर्युग सिद्धान्त की मान्यता है। श्री अरविंद की सृष्टि के विक्रम में चार तत्त्वों की खोज इसी आधार पर है। ये हैं आत्मिक तत्त्व, मानसिक तत्त्व, जीवन तत्त्व और भौतिक तत्त्व (Spirit, Mind, Life and Matter)। ये चारो तत्त्व पुनरावृत्ति करते हुए द्वन्द्वात्मक गति से अग्रसर होते हैं और विकास की गति एक रेल के पहिए की भाँति हो जाती है जो अपने स्थान पर चक्कर काटती हुई आगे बढ़ती है। जिस प्रकार मार्क्स ने समार के विकास हेतु भौतिकता का विकास और हीगल ने आध्यात्मिकता का विकास आवश्यक माना है। ये चारो ही तत्त्व भागवत् तत्त्व हैं और पूर्णत्व की अवस्था जहाँ है जिसमें इन चारो का सामंजस्य होगा जिसमें आत्मिक तत्त्व की प्रधानता होगी। भौतिकता तो केवल एक अस्थायी अवस्था है जिसमें उसका अधिक विकास हो रहा है। इसके बाद आत्मिक युग का प्रादुर्भाव होगा और तब उसका अधिक विकास दृष्टिगोचर होगा।"

4 मार्क्स की मान्यता है कि पदार्थ चेतनायुक्त नहीं होता, अपितु एक आन्तरिक आवश्यकता के कारण उसका विकास स्वयं ही होता है और वह अपने विरोधों की जन्म देता है, किन्तु मार्क्स की यह मान्यता ठीक नहीं है। यह नहीं कहा जा सकता है कि पदार्थ अपनी चेतना के कारण अपने विरोधी तत्त्व को जन्म दे सकता है। वास्तविकता यह है कि पदार्थ में परिवर्तन बाह्य शक्तियों द्वारा होते हैं। एक विशेष परिस्थिति के अभाव में न तो गेहूँ का बीज पौधे के रूप में परिवर्तित हो सकता है और न पौधा अन्य बीजों में। इसके अतिरिक्त एक पत्थर सदा पत्थर ही रहता है। अन्तर्निहित गतिशीलता के

कारण उसका परिवर्तन श्मो नही होता और यदि एक मिनट के लिए यह मान भी लिया जाए कि पदार्थों में परिवर्तन आन्तरिक गतिशीलता के कारण होता है तो यह मानने का कोई कारण नहीं दिखाई देता कि यह विकास विरोधी तत्त्वों में सघर्ष के द्वारा होता है।¹

5 पयुग्मरवेक का कथन है कि भौतिकवादी सिद्धान्त के अनुसार मनुष्य परिस्थिति और शिक्षा के अनुसार ढलता है। इस प्रकार मनुष्य में परिवर्तन परिस्थितियों में परिवर्तन के कारण होते हैं, किन्तु इस कथन की आलोचना करते हुए मार्क्स लिखता है कि पयुग्मरवेक यह भूल जाता है कि परिस्थितियों में परिवर्तन मनुष्य के द्वारा ही होता है। आगे मार्क्स कहता है कि "मनुष्य अपने इतिहास का स्वयं निर्माण करता है यद्यपि वह ऐसा स्वयं की चुनी हुई परिस्थितियों के द्वारा नहीं करता।" इस प्रकार हम देखते हैं कि मार्क्स ने यद्यपि द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का प्रतिपादन किया है, तथापि वह स्वयं इन विरोधी विचारों में भटक गया है कि मनुष्य परिस्थितियों का निर्माण करता है अथवा परिस्थितियों मनुष्य का निर्माण करती हैं।

6 मार्क्स के द्वन्द्वात्मक विकास की शक्ति पशुवज है और क्रान्ति ही विकास का हेतु है। क्रान्ति यदि कृत्रिम तरीकों से भी लाई जाए तो भी समाज अपनी उच्चावस्था को प्राप्त करेगा। लेनिन के अनुसार सघर्ष की शक्तियों को एक बार पहचान लेने के बाद उसे तीव्र करके उस क्रान्ति को जिसे आने में हजारों वर्ष लग जाते हैं, कुछ ही वर्षों में लाया जा सकता है। इस तरह समाज की उच्चतर अवस्था के लिए क्रान्ति की चरम सीमा को आवश्यक मानने का परिणाम शक्ति और हिंसा का अनिवार्य प्रयोग हुआ है। किन्तु क्रान्ति अनिवार्य हो, ऐसी बात नहीं है। श्री अरविद का विचार है 'प्रतिवाद' (Antithesis) की शक्ति पहचान कर उसका निराकरण करते रहना और 'वाद' (Thesis) का बराबर आह्वान करते रहने से 'संश्लेषण' (Synthesis) की अवस्था स्वतः आ सकती है। उन्होंने ससार के विकास को दो भागों में बांटा है—अचेतन और सचेतन। मनुष्य के नीचे तक का विकास अचेतन है क्योंकि अन्य प्राणी आत्मा के रहस्य से अपरिचित होते हैं। "इसलिए वे अचेतनावस्था में प्रकृति की द्वन्द्वात्मक परिधि में अनजाने घूमते हैं।" किन्तु मनुष्य अपनी आत्मा और विकास के रहस्य से परिचित है, अतः उसके विकास के लिए क्रान्ति जरूरी नहीं है। उसके लिए आवश्यक तो यह है कि वह इस क्रान्ति का निराकरण कर स्वयं में आत्मिक शक्ति को परिमार्जित करे। "इसी प्रकार सामाजिक जीवन में 'एकता में अनेकता' और 'अनेकता में एकता' के सिद्धान्त के अनुसार इस क्रान्ति को टालकर समाज सचेतन अवस्था में आगे बढ़ सकता है। क्रान्ति विकास का साधन नहीं है, बल्कि प्राणी की अचेतन अवस्था के कारण वह प्रकृति की 'निर्दय आवश्यकता' (Cruel Necessity) है और उससे बचा जा सकता है।"

मार्क्स के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की आलोचना के प्रसंग में यह नहीं भूल जाना चाहिए कि मार्क्स का द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद में अनुराग वर्णन प्रणाली के रूढ़ि में नहीं था। उसने उसका केवल इसलिए उपयोग किया क्योंकि उसे अपने कार्यक्रम को प्रस्तुत करने के लिए यह मुविधानजनक मालूम हुआ। उसने इसे अपनाया, लेकिन हीगल की प्रणाली में विद्यमान आदर्शवाद के रूप का परित्याग कर दिया क्योंकि आदर्शवाद के प्रति उसे कोई आस्था नहीं थी।

9 इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या (Materialistic Interpretation of History)

मार्क्स का द्वितीय महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या है। मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की सहायता से अपने समाजवाद को एक वैज्ञानिक निश्चयात्मकता प्रदान की और उसका प्रयोग ऐतिहासिक तथा सामाजिक विकास की व्याख्या करने से किया। इतिहास की द्वन्द्वात्मक

भौतिकवादी व्याख्या को उसने ऐतिहासिक भौतिकवाद (Historical Materialism) या 'इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या' (Materialistic Interpretation of History) की संज्ञा दी।

इस सिद्धान्त के नामकरण पर विचार करते हुए प्रॉ. वेपर ने कहा है कि "इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या के सिद्धान्त के अन्तर्गत मानस न ज्ञा मुख्य कहा है उसके लिए यह नाम-अप्रमूर्ण है। इस सिद्धान्त को भौतिकवाद नहीं कहा जा सकता क्योंकि 'भौतिक' शब्द का अर्थ अचेतन, पदार्थ होता है जबकि इस सिद्धान्त में मार्क्स अचेतन पदार्थ की कोई बात नहीं करता। इस सिद्धान्त के अन्तर्गत मार्क्स ने सामाजिक परिवर्तन के सन्दर्भ में कहा है कि यह परिवर्तन आर्थिक कारणों से होता है। अतः मार्क्स के सिद्धान्त का नाम इतिहास की आर्थिक व्याख्या (Economic Interpretation of History) होना चाहिए था।" वस्तुतः इतिहास की आर्थिक व्याख्या नामकरण ही अधिक उपयुक्त है क्योंकि मार्क्स के अनुसार भौतिक वस्तुएँ जो इतिहास के विकास में निर्णायक तत्त्व हैं वे वास्तव में उत्पादन शक्तियाँ हैं। मार्क्स के ऐतिहासिक भौतिकवाद का मुख्य तत्त्व है, 'आर्थिक नियतिवाद' (Economic Determinism) अर्थात् मनुष्य जो कुछ करता है उसका निर्माण आर्थिक या भौतिक कार्यों द्वारा होता है। मनुष्य पूर्ण रूप से आर्थिक शक्तियों का दाम है। उत्पादन की शक्तियों में तीन चीजें सम्मिलित हैं—(1) प्राकृतिक माधन अर्थात् भूमि, जलवायु, भूमि की उर्वरा शक्ति अनिज पदार्थ, जल, विद्युत शक्ति आदि। (2) मशीन, यन्त्र एवं अतीत से विरासत में मिली हुई उत्पादन कला, तरंग। (3) युगे विशेष में मनुष्यों के मानसिक तथा नैतिक गुण। सम्पत्ता के विकास के साथ मार्क्स-बुद्धि से उत्पन्न मशीन यन्त्र और उत्पादन कला मनुष्य को प्रकृति पर विजय प्राप्त कराने में अधिकारिण भाग लेते हैं। इन्हें भौतिक वस्तुओं के नाम से सम्बोधित करना और यह कहना कि ऐतिहासिक प्रवाह की स्थिति में मनुष्य का कोई भाग नहीं होता। भाषा का अनुचित प्रयोग है। सम्भवतः मार्क्स ने इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या नाम इसीलिए दिया होगा क्योंकि वह ऐतिहासिक विकास की अपनी धारणा को हीगेल्सियन धारणा से अधिकाधिक भिन्न रखना चाहता था। हीगेल्सियन व्याख्या 'आदर्शवादी' थी, जबकि मार्क्स अपनी व्याख्या को 'भौतिकवादी' सिद्ध करना चाहता था। इसी कारण जबकि मार्क्स अपने सिद्धान्त को इस द्वैतवादी (Dualistic) आधार पर अवलम्बित करना चाहता था कि ऐतिहासिक विकास मानव-बुद्धि और भौतिक पर्यावरण की पारस्परिक क्रिया-प्रतिक्रिया का परिणाम है, उसने ऐसी जटिलता का प्रयोग किया जिससे यह भ्रम पैदा हो गया कि उसके अनुसार मानव-इतिहास की छपरेखा को केवल भौतिक पर्यावरण ही निर्धारित करता है। ऐजिल्स ने इस स्थिति को यह कह कर और भी विवृण्व कर दिया कि मानव-मानस (The mind of man) भौतिक विश्व का ही एक भाग है क्योंकि वह भौतिक वस्तुओं पर केवल शरीर द्वारा ही क्रिया कर सकता है।

सिद्धान्त की व्याख्या

पूँजीवादी समाज कैसे सगठित हुआ—इसका स्पष्टीकरण मार्क्स ने इतिहास में खोजा। इसीलिए उसने इस सिद्धान्त को इतिहास की भौतिकवादी धारणा या व्याख्या का नाम दिया है जिसके अनुसार समस्त ऐतिहासिक घटनाओं की जीवन की भौतिक अवस्थाओं के सन्दर्भ में व्याख्या की जा सकती है। मार्क्स कहता है—“वेद्य मनुष्यों और सारा ही राज्य के रूपों को न स्वन उनके द्वारा समझा जा सकता है, न ही मानव मस्तिष्क की सामान्य प्रगति द्वारा उनकी व्याख्या हो की जा सकती है, बल्कि वह तो जीवन की भौतिक अवस्थाओं के मूल में स्थिर होती है। भौतिक जीवन में उत्पादन की विधि जीवन की सामाजिक, राजनीतिक और आध्यात्मिक विधियों के सामर्थ्य स्वरूप का निश्चय करती है। मनुष्यों की चेतना उनके अस्तित्व का निश्चय नहीं करती प्रत्युत उनका सामाजिक अस्तित्व उनकी चेतना का निश्चय करता है।” प्रत्येक देश की राजनीतिक संस्थाएँ उसकी सामाजिक व्यवस्था, उसके व्यवसाय और कला दर्शन और रीतियाँ, आवरण, परम्पराएँ, निधम, धर्म और नैतिकता, मानस के अनुसार जीवन की भौतिक अवस्थाओं द्वारा प्रभावित रूप ग्रहण करती हैं। जीवन की भौतिक अवस्थाओं से उसका आशय वातावरण, उत्पादन विधिरंग और वितरण से है और उसमें भी उत्पादन सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण है। इस सिद्धान्त के अनुसार, सामाजिक और राजनीतिक क्रान्तियाँ जीवन की भौतिक अवस्थाओं के

कारण अर्थात् उत्पादन तथा वितरण के नये। नये में परिवर्तन के कारण होती है, सत्य तथा न्याय के अमूर्त विचारों या भावना की दृष्टि के कारण नहीं। उनके कारण उनके युग की प्राकृतिक व्यवस्था में पाए जा सकते हैं, उनके दर्शन में नहीं। अतः प्राकृतिक उत्पादन के प्रत्येक चरण के अनुक्रमण में एक समुचित राजनीतिक स्वरूप और समुचित नये का वातावरण है।" मानव मान्य का दर्शन यह ऐतिहासिक सिद्धान्त है जो विज्ञान के स्वाभाविक रूप को उपस्थित करता है।

मानस प्रमुख सिद्धान्त को विशेषतः दो कल्पनों पर लागू करता है, एक तो भूतकाल की ओर दूसरी भविष्य की। भूतकाल की प्राचीन सामन्तवादियों के विरुद्ध युद्ध प्रायः ही थी। मानस के अनुसार यह फाँस की क्रान्ति में दृष्टिगोचर हुई। मानस ने जिस भागी क्रान्ति की भविष्यवाणी की है, वह बुजुर्गों के विरुद्ध सर्वद्वारा वर्ग की होगी। "यह मानस सामन्तवादी सामन्यत्व (Socialist Commonwealth) की स्थापना करेगी।" मानस के अनुसार जिन वर्गों में बुजुर्गों प्रायः नये सामन्तवाद को घराशायी किया था, वही अब बुजुर्गों प्रायः वर्ग के विरुद्ध प्रयुक्त होने लग गए हैं।

मानस के सिद्धान्त का विश्लेषण निम्नलिखित शीर्षकों के अन्तर्गत किया जाना उपयोगी होगा—

(i) सोजन की आवश्यकता—मानस प्राचीन ऐतिहासिक भौतिकवाद का प्रारम्भ इस सामान्य तथ्य से करता है कि "मनुष्य को जीवित रहने के लिए भोजन की आवश्यकता है।" मानस यह मानकर चलता है कि व्यक्ति को जीवित रहने के लिए भोजन प्राप्त करना चाहिए और इसीलिए मनुष्य का जीवन बहुत कुछ इस तथ्य पर निर्भर है कि वह किस प्रकार उन वस्तुओं का उत्पादन करे जिन्हें वह प्रकृति में चाहता है। इस तरह समस्त मानव क्रिया-कलापों की आधारशिला उत्पादन प्रणाली है। मनुष्य का अस्तित्व इस बात पर निर्भर करता है कि वह प्रकृति में प्राचीन आवश्यक वस्तुओं का उत्पादन कर पाने में कहीं तक सफल होता है।

(ii) उत्पादन की शक्तियाँ—प्रश्न यह है कि जब मनुष्य को सामाजिक और राजनीतिक परिवर्तनों के निर्णायक कारकों की खोज जीवन की भौतिक स्थितियों में करनी चाहिए न कि परमात्मा या विश्वात्मा की क्रीडाओं अथवा आशुत सत्य और न्याय की अमूर्त धारणाओं में, तो फिर जीवन की भौतिक वस्तुओं में मार्क्स का आशय क्या है ? ये भौतिक वस्तुएँ जिन्हें मानस ऐतिहासिक विकास के लिए निर्णायक मानता है, उत्पादन की शक्तियाँ हैं। मानस के अनुसार मानव और सामाजिक इतिहास को निर्धारित करने वाली ये शक्तियाँ आर्थिक हैं, सांस्कृतिक अथवा राजनीतिक नहीं। किसी युग की वैधानिक और राजनीतिक सस्थाएँ तथा संस्कृति उत्पादन के साधनों की उत्पत्ति होती हैं। मार्क्स के-ये शब्द कि "जीवन के भौतिक साधनों के उत्पादन की पद्धति सामाजिक, राजनीतिक तथा बौद्धिक जीवन की सम्पूर्ण प्रक्रिया की स्थिति निर्धारित करती है, मनुष्य की चेतना जबकि अस्तित्व को निर्धारित नहीं करती बल्कि उन ही सामाजिक शक्तियों को निर्धारित करती है," इस बात को व्यक्त करने के लिए आर्थिक कारक अर्थात् उत्पादन की शक्तियाँ अन्ततः समस्त वस्तुओं का निर्धारण करती हैं। इन्हीं से न केवल सामाजिक दृष्टि से बल्कि वैश्विक विचारों और दर्शनों की रूपरेखा का भी निश्चय होता है। मानस के अनुसार यह विश्वास आम है कि आशुत सत्य, न्याय, प्रेम, मानवता, दानशीलता आदि अमूर्त धारणाएँ सामाजिक और राजनीतिक परिवर्तन के लिए उत्तरदायी हैं। सत्यता केवल यह है कि उत्पादन की शक्तियाँ उत्पादन के सम्बन्धों को स्वरूप प्रदान करती हैं और उत्पादन के सम्बन्धों पर सामाजिक सन्ध्याओं तथा दर्शनों का बड़ा ज़रूरी होता है। फ्रेडरिक एंगल्स के शब्दों में, "इतिहास के प्रत्येक काल में आर्थिक उत्पादन और वितरण की पद्धति तथा सुव्यवस्थित सामाजिक संगठन वह आधार स्थापित करते हैं जिन पर उसका निर्माण होता है और केवल इसके द्वारा ही उस युग के राजनीतिक और बौद्धिक जीवन की व्याख्या की जा सकती है।" इतिहास में ऐसे उदाहरणों की कमी नहीं है जिससे यह सिद्ध होता है कि एक युग में उत्पादन और वितरण की प्रणाली में परिवर्तन के अनुरूप सामाजिक, राजनीतिक और धार्मिक सन्ध्याओं में भी परिवर्तन हुए हैं।

आर्थिक कारणों में 'सामाजिक परिवर्तन का चालक सिद्धान्त' बतलाते हुए मार्क्स उत्पादन की शक्तियों (Productive Forces) और उत्पादन के सम्बन्धों (Relations of Productions) में विभेद करता है। उत्पादन की शक्तियों में प्राकृतिक साधन, मशीन तथा औजार, उत्पादन कला और मनुष्यों की मानसिक तथा नैतिक शक्तियाँ सम्मिलित हैं जिन्हें आधुनिक भाषा में वास्तविक तथा वैधानिक ज्ञान कहा जा सकता है। इन 'उत्पादन की शक्तियों' के आधार पर सामाजिक और राजनीतिक ढाँचा खड़ा किया जाता है। यह सामाजिक और राजनीतिक ढाँचा मनुष्यों के पारस्परिक सम्बन्धों को निश्चित करता है और इन्हीं पारस्परिक सम्बन्धों को मार्क्स ने 'उत्पादन के सम्बन्ध' कह कर पुकारा है। प्रो. एबेंस्टाइन (Prof. Ebenstein) ने अपने ग्रन्थ 'आज का वाद' (Today's Ism) में यह सुझाव दिया है कि इन उत्पादन के सम्बन्धों को 'सामाजिक संस्थाएँ' (Social Institutions) कहा जाना चाहिए।

(iii) परिवर्तनशील उत्पादन शक्तियों का सामाजिक सम्बन्धों पर प्रभाव—मार्क्स के शब्दों में, "जीवन के भौतिक साधनों की उत्पादन पद्धति सामाजिक, राजनीतिक तथा बौद्धिक जीवन की सम्पूर्ण क्रिया निर्धारित करती है।" निरन्तर परिवर्तित होती रहने वाली उत्पादन और उत्पादन-शक्तियाँ सामाजिक सम्बन्धों में भी परिवर्तन करती हैं। यही कारण है कि 'हस्तचालित यन्त्रों के युग में हमें सामन्तवादी समाज दिखाई देता है और वाष्पचालित यन्त्रों के युग में औद्योगिक पूँजीवादी समाज की स्थापना होती है।' इस प्रकार हम देखते हैं कि जहाँ हीगल प्रकृति में समस्त परिवर्तनों के पीछे आत्मा को ही प्रमुख शक्ति मानता था, वहाँ मार्क्स के अनुसार सामाजिक संगठन का एक रूप से दूसरे रूप में परिवर्तन उत्पादन के साधनों के अनुसार होता है।

मार्क्स का विश्वास है कि उत्पादन एवं उत्पादन-शक्तियों का विकास समानान्तर चलता है और कृत्रिम साधनों द्वारा इस विकास को रोकने का प्रयत्न करने पर स्वाभाविक रूप से सकट उत्पन्न हो जाने का भय रहता है। इस प्रकार का सकट पूँजीवाद से उत्पन्न होता है क्योंकि उत्पादन जब लोगों की क्रय-शक्ति से अधिक हो जाता है तो लाभ की कोई आशा न रहने के कारण पूँजीपति माल को नष्ट कर देते हैं और मजदूरों को पैसा देकर पुन तैयार करवाते हैं तथा उसे काफी अधिक दामों पर बेचते हैं। मार्क्स की मान्यता है कि ऐसा सकट मजदूरवादी व्यवस्था में उत्पन्न नहीं होता क्योंकि इस व्यवस्था में उत्पादन लाभ के लिए नहीं बल्कि सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए होता है।

(iv) उत्पादन एवं उत्पादन शक्ति के विकास की द्वन्द्ववादी भावना—मार्क्स कहता है कि उत्पादन और उत्पादन-शक्ति के विकास का एक निश्चित नियम है जिसकी प्राप्ति द्वन्द्ववाद से हो सकती है। उत्पादन की अवस्थाओं में परिवर्तन तब तक चलता रहता है जब तक उत्पादन की सर्वश्रेष्ठ-अवस्था नहीं आ जाती। द्वन्द्ववाद के आधार पर मार्क्स इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि इतिहास के विकास की दृष्टि निश्चयात्मक रूप से समाजवाद की ओर उन्मुख है। इस तरह मार्क्स का यह ऐतिहासिक भौतिकवाद वेपर (Wayper) के शब्दों में, "एक आशावादी सिद्धान्त है जो मानव की उत्तरोत्तर प्रगति में विश्वास रखता है, जिसमें अन्तिम रूप से मानव की विजय होती है।"

(v) आर्थिक व्यवस्था और धर्म—मार्क्स के अनुसार, "धर्म दोषपूर्ण आर्थिक व्यवस्था का प्रतिबिम्ब मात्र है और यह अफीम के नग के समान है।" इसका अभिप्राय है कि ऐसे समाज में जहाँ मनुष्यों की आवश्यकताएँ पूर्ण नहीं होती और सर्वत्र असन्तोष व्याप्त रहता है वहाँ धर्म ही अन्तिम आश्रय होता है। धर्म के नग में वे अपना दुःख-दर्द भूल जाते हैं और मुन्वी ससार की कल्पना करने लगते हैं। मार्क्स धर्म का पूर्णतया खण्डन करते हुए केवल उत्पादन पर ही अत्यधिक बल देता है।

(vi) इतिहास की अनिवार्यता में विश्वास—हीगल और मार्क्स दोनों ही का इतिहास की अनिवार्यता में विश्वास है। दोनों ही की मान्यता है कि 'इतिहास का निर्माण मनुष्यों के प्रयत्नों में सर्वथा स्वतन्त्र रूप होता है। इतिहास के प्रवाह को मानव-प्रयत्नों द्वारा रोक नहीं जा सकता। दूसरे शब्दों में मार्क्स इस बात विश्वास करता है कि 'उत्पादन की शक्तियों के अनुकूल निम्न प्रकार के

उत्पादन सम्बन्धों की प्राथमिकता होगी, ये प्राथमिकताएँ होंगी। मनुष्य के मन में केवल दृढ़ता ही है कि वह उनके बलि में कुछ प्राथमिक कर दे पाएगा। यही बात प्रतीत हो रही है।"

(iii) इतिहास का काल-विभाजन—मानने के अनुसार भौतिकवाद के विज्ञान के अनुसार इतिहास की प्रारंभिक अवस्था एक अवस्था है। इतिहास की प्रथम अवस्था, प्रथम अवस्था प्राथमिक अवस्था है। मानव उत्पत्ति के अवस्था अवस्था प्राथमिक अवस्था के आधार पर इतिहास को अवस्था-विभाजन मान्य माना गया है—

- (1) प्राथमिक साम्यवाद वा पुनः वा प्राचीन साम्यवाद (Primitive Communism)
- (2) दास समाज (Slave Society)
- (3) श्रमिक समाज (Feudal Society)
- (4) पूँजीवादी समाज (Capitalistic Society)
- (5) समाजवादी समाज (Socialistic Society)

सांनि यग को सामने सांनि सामपाट की मजा दता है जिसमे मनुष्य कदमूल, फन या शिकार प्रादि के द्वारा जीवन्-विनिर्मुक्त करता था । मनुष्य तब इषि, यज्ञपात्रन प्रादि से परिचित नहीं था । समाज मे धर्म-प्रेमना नहीं थी । दूसरे जन्म मे सांनि समाज धर्म समर्थ से रहित था क्योंकि स्वयं स्वयं व्यक्ति स्वयं उपाशन और स्वयं उपयोग करता था ।

(दाम युग में) कृषि-मन्त्रेण अनुबंधन रूप और कृषि-मन्त्रों का चित्त होन के कारण व्यक्तिगत सम्पत्ति विकसित होन लगी। कृषि भूमि के स्वाधिराज्य की समस्या ने सामंती वर्ग का जन्म हुआ। इस तरह अब समाज दो वर्गों में विभाजित हो गया। एक वर्ग जो भूमि और सम्पत्ति का स्वामी था और दूसरा जिसे उसने अपना दाम बना लिया था। दास-वर्ग के धर्म द्वारा जो उत्पादन होता था उसका उपयोग शिक्षा की वस्तु करने लगा। इस तरह समाज में स्पष्टतः धनी-निधन का शोषक और शोषित, प्रविद्यायुक्त और अधिकाधिकारी का वर्ग भेद सामने आया। वर्गों के अस्तित्व में आते ही नए प्रारम्भ हो गया।

सघर्ष के फलस्वरूप एक नवीन सामाजिक व्यवस्था के सामन्तवादी युग का जन्म हुआ। ग्रव राजाओं के हाथ में शासन आ गया। उन्होंने अपना अधीनस्थ सामन्तों का भूमि प्रदान की, बदले में सामन्त राजा को आर्थिक एवं सैनिक सहायता देने लगे। छोटे-छोटे किसान सामन्तों से भूमि लेकर खेती करते थे और बदले में उनको लगान देते थे। सामन्त-वर्ग स्वयं भी भी कृषकों से अपनी भूमि पर काम लेना या और बढ़ने में उन्हें कुछ बेचन दे देता था। उत्पादन के माधनों का स्वामित्व सामन्तों के हाथ में था, लेकिन उत्पादन-क्रिया में दासों पर उनका पहले जैसा आधिपत्य नहीं रहा। वे उन्हें खरीद या बेच सकते थे, किन्तु उनका बध नहीं कर सकते थे। सामन्तवादी युग के समाज में शीर्ष पर राजा का स्थान था, उनके नीचे घटते हुए क्रम से सामन्त होते थे और सबसे नीचे किसान होते थे जिन्हें 'सर्फ' कहा जाता था और जिनकी दशा दासों से कोई विशेष अच्छी नहीं थी। इस व्यवस्था में भी स्थल रूप से सामन्त और कृषक ये दो वर्ग थे और दोनों का सघर्ष स्वाभाविक था।

सामन्तवादी भग्नावशेषों पर पूँजीवाद का विशाल भवन निर्मित हुआ। यह औद्योगिक युग था। हस्तचालित यन्त्रों का स्थान वाष्पचालित यन्त्रों ने ले लिया। नवीन यन्त्रों के निर्माण के साथ बड़े-बड़े उद्योग-वन्धों का विकास हुआ और उत्पादन अनेक गुणा बढ़ गया। विशालकाय यन्त्रों की प्रतिस्पर्धा से न टिक पाँजे के कारण लघु उद्योग नष्ट हो गए। ये उद्योग-वन्धे धीरे-धीरे उन व्यक्तियों के नियन्त्रण में आने लगे जिनके पास यन्त्र खरीदने के लिए पूँजी थी। इस प्रकार उत्पादन-के साधन पूँजीपति वर्ग के हाथ में चले गए और औ समाज दो भागों में विभक्त हो गया—(1) सम्पत्तिशाली व्यक्तियों का पूँजीगत-वर्ग, और (2) सम्पत्तिविहीन श्रमजीवियों का श्रमिक-वर्ग। पूँजीवादी वर्ग ने

श्रमिकों की अवस्था का अनुचित लाभ उठाया और उनका भरपूर शोषण किया जिसके फलस्वरूप पूँजीपति दिन-प्रतिदिन अधिक सम्पत्तिशाली बनते गए और श्रमिक दिन-प्रतिदिन निर्धन होते गए। पूँजीपतियों द्वारा श्रमिक वर्ग का यह शोषण ही एक नवीन क्रान्ति का आह्वान करता है।

(माक्स का विश्वास है कि पूँजीपतियों के अत्यधिक शोषण के फलस्वरूप श्रमिकों में जागरूकता उत्पन्न होगी और तब दोनों वर्गों के बीच सघर्ष एक ऐसी क्रान्ति को जन्म देगा जिसमें पूँजीपति वर्ग की निश्चित रूप से हार होगी और विजयश्री श्रमिक वर्ग का वैरण करेगी। इस सघर्ष में पूँजीवाद 'वाद' (Thesis) है और सगठित श्रमजीवी वर्ग 'प्रतिवाद' (Antithesis) इनके संश्लेषण (Synthesis) से एक 'वर्ग-विहीन समाज' (Classless Society) अस्तित्व में आएगा किन्तु इस आदर्श स्थिति के आगमन से पूर्व, एक सक्रमणकालीन युग आएगा जिसमें 'श्रमजीवी वर्ग' का अधिनायकत्व (Dictatorship of the Proletariat) स्थापित होगा। उत्पादन के समस्त साधनों का सामाजीकरण कर दिया जाएगा। श्रमजीवी वर्ग का अधिनायकत्व और निरंकुश शासन तब तक स्थापित रहेगा जब तक छिपे हुए पूँजीपति तत्त्वों का पूर्ण विनाश नहीं हो जाएगा। इनके विनाश के बाद श्रमिक वर्ग का अधिनायकत्व समाप्त हो जाएगा और वर्गविहीन समाज की स्थापना होगी। इस आदर्श समाज में राज्य का लोप हो जाएगा क्योंकि वर्ग-सघर्ष के मिटने के साथ ही राज्य की कोई आवश्यकता नहीं रहेगी। इस 'राज्यविहीन और वर्गविहीन समाज' (Stateless and Classless Society) में प्रत्येक व्यक्ति अपनी योग्यतानुसार कार्य करेगा और अपनी आवश्यकतानुसार प्राप्त करेगा। यह अवस्था सोवियत रूस और चीन में अभी तक नहीं आ सकी है।)

इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या के इस काग-विभाजन के मूल में माक्स की यह धारणा निहित है कि जब तक पूर्ण उत्पादन की स्थिति नहीं आती, सभी समाज बदलते रहेंगे। प्रत्येक स्थिति पूर्णता के लिए एक कदम है। प्रत्येक समाज को ऐसी समस्याओं का सामना करना पड़ता है जिनके कारण या तो वे समस्याएँ सुलभ जाती हैं अथवा वे समाज हारकर घुटने टेक देते हैं। प्रत्येक स्थिति वर्गहीन समाज के लिए एक आवश्यक कदम है। माक्स के शब्दों में—

"यह चित्र का बुरा पहलू है जिसके कारण आन्दोलन गतिशील होता है तथा जिससे इतिहास का निर्माण होता है। इसके कारण सघर्ष तीव्रता प्राप्त करता है। किन्तु यदि जागीरदारी के प्रभुत्व के समय में अपने शरवीरतापूर्ण गुणों के उत्साह में अधिकारों तथा कर्तव्यों के मध्य सुन्दर एकता के लिए; नगरी के विशेष जीवन के लिए, देश में समृद्धिशाली घरेलू उद्योगों के लिए; निगमों, कम्पनियों तथा मण्डलों के रूप में सगठित उद्योगों के विकास के लिए; एक शब्द में प्रत्येक उम्र वस्तु के लिए जो जागीरदारी का सुन्दर चित्र प्रस्तुत करती है, अर्थशास्त्रियों ने अपने आपको उन सब वस्तुओं के हटाने में प्रवृत्त किया होता, जो उन चित्र पर किसी प्रकार की छाया-फँकें सजते—दासवृत्ति, रियायतें, असज्जन्य तब इन सब की समाप्ति कहाँ होती? उन लोगों ने उन सभी तत्त्वों को नष्ट कर दिया जिनके कारण सघर्ष ममुपस्थित हुआ। उन लोगों ने मध्य श्रेणी के विकास का मूल में ही उच्छेदन कर दिया होता। उन्होंने अपने आपको हमारे इतिहास कलंकित करने व्यर्थ की समस्याओं में प्रवृत्त किया होता। कोई भी स्थिति समाप्त नहूँ होगी, जब तक यह उत्पादन की शक्ति के लिए ऐंडी (उत्पाद) की अपेक्षा बाधा न बन गया ही। व्यक्ति इतिहास में रकावट नहीं उत्पन्न कर सकते, तथा न ही वे विकास की स्वाभाविक स्थितियों का उत्पन्न कर सकते हैं।"

(viii) मानव इतिहास की कुञ्जी वर्ग संघर्ष—माक्स द्वारा प्रस्तुत इतिहास के काल-विभाजन में ही यह स्पष्ट है कि समाज का इतिहास वर्ग-युद्ध का इतिहास है। यद्यपि वर्ग-युद्ध का यह विचार भौतिक नहीं है तथापि कार्ल मार्क्स ने ही इस वर्ग युद्ध अथवा वर्ग संघर्ष के विचार को तर्कसंगत रूप में प्रस्तुत किया। हर युग में दो परस्पर विरोधी वर्ग विद्यमान रहे हैं और उनके पारस्परिक संघर्ष से ही उस युग के इतिहास का निर्माण हुआ है। इतिहास के इस प्रेरक तत्त्व के कारण ही समाज में परिवर्तन

और विकास होता है। सबसे अन्त में पूँजीपति और निम्न मजदूर वर्ग भी सर्वप्रकार उत्पन्न होता है। पूँजीवाद पूर्णपक्ष के रूप में प्रस्तुत होता है तथा समष्टि भ्रम उत्तरपक्ष का रूप धारण करता है। इन दोनों के मध्य सर्वप्रकार के परिणामस्वरूप वर्गहीन समाज के रूप में एक समन्वय प्रस्थापित नहीं हो पाती है।

मार्क्स के ऐतिहासिक भौतिकवाद का आलोचनात्मक मूल्यांकन (A Critical Estimate of Historical Materialism)

मार्क्स ने इतिहास की जो भौतिकवादी व्याख्या प्रस्तुत की है, उसमें उसके द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी वर्ग-संघर्ष एवं प्रतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्तों की अपेक्षा अधिक सत्य पाया जाता है। यदि इस सिद्धान्त का यह अर्थ निकाला जाए कि आर्थिक तथ्य सामाजिक परिवर्तन का महत्त्वपूर्ण कारण है तो इसका खण्डन नहीं किया जा सकता। यह वास्तव में सत्य है कि देना में प्रचलित आर्थिक व्यवस्था एक बड़ी सीमा तक सामाजिक, वैधानिक एवं राजनीतिक संस्थाओं को प्रभावित करती है। जलवायु का प्रभाव, मिट्टी, देश की भौगोलिक अवस्था आदि का प्रभाव किसी भी देश की राजनीतिक अवस्था पर पड़ता है। अरस्तू के समय से आज तक राजनीतिक लेखक यह बात स्वीकार करते आ रहे हैं। समाज की आर्थिक स्थिति की पृष्ठभूमि में इतिहास का अध्ययन किया जाना सभी सामाजिक शास्त्रों के लिए उपादेय है। किसी जाति की सामाजिक, राजनीतिक और नैतिक समस्याओं के समझने और निराकरण करने में उस जाति की आर्थिक स्थिति का ज्ञान विशेष रूप से सहायक होता है। इतिहास के एक बड़े भाग को हम अर्थशास्त्र की महायत्ना से ही समझ सकते हैं। यदि मार्क्स के ऐतिहासिक भौतिकवाद का यही अग्रिमार्ग लिया जाए तो इसमें कोई संदेह नहीं कि समाजशास्त्रीय पद्धतियों में वह एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण प्रगति का सूचक है। किन्तु यह कहना अन्याय होगा कि इतिहास में आर्थिक तथ्य ही एकमात्र निर्णायक तथ्य है। आर्थिक स्थितियों की आवश्यकता से अधिक महत्त्व दे देना बड़ा सरल है। मार्क्स इतिहास की अपनी भौतिकवादी व्याख्या करते समय यही गलती कर बैठे हैं।

1. यह कहना वस्तुतः अतिशयोक्ति है कि परिवर्तन केवल आर्थिक तथ्यों के कारण ही होते हैं और कानून, सदाचार, धर्म आदि जो समाज के सांस्कृतिक जीवन तथा उसकी संस्थाओं का निर्माण करते हैं, समाज के आधारभूत आर्थिक ढाँचे के ही परिणाम हैं। मानव-कार्य इतने सरल नहीं हैं कि उनके क्रियान्वयन में कोई एक ही प्रयोजन हो। उन पर मनुष्यों के अग्रज बुरे विचारों, मनोविकारों तथा सामाजिक वातावरण का भी प्रभाव पड़ता है। जैसा कि रसल ने कहा है, 'हमारे राजनीतिक जीवन की बड़ी घटनाएँ भौतिक अवस्थाओं तथा मानवीय मनोभावों के घात-प्रतिघात द्वारा निर्धारित होती हैं। राजशासकों में होने वाले पड़न्य, प्रपञ्च, व्यक्तिगत राग-द्वेष तथा धार्मिक विद्वेष ने अतीत में इतिहास में महान् परिवर्तन किए हैं। मानव-इतिहास में ऐसी असंख्य घटनाएँ हैं जिनको कोई आर्थिक व्याख्या नहीं की जा सकती।' इतिहास की भौतिक धारणा बुद्ध, लार, टॉलस्टाय, ईमा अथवा मुहम्मद की व्याख्या नहीं कर सकती। इतिहास की आर्थिक व्याख्या के साथ-साथ इतिहास की अन्य व्याख्याएँ भी हैं। नीतिशास्त्र सम्बन्धी, राजनीतिक, भाषा विज्ञान सम्बन्धी, धार्मिक, वैज्ञानिक, कानून सम्बन्धी तथा साहित्य सम्बन्धी—ये सभी ऐतिहासिक व्याख्याएँ हैं। आर्थिक व्याख्या से जातिगत पैदावार, अन्धविश्वास, महत्वाकांक्षा, लैंगिक आकर्षण तथा अधिकार, नाम और प्रमिद्धि की आकांक्षा पर प्रकाश नहीं पड़ता। इसी प्रकार यह नहीं कहा जा सकता कि किसी आर्थिक कारण से प्रेरित होकर ही अशोक ने युद्ध का परित्याग किया था। भारत के विभाजन का प्रमुख कारण आर्थिक न होकर धार्मिक ही था। द्वितीय महायुद्ध के अनेक कारणों में एक उग्र राष्ट्रवाद था। मार्क्स इतिहास में केवल आर्थिक तथ्यों को ही निर्णायक मानने की धुन में यह भूल बैठे थे कि प्रत्येक परिवर्तन में कोई एक कारण कार्य नहीं करता। अनेकों कारणों के योग से एक कारण चिनगारी बन जाता है और व्यवस्था बदल जाती है। उसे इतिहास के निर्माण में अर्थोत्तर कारणों को भी उचित स्थान देना चाहिए था।

मार्क्स के ऐतिहासिक भौतिकवाद पर इस आपत्ति के उत्तर में मार्क्सवादी यही कह सकते हैं कि सिद्धान्त वास्तव में इतना एकांगी नहीं है जितना इसे बतलाया जाता है। आर्थिक कारणों में विचारों

का योग भी सम्मिलित है। वैज्ञानिक और प्राविधिक ज्ञान उत्पादन के साधनों का महत्वपूर्ण भाग है। सन् 1890 में ऐंजिल्स ने स्वयं एक पत्र में स्पष्टीकरण करते हुए लिखा था कि मैं और मार्क्स आर्थिक रूप से इस बात के लिए उत्तरदायी हैं कि कभी-कभी "हमारे शिष्यों ने आर्थिक कारक पर उचित से अधिक बल दिया है। हमारे जो विरोधी उससे इकार करते थे, उनके विरोध में हम उनके आधारभूत चरित्र पर बल देने को विवश हो और ऐतिहासिक प्रक्रिया में अन्य तत्वों की परस्पर क्रिया-प्रतिक्रिया की समुचित व्याख्या करने के लिए हमारे पास सदैव न तो समय था न स्थान और न कोई अवसर ही"।

ऐंजिल्स ने जिन अन्य कारकों का उल्लेख किया है यदि मार्क्सवादी उनमें विविध मानवीय भावनाओं को, चाहे वे निकृष्ट ही हों, सम्मिलित करने के लिए सहमत हों तो मार्क्स की धारणा का विरोध पर्याप्त सीमित हो जाता है। लेकिन जब ऐंजिल्स अपने पत्र में यह दावा करता है कि 'आर्थिक स्थिति आधार है और अन्य तत्व सतही हैं' तो महत्वपूर्ण मतभेद यथावत् विद्यमान रहता है। यह नहीं माना जा सकता कि मूल शक्ति केवल आर्थिक तत्त्व है और शेष सब तत्त्व निस्स्रोतात्मक (Derivative) हैं तथा महत्त्व की दृष्टि से द्वितीय श्रेणी के हैं और आर्थिक सम्बन्धों के आधार पर आश्रित ऊपरी ढाँचे के भाग हैं। आलोचकों की यह मान्यता बहुत कुछ सही है कि धर्म, नीति, दर्शन, मानवीय भावनाएँ, व्यक्तिगत-प्रतिस्पर्धाएँ आदि भी स्वतंत्र और समान तत्त्व हैं। यह अवश्य है कि विभिन्न कालों में उनका प्रभाव एक-दूसरे से घुटता-बढ़ता रहा है। जहाँ आर्थिक प्रणालियाँ विचारधाराओं की जनक हैं, वहाँ विचारधाराएँ भी आर्थिक प्रणालियों की उत्पत्ति के कारण हैं। उदाहरणार्थ, सन् 1917 की क्रान्ति के बाद रूस में जन्म लेने वाली सोवियत पद्धति साम्यवादी विचारधारा की सृष्टि थी तो इटली में जन्म लेने वाली फासिस्ट प्रणाली फासिज्म की उपज थी।

2. मार्क्स का यह कथन कि उत्पादन-शक्तियों से उत्पादन सम्बन्ध निर्धारित होते हैं सही नहीं है। आज इस वैज्ञानिक युग में अमेरिका और रूस में लगभग एक समान उत्पादन यन्त्र और प्राविधिक आधार होने पर भी उत्पादन के सम्बन्धों में काफी अन्तर है। अमेरिका में जहाँ बड़े-बड़े उद्योग धन्य पूँजीयुक्तियों के हाथ में हैं वहाँ रूस में इन पर राज्य का स्वामित्व है।

3. मार्क्स का यह कहना भी सत्य नहीं है कि जिसके पास अधिक शक्ति होती है, वही राजनीतिक शक्ति का उपभोग करता है। शक्ति प्राप्त करने का साधन केवल आर्थिक नहीं होता। प्राचीन काल में भारत में ब्राह्मणों और मध्यकालीन यूरोप में पोप ने अर्थनिर कारणों से शक्ति प्राप्त की थी तो वर्तमान युग में अधिनायकवाद की स्थापना मुख्यतः सैन्य-शक्ति द्वारा होती है। बुद्धिमत्ता, माहस, छलछद्म आदि तत्त्व भी सत्ता प्राप्त करने में महत्वपूर्ण योग देते हैं।

4. मार्क्स ने यूरोप के लगभग 2000 वर्षों के इतिहास को ही अपने अध्ययन का क्षेत्र बनाया था। सम्भवतः भारत, चीन और मिस्र की प्राचीन सभ्यताओं पर उसकी दृष्टि नहीं गई। आदिम साम्यवाद आदि का वर्णन उसकी एक कल्पना है जिसके पक्ष में कोई ऐतिहासिक प्रमाण नहीं है।

5. मार्क्स द्वारा इतिहास का मुख्य चार युगों (अर्थात् आदिम युग, दास-युग, सामन्त युग और पूँजीवादी युग) में विभाजन कृत्रिमपूर्ण है। अपने ऐतिहासिक विकास की व्याख्या को युतिसंगत बनाने के लिए उसने शताब्दियों के इतिहास को तोड़-मरोड़ दिया जो उसके द्वन्द्वारमक सिद्धान्त के प्रतिकूल दिखायी देता है। मानव शास्त्र (Anthropology) मार्क्स के आदिम साम्यवाद (Primitive Communism) की व्याख्या से सहमत नहीं है। यदि ऐतिहासिक भौतिकवाद के सिद्धान्त के अनुसार ऐतिहासिक विकास की अवस्थाओं में पूँजीवादी अवस्था भी निश्चित है तो इतिहास की भौतिक व्याख्या करने वालों से पूछा जा सकता है कि "पूँजीवाद का विकास विशेष रूप से पश्चिमी देशों में ही क्यों हुआ?"

6. मार्क्स ने इतिहास की 'आर्थिक व्याख्या' में 'धर्म' को बड़ा स्थान प्रदान किया है। मार्क्स ने धर्म को नशा और एक झूठी सौतवना माना है और इस प्रकार धर्म के प्रति अविश्वास एवं

को विदित था, किन्तु उसने सामाजिक वर्ग विभाजन को ऐतिहासिक दृष्टिकोण से अर्थात् बदलती हुई उत्पादन-क्रिया की पृष्ठभूमि में देखा और यह भी विवेक रूप से कहा कि सर्वहारा का अविनाशकत्व पूँजीवादी समाज का नाश करेगा। वर्ग विभाजन के सिद्धान्त का बीच प्लेटो और अरस्तू में विद्यमान है तथा विस्टानले, उत्रियन और सन्त साइमन के अनुयायियों में भी पाया जाता है, किन्तु ऐतिहासिक दृष्टिकोण अपना कर मार्क्सवादियों द्वारा उत्पादन-क्रिया पर आधारित वर्गों के समस्त इतिहास की व्याख्या का प्रयास व्यापक है। उनकी दृष्टि में मनुष्यवाद का लक्ष्य वर्गों के सिर्फ विशेषाधिकारों को ही नहीं अपितु समस्त वर्गों का ही मूलोच्छेद करना है।

वर्गों के विरोध आधुनिक समाज में भी प्रियमान हैं। विशेष बात केवल यह है कि इस युग में नवीन वर्ग है, दमन के नवीन रूप हैं और उनकी नवीन प्रणालियाँ हैं तथा सघर्ष के नवीन रूप हैं। प्राचीन और नवीन वर्गों में मुख्य अन्तर यह है कि आधुनिक युग में वर्ग-विरोध पूर्वापेक्षा बहुत सरल हो गया है। आधुनिक समाज दो बड़े गुटों—पूँजीवाद और श्रमिकवाद में विभाजित हैं और ये गुट एक-दूसरे के आमने-सामने पूरी शक्ति से डटे हुए हैं। यह आधुनिकतम सघर्ष अर्थात् जोरदार पूँजीपतियों और शोषित श्रमिकों के बीच सघर्ष पाश्चात्य सभ्यता की सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण विशेषता है। इस सघर्ष का मार्क्स ने बड़ा गहन विश्लेषण किया।

मार्क्स का कहना है कि पूँजीपति वर्ग और श्रमिक वर्ग दोनों को एक-दूसरे की आवश्यकता है। श्रमिकों के अभाव में पूँजीपतियों के कारखाने बंद पड़े रहेंगे और यदि पूँजीपति श्रमिकों को कारखानों में नियुक्त नहीं करेंगे तो वे बेरोजगार हो जाएँगे और मरने लगेंगे। लेकिन चाहे दोनों को एक-दूसरे की कितनी भी आवश्यकता हो, दोनों के हितों में सघर्ष अविनाशक है जिसमें अन्तिम विजय श्रमजीवी वर्ग की ही होती है। मार्क्स के अनुसार, "जिन शक्तों से बुजुर्ग ने सभ्यतावाद को अन्त किया, वे ही शक्ति अब सम्पत्तिशाली वर्ग के विरुद्ध प्रयुक्त हो रहे हैं।"

यह उल्लेखनीय है कि मार्क्स ने बुजुर्ग (Bourgeois) तथा श्रमजीवी (Proletariat) शब्दों की स्पष्ट रूप से कही भी व्याख्या नहीं की है। श्रमजीवी वर्ग की केवल एक परिभाषा उपलब्ध है जो एंजिल्स की दी हुई है। इसके अनुसार, 'श्रमजीवी वर्ग समाज का वह वर्ग है जो अपने जीविकोपार्जन के लिए पूर्ण रूप में अपने श्रम के विक्रय पर निर्भर होता है न कि पूँजी के द्वारा प्राप्त लाभ पर।' उम्मा, सुख-दुःख, जीवन-मरण और उसका सम्पूर्ण अस्तित्व उनके श्रम की माँग पर निर्भर होता है। जहाँ तक 'बुजुर्ग' का प्रश्न है, सम्भवतया लेनिन ने भी कहा था कि बुजुर्ग उस सम्पत्ति का स्वामी है जिसका उपयोग वह श्रमजीवी के श्रम से अवैध लाभ प्राप्त करने के लिए करता है अर्थात् वह श्रमिकों से काम लेने के लिए उन्हें अपनी सम्पत्ति पर नियुक्त करता है किन्तु उन्हें उनके श्रम के अनुपात में मजदूरी नहीं देता। मार्क्स कहता है कि पूँजीपति स्वाभाविक रूप से मजदूरों को कम से कम वेतन देना और उनसे अधिक से अधिक काम लेना चाहते हैं। दुर्भाग्यवश इस द्वंद्व में श्रमिक ही घाटे में रहते हैं। श्रम नागवान होता है अतः उनके श्रम का वेतन शोषण से मिलना चाहिए, अन्यथा उस श्रम का संग्रह नहीं किया जा सकता। क्षुधा और अभाव की स्थिति में श्रमिक लम्बी प्रतीक्षा नहीं कर सकते और फलतः पूँजीपति के सामने झुड़ने को विवश हो जाता है। इस तरह की स्थिति पूँजीपतियों और मालिकों के हाथों में शोषण का एक महान् पक्ष सौंप देती है जिसे श्रमिक कभी पम्पन नहीं करते। शोषण के विरुद्ध चेतना जागृत होने पर श्रमिक पूँजीपतियों के विरुद्ध विद्रोह करता है और पूँजीपति उस विद्रोह के विनाश के लिए निरन्तर प्रयत्न करता है। इस तरह उत्पादन की प्रत्येक प्रणाली में इन दोनों वर्गों में एक स्थायी विरोध उत्पन्न हो जाता है। मार्क्स के अनुसार कुछ ऐसे और भी कारण हैं जो इन दोनों वर्गों में सघर्ष को बढ़ावा देते हैं। पूँजीपति जो उत्पादन के साधनों के स्वामी होते हैं, समाज के आर्थिक उद्देश्य को भी पूर्णतः नियन्त्रण रखते हैं। वे सामाजिक, वैज्ञानिक और राजनीतिक समस्याओं को भी अपने जीवन पर तो नियन्त्रण रखते हैं ही, वे सामाजिक, वैज्ञानिक और राजनीतिक समस्याओं को भी अपने उद्देश्य की पूर्ति के अनुकूल बना लेते हैं। शासन सत्ता उन्हीं के हाथ में होती है—जिसका वे ऐसे कानून बनाने में अनुचित प्रयोग करते हैं जिसमें उनकी स्वार्थी निहित होती हो। मार्क्स की निश्चिन्त चारणा है कि "इस सघर्ष का अनिवार्य परिणाम पूँजीवाद का विनाश और सर्वहारा वर्ग की विजय के रूप में होगा।" पूँजीवाद के अन्तर ही उनके विनाश के बीज छिपे होते हैं। मार्क्स पूँजीवाद के अवशमनाधीन विनाश के अनेक अन्य कारणों पर विस्तार से प्रकाश डालता है जो संक्षेप में ये हैं—

(i) पूँजीवाद में व्यक्तिगत लाभ की दृष्टि से ही उत्पादन—पूँजीवादी व्यवस्था में उत्पादन समाज के हित और उन्नति का ध्यान में न रखकर विशेष रूप से व्यक्तिगत लाभ के लिए होता है जिसके फलस्वरूप समाज की माँग और उत्पादित माल में सन्तुष्टि स्थापित नहीं हो पाता।

(ii) पूँजीवाद में विशाल उत्पादन तथा एकाधिकार की ओर प्रवृत्ति—पूँजीवादी व्यवस्था में बड़े पैमाने पर उत्पादन एवं एकाधिकार की प्रवृत्ति होती है जिसके परिणामस्वरूप थोड़े से व्यक्तियों के हाथों में पूँजी एकत्र हो जाती है और श्रमिकों की संख्या बढ़ती जाती है। इस तरह पूँजीवादी वर्ग अपने विनाश के लिए स्वयं श्रमजीवी वर्ग को शक्ति प्रदान करता है।

(iii) पूँजीवाद आर्थिक संकटों का जन्मदाता—पूँजीवादी उत्पादन प्रणाली समय समय पर आर्थिक संकट उत्पन्न करती है। बृद्ध उत्पादन श्रमिक वर्ग की क्रयशक्ति से अधिक हो जाता है, तब लाभ की कोई आशा न रहने से पूँजीपति उत्पादित माल को नष्ट करके माल का कुत्रिम अभाव पैदा करते हैं और इस तरह अस्थायी आर्थिक संकटों को जन्म देते हैं। पूँजीवाद की इस प्रवृत्ति के फलस्वरूप श्रमिक वर्ग एवं सामान्य जनता में घोर असन्तोष व्याप्त होता है जो पूँजीवाद द्वारा अपनी मौत को स्वयं आमन्त्रित करता है।

(iv) पूँजीवाद में अतिरिक्त मूल्य पर पूँजीपतियों का अधिकार—पूँजीवाद में उत्पादन वैयक्तिक लाभ के लिए किया जाता है, अतः पूँजीपति अतिरिक्त मूल्य को अपने पास रख लेता है जबकि न्याय की दृष्टि से यह मूल्य श्रमिक को मिलना चाहिए। अतिरिक्त मूल्य वह मूल्य है जो श्रमिक द्वारा उत्पादित माल की वास्तविक कीमत और उस वस्तु की वास्तविक कीमत का अन्तर होता है। पूँजीपति इसे श्रमिकों से छीनकर उनका शोषण करता है।

(v) पूँजीवाद में व्यक्तिगत तत्त्व की समाप्ति—पूँजीवादी प्रणाली में श्रमिक के वैयक्तिक चरित्र का लोप होकर उसका यन्त्रीकरण हो जाता है। इस प्रणाली में श्रमिक स्वाभिमान खोकर यन्त्रों का केवल दास मात्र बन जाता है और इसने सृजनात्मक शक्ति को भी धक्का लगता है। इस पतन-वस्था से अन्ततः श्रमिक वर्ग में चेतना का उदय होता है और पूँजीवाद के विनाश के लिए कटिबद्ध हो जाता है।

(vi) पूँजीवाद श्रमिकों की एकता में सहायक—पूँजीवाद श्रमिकों में असन्तोष फैलाकर उन्हें एकता की ओर अग्रसर करता है। इसके अतिरिक्त पूँजीवादी प्रणाली में अनेक उद्योग एक स्थान पर एकत्र हो जाते हैं। जिनमें लाखों श्रमिक काम करते हैं। ये श्रमिक परस्पर मिलते-जुलते हैं जिसमें उन्हें पारस्परिक कष्टों को समझने व अपने संगठन को सुदृढ़ बनाने की प्रेरणा प्राप्त होती है। इस तरह पूँजीवादी विकेन्द्रीकरण मुहूर्त श्रमिक संगठन को जन्म देता है जो पूँजीवाद का प्रबल विरोध करता है।

(vii) पूँजीवाद अन्तर्राष्ट्रीय श्रमिक आन्दोलन का जन्मदाता—पूँजीवाद में होने वाला तीव्र विकास विश्व के अनेक देशों को एक दूसरे के समीप लाता है। जब पूँजीपति उत्पादित माल को अपने देश में नहीं खपा पाते तो वे दूसरे देशों में मण्डियों की खोज करते हैं जिसके परिणामस्वरूप विभिन्न देशों के श्रमिकों को परस्पर सम्पर्क में आने का अवसर मिलता है। इस तरह राष्ट्रीय सीमाओं को तोड़कर श्रमिक आन्दोलन अन्तर्राष्ट्रीय रूप धारण कर लेता है और तब मार्क्स के साथ विश्व के सभी श्रमिक मिलकर पूँजीवाद के विरुद्ध एक ऐसी अन्तर्राष्ट्रीय क्रान्ति का सूत्रपात करेंगे जो पूँजीवाद की जड़ें खोखली कर समाजवाद की स्थापना करेंगी।

मार्क्स के अनुसार इन सभी कारणों से पूँजीवाद स्वतः अपने विनाश की ओर बढ़ता जाता है। मार्क्स का विश्वास था कि श्रमजीवी वर्ग की क्रान्ति के बाद श्रमजीवी वर्ग का अधिनायकत्व स्थापित हो जाएगा जिसमें जन-जनः सम्पत्तिशाली वर्ग के अन्तिम अवशेष भी समाप्त कर दिए जाएंगे और उनके पश्चात् एक वर्गहीन और राज्यहीन समाज की स्थापना होगी। पूँजीवाद के विनाश के लिए श्रमिक वर्ग किस प्रकार तैयार होगा और किस तरह समाजवाद की स्थापना होगी—इन सब बातों का उल्लेख मार्क्स ने 'कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो' में किया है। लास्की (Laski) के मतानुसार 'कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो' एक सैद्धांतिक सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण राजनीतिक ग्रन्थ है। लास्की ने इसकी तुलना सन् 1776 के 'अमेरिकी स्वातन्त्र्य घोषणा' (American Declaration of Independence) और सन्

1789 के फ्रांसीसी अधिकारों की घोषणा' (French Declaration of Rights) से की है। 'कम्युनिस्ट मैनीफेस्टो' में मार्क्स ने वर्ग-सघर्ष के सिद्धान्त की विस्तृत विवेचना आधुनिक रूप में की है, अतः इस पर पृथक से कुछ लिखना आवश्यक है।

मैनीफेस्टो (Manifesto)

मैनीफेस्टो का आरम्भ ही इस सामान्य कथन से होता है कि "आज तक के सम्पूर्ण समाज का इतिहास वर्ग-सघर्षों का इतिहास है।" मार्क्स और एंजिल्स ने इस घोषणा-पत्र में वर्ग-युद्ध के सिद्धान्त का प्रयोग वर्तमान समाज के समस्त नियमों को समझने की कुञ्जी के रूप में किया है। इसमें पूँजीपति वर्ग (Bourgeois) तथा सर्वहारा वर्ग (Proletariat) के बीच 19वीं शताब्दी के सघर्ष का सर्वोत्तम वर्णन है। इसमें केवल इस सघर्ष का ही वर्णन नहीं है, बल्कि क्रान्तिकारी सर्वहारा वर्ग के लिए एक कार्यक्रम की रूपरेखा भी प्रस्तुत की गई है और उन्हें पूँजीवादी वर्ग पर अन्तिम विजय का आश्वासन दिया गया है। मैनीफेस्टो में पूँजीवादी वर्गों में विभक्त होना जा रहा है—पूँजीवादी वर्ग तथा सर्वहारा वर्ग। दोनों वर्ग विकास की विविध अवस्थाओं में से गुजरते हैं। पूँजीपति वर्ग के उत्थान और पूँजीवादी प्रणाली की विशेषताओं का उल्लेख करते हुए मार्क्स कहता है कि—

1. पूँजीवादी वर्ग उत्पादन-यन्त्रों में क्रान्ति लाए बिना और इसके द्वारा उत्पादन के सम्बन्धों में साथ ही समस्त ही सामाजिक सम्बन्धों में परिवर्तन लाए बिना जीवित नहीं रह सकता।

2. उत्पादन के यन्त्रों में निरन्तर परिवर्तन लाभ की दृष्टि से किया जाता है। 'लाभ के लिए उत्पादन' पूँजीवादी पद्धति की आधारभूत विशेषता है।

3. अपने अस्तित्व को कायम रखने के लिए पूँजीपति वर्ग बाजारों का विस्तार करने की ओर प्रवृत्त होता है। पूँजीवाद ने दूसरों से कच्चा माल खरीदने और उन्हें तैयार माल बेचने के कारण एक विश्व-व्यापी स्वरूप धारण कर लिया है। प्रतिगामियों के हृदय में तीव्र रोष उत्पन्न करते हुए इसने उद्योग के नीचे से वह राष्ट्रीय आधार निकाल लिया है जिस पर वह खड़ा हुआ था। समस्त प्राचीन राष्ट्रीय उद्योग नष्ट कर दिए गए हैं अथवा नित्य-प्रति नष्ट किए जा रहे हैं।

4. पूँजीपतियों के उत्पादन के ढंग का एक अन्य लक्षण उनकी केन्द्रीकरण की प्रवृत्ति है। व्यवसाय की अधिकाधिक वृद्धि के साथ ऐसे व्यक्तियों की संख्या कम होती जाती है जो कारोबार में काफी पूँजी लगा सकें। इस प्रकार बड़े पूँजीपति छोटे पूँजीपतियों को बाहर निकाल फेंकते हैं। फलस्वरूप पूँजी थोड़े से बड़े पूँजीपतियों के हाथों में एकत्र हो जाती है और उद्योग एकाधिपत्य का रूप धारण कर लेते हैं। पूँजीवादी व्यवस्था के कारण ही बड़े नगरों में जनसंख्या का केन्द्रीकरण हुआ है, उद्योगों का केन्द्रीकरण हुआ है तथा सम्पत्ति का, पूर्वापेक्षा कुछ व्यक्तियों के हाथों में एकत्रीकरण हुआ है।"

5. उत्पादन साधनों में द्रुत सुधारों एवं सन्देशवाहन और यातायात की सुविधाओं के विकास द्वारा पूँजीवाद ने पिछड़े राष्ट्रों को सम्पत्ति की परिधि में ला दिया है और उन्हें पूँजीवादी उत्पादन-पद्धति अपनाने को विवश कर दिया है।

6. महान् उत्पादन-शक्ति तथा यांत्रिक एवं वैज्ञानिक विकास को जन्म देने के बावजूद पूँजीवादी प्रणाली की उपयोगिता अब समाप्त हो चुकी है। पूँजीवादी समाज की स्थिति आज उस जादूगर के समान है जो उस मायावी ससार की शक्तियों पर नियन्त्रण करने में स्वयं असमर्थ है जिन्हें उसने स्वयं के जादू द्वारा उत्पन्न किया है। पूँजीवादी समाज अब पतनोन्मुख है, स्वयं द्वारा उत्पन्न किए हुए विशाल धन को अपने में समेट सकने में असमर्थ है। आवश्यकता से अधिक उत्पादन के कारण बार-बार नवीन संकट उत्पन्न होते हैं। स्वयं ही अपने अर्जित धन को विशाल मात्रा में नष्ट करके इन संकटों को दूर करने का प्रयत्न करता है। लेकिन इन बार-बार आने वाले संकटों का सामना करने के लिए जो भी साधन अपनाए जाते हैं, वे उन संकटों को और भी अधिक तीव्र तथा भीषण बना देते हैं। ये लक्षण पूँजीवाद की आन्तरिक अस्थिरता को प्रकट करते हैं। वास्तव में स्थिति यह है कि पूँजीवादी वर्ग ने जिन शस्त्रों का निर्माण किया है उन्हीं से उसका विनाश होगा। "पूँजीवाद ने ऐसे मनुष्यों को जन्म दिया है जो उन शस्त्रों का उपयोग करेंगे और वे मनुष्य हैं आधुनिक श्रमिक।" आरम्भ में सघर्ष

व्यक्तिगत पूँजीपतियों तथा व्यक्तिगत मजदूरों के बीच होता है। परन्तु शीघ्र ही यह दोनों वर्गों के बीच सगठित संघर्ष का रूप धारण कर लेता है।

7. श्रमिक वर्ग भी उसी अनुपात से बढ़ता है जिस अनुपात से पूँजीवादी वर्ग का विकास होता है। पूँजीवादी प्रणाली के प्रसार के साथ-साथ श्रमिक वर्ग भी सख्या, शक्ति और संगठन की दृष्टि से बलशाली हो जाता है क्योंकि—

(i) पूँजीवादी पद्धति में यन्त्रीकरण में वृद्धि से कार्यकुशलता की उपेक्षा होती है तथा श्रमिक एक यन्त्र मात्र बन जाता है। शिल्पकार, छोटे दूकानदार एवं निम्नतर श्रेणी के मध्य-वर्ग के लोग यन्त्रीकरण से उत्पन्न परिस्थितियों के कारण अपने व्यवसाय छोड़ने के लिए बाध्य हो जाते हैं और श्रमजीवी वर्ग में सम्मिलित हो जाते हैं। बेतहियर श्रमिक भी, जिन्हें भूमि से विलग होना पड़ता है, श्रमजीवी वर्ग की सख्या बढ़ाते हैं।

(ii) अपनी बढ़ती हुई सम्यता एवं व्यक्तिगत चरित्र के कारण श्रमिकों में वर्ग-चेतना का उदय होता है जिसके परिणामस्वरूप उनकी शक्ति का विकास होता है।

(iii) पूँजीवादी पद्धति में उत्पादन का केन्द्रीयकरण होता है, अतः हजारों श्रमिक छोटे-छोटे क्षेत्रों में एकत्र हो जाते हैं और इस स्थिति में उन्हें अपनी कठिनाइयों और आवश्यकताओं का पूर्वापेक्षा अधिक ज्ञान होता है, वे पारस्परिक सहयोग की ओर अभिसर होते हैं, उनकी वर्ग-चेतना बलवती होती है और इन सब बातों का पूँजीपति स्वामियों के साथ संघर्ष में प्रत्यक्ष प्रभाव पड़ता है। श्रमिक संगठित होकर अपने लिए अधिक सुविधाओं और अधिक वेतन की माँग करते हैं। उनके संगठनों का स्वरूप राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय हो जाता है। अब संघर्ष व्यक्तिगत-पूँजीपतियों के विरुद्ध न रह कर सम्पूर्ण पूँजीवादी प्रणाली के विरुद्ध हो जाता है। वर्ग-चेतना जिस गति से अथवा जिस अनुपात से विकसित होती है उसी अनुपात में श्रमिक वर्ग की शक्ति में भी वृद्धि होती है। उद्योग के केन्द्रीयकरण द्वारा श्रमिक वर्ग में ग्राम हड़ताल द्वारा समाज के सम्पूर्ण ढाँचे को अस्त-व्यस्त करने की सामर्थ्य पैदा हो जाती है।

(iv) निरन्तर बढ़ते हुए बाजारों, सन्देशवाहन और यातायात के साधनों की पूँजीवादी व्यवस्था सम्पूर्ण विषय के श्रमिकों में विचार-विनिमय सम्भव बना देती है और श्रमिक आन्दोलन को अन्तर्राष्ट्रीय रूप प्रदान करती है। जब श्रमिक आन्दोलन पहले राष्ट्रीय स्तर पर राष्ट्रीय राज्य के विधान के अन्तर्गत होता है तो उनका अभिप्राय यही होता है कि यह संघर्ष एक व्यापक अन्तर्राष्ट्रीय नाटक की भूमिका मात्र है। जो क्रान्ति पहले राष्ट्रीय होती है वही बाद में अन्तर्राष्ट्रीय बन जाती है।

मैनीफेस्टो उपयुक्त क्रान्ति के परिणामों की भविष्यवाणी करते हुए उद्घोष करता है कि अन्त में पूँजीपति वर्ग अपने विनाश को प्राप्त होगा तथा सर्वहारा वर्ग का अस्थायी अधिनायकत्व स्थापित होगा जिसका प्रमुख कार्य शेष पूँजीपतियों को उत्पादन के साधनों से वंचित कर उन्हें बलपूर्वक सम्पत्तिविहीन कर देना होगा तब उत्पादन के सम्पूर्ण साधन राज्य के नियन्त्रण में आ जाएंगे और राज्य पर नियन्त्रण केवल एक वर्ग अर्थात् श्रमिक वर्ग का होगा। यह कहना अधिक सत्य होगा कि सर्वहारा क्रान्ति के बाद जिस समाज की स्थापना होगी वह वर्ग-रहित समाज होगा। उस समय समस्त वर्गीय संघर्ष का अन्त हो जाएगा और इसके साथ ही उस दमनकारी राज्य की भी समाप्ति हो जाएगी जिसका हमें अनुभव है।

पूँजीवाद जिस प्रकार उन परिस्थितियों का सृष्टा होता है जो स्वयं उसी का विनाश कर देती हैं इसका सारांश कोकर ने इन शब्दों से व्यक्त किया है—

“इस तरह पूँजीवादी व्यवस्था श्रमिकों की सख्या में वृद्धि करती है, उन्हें समूहों में संगठित करती है, उन्हें विश्व-व्यापी स्तर पर सहयोग करने तथा परस्पर मिलने-जुलने के साधन प्रदान करती है तथा उनकी क्रिया-शक्ति को कम कर और उनका अधिकाधिक शोषण कर उन्हें संगठित विरोध करने के लिए प्रेरित करती है। पूँजीपति, जो अपनी स्वाभाविक आवश्यकताओं के अनुसार तथा उस लाभ पर आधारित प्रणाली को कायम रखने के लिए प्रतिक्षण ऐसी परिस्थितियों को जन्म दे रहे हैं जिनसे एक ऐसे समाज का निर्माण करने के अस्वाभाविक प्रयत्नों को (श्रमिकों के) स्फूर्ति तथा बल मिलता है जो एक श्रमिक समाज की आवश्यकताओं के अनुकूल होगा।”

मानस के इस राजनीतिक कार्यक्रम का स्पष्टतम विवरण 'मैनीफेस्टो' में दिया गया है। इसके द्वितीय भाग में समाजवाद की स्थापना के लिए मानस ने एक निश्चित कार्यक्रम प्रस्तुत किया है जिसे ग्रपनाकर श्रमिक अपनी सम्भावित श्रेष्ठता को वास्तविक श्रेष्ठता में परिवर्तित कर सकते हैं, अपने आत्म-प्रेरित यात्रा सघर्ष को जानबूझ कर नियोजित राजनीतिक सघर्ष के रूप में उद्घटन के लिए ग्रपन आपकी तैयार कर सकते हैं और अन्ततः पूँजीवादी युग पर अपना प्रमुख स्थापित कर सकते हैं।

① मानस के कार्यक्रम का पहला चरण है श्रमजीवी वर्ग को शासक-वर्ग के पद पर प्रतिष्ठित करना अर्थात् 'प्रजातन्त्र सभ्यता में विजयी होना।' अपने उद्देश्य की प्राप्ति के लिए श्रमिकों को अपना सगठन एक उत्पीड़ित वर्ग के रूप में करना चाहिए और स्वयं को ऊँचा उठा कर 'शासक वर्ग' की स्थिति में ले जाना चाहिए। हर देश के श्रमिकों को चाहिए कि वे प्रजातन्त्र के विरुद्ध सघर्ष में विजय प्राप्त करने के लिए स्वयं को शासक वर्ग की स्थिति में पहुँचाने के लिए स्वयं को एक राजनीतिक दल में सगठित करें और सामान्य निर्वाचन-पद्धति द्वारा निर्वाचन-मण्डल एवं राष्ट्रीय ससद् में बहुमत प्राप्त करने का प्रयत्न करें। यदि किसी देश में शासक-वर्ग सैनिक बल के आधार पर बहुमत प्राप्त सर्वहारा वर्ग को राजनीतिक नियन्त्रण का वैध अधिकार प्राप्त करने से वंचित करने का प्रयत्न करे तो श्रमिकों को चाहिए कि वे अपने उद्देश्य की सिद्धि के लिए सगठित होकर बल प्रयोग करें। "इस प्रकार शासनतन्त्र पर शान्तिपूर्वक या बल-प्रयोग द्वारा नियन्त्रण प्राप्त करने पर उन्हें अपनी सर्वोच्चता को सुरक्षित करना चाहिए और यह कार्य उन्नत जनतन्त्र के परिचित उपायों द्वारा होना चाहिए जैसे सार्वभौमिक मताधिकार (Universal Suffrage), प्रत्यक्ष लोक-निर्वाचन—(Direct Popular Election) और प्रमुख

अधिकारियों (विधानसभा, प्रशासन तथा न्याय-विभाग सम्बन्धी) का जनता द्वारा प्रत्याह्वान (Recall) की प्रस्थापना, स्थायी सेना के स्थान पर सैन्य जनता का संगठन, स्वतन्त्र सावजनिक शिक्षा, राज्याधिकारियों को श्रमिकों के समान ही वेतन देना आदि राजनीतिक योजना की यही समाजवादी विशेषता है।¹

अपनी राजनीतिक सर्वोच्चता सुरक्षित कर लेने के उपरान्त श्रमिकों को अपने प्रमुख कार्य पूँजी के सामाजीकरण (Socialization) की ओर उन्मुख होना चाहिए। पूँजी के सामाजीकरण की यह प्रक्रिया क्रमिक होगी क्योंकि पूँजीवाद इतना क्षीण नहीं है कि उसे एक ही चोट में समाप्त किया जा सके। इस प्रक्रिया के अन्तर्गत पूँजीवादी राज्यों में मान्यता प्राप्त एवं सुरक्षित सम्पत्ति के अधिकारों तथा उत्पादन की पूँजीवादी स्थितियों पर शनैः-शनैः नियन्त्रण करना होगा। इसके लिए किए जाने वाले उपाय सभी राज्यों में समान नहीं हो सकते। 'साम्यवादी घोषणा-पत्र' के अनुसार अत्यन्त उन्नतिशील देशों के लिए तात्कालिक उपाय ये हैं—(1) भूमि पर व्यक्तिगत स्वामित्व का अन्त एवं भूमि के सभी प्रकार के लगान का सावजनिक उद्देश्य के लिए प्रयोग, (2) यातायात तथा संचार-साधनों का राज्य द्वारा केन्द्रीकरण, (3) साख (Credit) तथा बैंकों पर राज्य का एकाधिकार और एक राष्ट्रीय बैंक की स्थापना, (4) उत्तराधिकार के अधिकारों का अन्त, (5) उत्तरोत्तर बढ़ता हुआ भारी आयकर, (6) देश से भागे हुए और देशद्रोहियों की सम्पत्ति की जब्ती, (7) कारखानों में बालकों को काम में लगाने पर प्रतिबन्ध एवं सब बालकों के लिए निशुल्क शिक्षा व्यवस्था, (8) सबके लिए समान रूप से काम की व्यवस्था, औद्योगिक सेवाओं, विशेषकर कृषि सेवाओं की स्थापना, (9) कृषि का उद्योग के साथ सम्मिश्रण, एवं (10) राज्य के कारखानों और उत्पादन के साधनों का विस्तार।

'घोषणा-पत्र' में कहा गया है कि श्रमिक सामाजिक सुधार का यह कार्यक्रम तभी आरम्भ होगा जब श्रमिकों का राज्य पर अधिकार स्थापित हो जाएगा। किन्तु मार्क्स के भाषणों से प्रतीत होता है कि यदि किसी समाजवादी शासन में सरकार उपर्युक्त कार्यक्रम लागू करे तो उसमें श्रमिक वर्ग सरकार को योग दे सकता है। सन् 1847 के 10 घण्टे काम का ब्रिटिश कानून (British Ten Hours Act) को मार्क्स ने श्रमिकों के लिए नैतिकतापूर्ण और आर्थिक रूप से लाभप्रद बतलाया था।

मार्क्स सामान्यतया नीति के सम्बन्ध में सैद्धांतिक वक्तव्य देने के विरुद्ध था। उसका विचार था कि इनसे आन्दोलन को शक्तिशाली बनाने के लिए मजदूरों के व्यापक सहयोग में बाधा पड़ती है। सन् 1871 में उसने कहा था कि "मजदूरों के पास कोई ऐसे तैयार आदर्श नहीं है जिन्हें वे जनता की आज्ञा पर प्रयोग में ला सकें। वे यह जानते हैं कि उन्हें अपनी मुक्ति प्राप्त करने और इसके साथ समाज को उच्च स्थिति में लाने के लिए, जिसकी ओर वह दुनियाँ रीति से अपने ही आर्थिक साधनों द्वारा बढ़ रहा है, दीर्घकालीन सघर्षों परिस्थितियों एवं मनुष्यों की अनेक परिवर्तनशील ऐतिहासिक प्रक्रियाओं में से गुजरना होगा।" चार वर्ष बाद गोथा-प्रोग्राम की आलोचना करते हुए उसने स्पष्ट शब्दों में कहा कि "दर्जनी कार्यक्रमों की अपेक्षा यथार्थ आन्दोलन का एक कदम कहीं अधिक महत्वपूर्ण है।"

मार्क्स ने अपना कार्यक्रम प्रस्तावित करते हुए यह स्पष्ट कर दिया था कि समाजवादी क्रांति तभी हो सकती है जब उत्पादन की आधुनिक शक्तियों और पूँजीपतियों की उत्पादन-शक्तियों में विरोध हो प्रथवा बहुसंख्यक सर्वहारा वर्ग के सकटों एवं कष्टों के कारण उनमें विरोध उत्पन्न हो जाए। कोकर के अनुसार "मार्क्स के अनेक उत्तरकालीन भाषणों में गुप्त पड़यन्त्रकारी कार्यों के प्रति सन्देह तथा शिक्षा, आन्दोलन, सहकारिता संगठन और राजनीतिक दायित्व कार्यों की सफलता में आस्था एवं विश्वास की भावना प्रकट होती है। इनको वह श्रमजीवियों के लिए राजनीतिक परिपक्वता एवं शक्ति प्राप्त कर सकने के श्रेष्ठतर साधन समझने लगा था जिनकी सहायता से वे उपर्युक्त समय पर शासनतन्त्र को हस्तगत कर सकेंगे।"

मजदूरों द्वारा सर्वोच्चता प्राप्त करने के सम्बन्ध में मार्क्स ने अपने वक्तव्यों लेखों और ग्रन्थों में विभिन्न और कहीं-कहीं स्पष्ट विचार व्यक्त किए हैं, अतः उसके विचारों की एकदम सही अभिव्यक्ति करना कठिन है। वैसे मार्क्स ने साधारणतया यह स्वीकार किया था कि राजसत्ता प्राप्त

करने के साधन विभिन्न देशों और विभिन्न समयों में भिन्न-भिन्न हो सकते हैं। किसी काल और स्थान में सीधी आर्थिक कार्यवाही तो किसी स्थान में क्रांति और कहीं राजनीतिक अधिपत्य की शून-शून प्राप्ति हो सकती है। मार्क्स का दृष्टिकोण अनुभव-मूलक था। वह सगठित हिंसा का समर्थन उस स्थिति में करता जब समाजवादी लोग हिंसात्मक ढंग से राजसत्ता प्राप्त कर सकते हों किन्तु समस्त प्रचलित सामाजिक व्यवस्थाओं में परिवर्तन अत्यन्त आवश्यक होने पर ही शारीरिक बल प्रयोग द्वारा न होकर वैध साधनों द्वारा राजनीतिक बहुमत की प्राप्ति से होगा जिसके पश्चात् राजनीतिक (किन्तु आवश्यक रूप से वैध या कानूनी) साधनों द्वारा पुँजीपति धीरे-धीरे सम्पत्ति से वंचित कर दिए जाएँगे। मार्क्स की मान्यता थी कि सशस्त्र विद्रोह उसी दिशा में करना चाहिए जबकि स्थिति उसके अनुकूल हो और उसकी सफलता की आशा हो। मार्क्स जब क्रांति तथा पुँजीवाद का 'बलपूर्वक विनाश' शब्दों का प्रयोग करता था तब उसका हृत्पात्रों तथा अनिनकाण्डों से आशय कदापि नहीं था। एक और उसने समय से पूर्व क्रांति का विरोध किया और दूसरी ओर जब तक परिस्थिति अनुकूल न हो तब तक उसने समय से पूर्व क्रांति का विरोध किया, चाहे वह वैध उपायों से ही क्यों न की जा सकती। समाजवादी व्यवस्था की स्थापना का विरोध किया, चाहे वह वैध उपायों से ही क्यों न की जा सकती। उमरे कहा, "यदि अपने विकास के स्वाभाविक नियमों का आविष्कार करने के लिए समाज बड़े साहसिक कदम उठाकर एक उचित मार्ग पर अग्रसर हो भी गया हो तो भी वह कानूनों द्वारा स्वाभाविक विकास की व्यवस्थाओं में उत्पन्न बाधाओं को दूर नहीं कर सकता।" 1

कदम उठाकर एक उचित मार्ग पर अग्रसर हो भी नहीं पाया है।¹ की अवस्थाओं में उत्पन्न बाधाओं को दूर नहीं कर सकता।² मार्क्स यद्यपि सिद्धान्तवाद का विरोधी था और अपनी व्यूह-रचना में अनेक प्रकार के समझौते करने के लिए भी तैयार था तथापि उसके सिद्धान्त के विकासवादी और क्रान्तिकारी दोनों पक्षों में वर्ग-सघर्ष मूलभूत है। यह वास्तव में उसके सैद्धान्तिक और व्यावहारिक दोनों प्रकार की शिक्षाओं का केन्द्र-बिन्दु है। अन्त में, यद्यपि मार्क्स का विश्वास था कि श्रमिकों को राज्य पर अपना आधिपत्य जमा लेना चाहिए और 'सर्वहारा वर्ग का क्रान्तिकारी या वर्गीय अधिनायकत्व' (Revolutionary or Class Dictatorship of the Proletariat) स्थापित कर लेना चाहिए तथापि वह यह भी मानता था कि अन्ततोगत्वा यह राज्य भी विलुप्त हो जाएगा क्योंकि जब उसके द्वारा समाजवादी व्यवस्था की स्थापना के लक्ष्य की प्राप्ति हो जाएगी तब उसकी सत्ता एवं शक्ति की कोई आवश्यकता नहीं रहेगी। यह स्मरणीय है कि 'सर्वहारा-वर्ग का क्रान्तिकारी या वर्गीय अधिनायकत्व' शब्दों के प्रयोग से मार्क्स का यह अभिप्राय नहीं था कि निरंकुश राजकीय सत्ता का एक अथवा अधिक व्यक्तियों द्वारा प्रयोग होना और उसका आधार इतना बल-प्रयोग होगा, जो सब प्रकार से कानूनों की परिधि के बाहर हो। मार्क्स का अभिप्राय केवल यह था कि नवीन राजनीतिक सत्ता-सम्पन्न वर्ग पर अधिकार करने पर पदच्युत सत्ता के समय के कानून वाध्यकारी नहीं होंगे।

करने पर पदच्युत सत्ता के समय के कानून वाध्यकारी नहीं होंगे।
यह कहा जा सकता है कि मार्क्स का कार्यक्रम कुल मिलाकर विकासवादी और क्रान्तिकारी दोनों है। यह विकासवादी इस रूप में है कि मार्क्स के अनुसार "पूँजीवादी समाज में से समाजवादी समाज का आविर्भाव क्रमिक रूप से और पूँजीवादी समाज के उत्तरोत्तर तथा स्वाभाविक ह्रास के फलस्वरूप होगा।" यह इस सीमा तक कि मार्क्स के अनुसार प्रजातान्त्रिक परम्पराओं वाले देशों में भी आर्मिक अपने उद्देश्यों की पूर्ति शान्तिमय उपायों से कर सकते हैं। मार्क्स का कार्यक्रम निश्चित रूप से क्रान्तिकारी इस रूप में है कि वह वर्तमान प्रणाली के शव पर नवीन प्रणाली की स्थापना के लिए हिंसा और क्रान्ति को आवश्यक समझता है। उसका विश्वास था कि जिन देशों में परिस्थितियाँ अनुकूल नहीं हैं, वहाँ बर्ग-युद्ध, हिंसा और क्रान्ति के बिना आधारभूत सामाजिक तथा आर्थिक परिवर्तन होना असम्भव है। मार्क्स का कार्यक्रम क्रान्तिकारी इसलिए भी था क्योंकि वह बलपूर्वक प्रस्थापित करता है कि पूँजी और श्रम के हितों में शाश्वत विरोध है तथा वर्ग-संघर्ष एक अटल ऐतिहासिक आवश्यकता है। इस दृष्टिकोण से भी यह क्रान्तिकारी है कि यह "अपने आदर्श के विरुद्ध विजिप्त हितों के लिए कोई सम्मान नहीं रखता और परिस्थिति अनुकूल होने पर अपने उद्देश्य की सिद्धि के लिए कोई भी कदम उठाने को तत्पर रहता है। औपचारिक अथवा परम्परावादी औचित्य

की धारणाएँ इसे नहीं रोक सकती।" 'कम्युनिष्ट मैनीफेस्टो' में मार्क्स की यह घोषणा भी इसके क्रान्तिकारी होने की पुष्टि करती है—

"साम्यवादी स्पष्ट रूप से घोषणा करते हैं कि उनका लक्ष्य समस्त, प्रचलित अवस्थाओं को बलपूर्वक उलट देने से ही प्राप्त हो सकेगा। शासक वर्ग साम्यवादी क्रान्ति से सम्पाद्यमान हो। श्रमजीवी वर्ग के पास श्रु खलाओं के अतिरिक्त खोने को और कुछ भी नहीं है। सारा विषय उनकी विजय के लिए है।"

वर्ग-संघर्ष के सिद्धान्त का आलोचनात्मक मूल्यांकन

मार्क्स का वर्ग-संघर्ष का सिद्धान्त काफी बजनदार है। समाज में सामाजिक वर्गों के अस्तित्व से कोई इन्कार नहीं कर सकता। प्रायः प्रत्येक सभ्य समाज में जन, सम्पत्ति, पद, वर्ण, प्रतिभा आदि के आधार पर भेद विद्यमान रहे हैं। यह भी सत्य है कि राजनीतिक शक्ति की प्राप्ति के लिए विभिन्न वर्ग-संघर्ष ऐतिहासिक घटनाओं के निर्धारण में योग देते रहे हैं। प्राचीन भारत में राजनीतिक प्रभुता की प्राप्ति के लिए ब्राह्मणों और क्षत्रियों के विभिन्न वंशों में संघर्ष होता रहता था, प्राचीन यूनान में घनतन्त्रवादियों और जनतन्त्रवादियों में शक्ति के लिए संघर्ष चलता रहता था और प्राचीन रोम तथा अन्य देशों में भी बहुत कुछ ऐसी ही परिस्थितियाँ थी। मार्क्स ने इतिहास में सामाजिक वर्गों के महत्त्व पर बल देकर समाजशास्त्र की एक बहुत बड़ी सेवा की है। वही प्रथम विचारक है जिसने ऐतिहासिक घटनाओं की वर्ग-हित और वर्ग-व्यवृत्तियों के सन्दर्भ में व्याख्या की है। मार्क्स के वर्ग संघर्ष के सिद्धान्त के पक्ष में यह एक बड़ा प्रमाण है कि इतिहास में सम्भवतः ऐसे उदाहरण बहुत कम होंगे जब समाज के शोषित वर्गों की ओर से संघर्ष हुए बिना ही शासक वर्ग ने अपने अविकारों का परित्याग कर दिया हो। जो कुछ भी अधिकार शोषित वर्गों ने प्राप्त किए हैं वे उसे कठिन संघर्ष के फलस्वरूप ही मिल पाए हैं।

लेकिन यह सब होते हुए भी मार्क्स का वर्ग संघर्ष का सिद्धान्त कटुतम आलोचना का विषय रहा है। इस सिद्धान्त के विपक्ष में दिए जाने वाले तर्क मुख्यतः निम्नलिखित हैं—

1. समाज में केवल दो ही वर्ग नहीं हैं। आधुनिक युग में एक शक्तिशाली और महत्त्वपूर्ण मध्यमवर्ग का भी विकास हुआ है। इस वर्ग में प्रबन्धक, कुशल कारीगर, अफसर, वकील, डॉक्टर, इंजीनियर आदि सम्मिलित हैं। इस तरह मार्क्स की यह घोषणा कि समाज में सदा ही दो वर्ग रहेगे, गलत सिद्ध हो रही है। सेबाइन ने ठीक ही लिखा है कि—“यदि मार्क्स इंग्लैंड को अपना आदर्श मानता (इंग्लैंड में पूँजीवादी कृषि-व्यवस्था और मध्यम वर्ग की प्रधानता रही है) तो सम्भवतः उसका वर्णों का विश्लेषण यह न होता।”¹ चूँकि मार्क्स ने वर्ग-संघर्ष को विरोधी तत्त्वों के द्वन्द्वात्मक विरोधों में देखा, इस कारण वह केवल दो मुख्य विरोधी वर्गों की स्थिति के लिए बाध्य था परन्तु इसके परिणामस्वरूप उसकी कई भविष्यवाणियाँ गलत सिद्ध हुईं। मार्क्स ने जिन दो वर्गों की चर्चा की है, उनकी कोई स्पष्ट परिभाषा नहीं दी है, अतः फ्रांसीसी श्रमिक सघवादी सोरल (Sorel) ने तो मार्क्सवादी वर्गों को ‘एक अमूर्त कल्पना’ तक की सजा दे दी है।

2. मार्क्स का यह कथन ऐतिहासिक दृष्टि से गलत सिद्ध होता है कि निम्न मध्यवर्गीय और छोटे-छोटे बुजुर्ग अन्त में श्रमजीवी वर्ग के साथ मिल जाएँगे। उद्योग-प्रधान समाजों में वेतनभोगी कर्मचारियों, विचौलियों, व्यावसायिक लोगों और छोटे दुकानदारों की वृद्धि हुई है जिन्हें मार्क्स की योजना में छोटे बुजुर्ग ही कहा जा सकता है। लेकिन फासिज्म ने यह प्रमाणित कर दिया है कि इस प्रकार के लोग सर्वहारा वर्ग में शामिल होने का इतना तीव्र विरोध करते हैं जिसकी मार्क्स कल्पना भी नहीं कर सकता था।

3. मार्क्स ने यह भूल की है कि उसने सामाजिक वर्गों और आर्थिक वर्गों को एक ही समझा तथा वर्ग-संघर्ष को शोषक एवं शोषित वर्गों के बीच युद्ध बताया। ब्राह्मणों, क्षत्रियों, घनतन्त्रवादियों, पेदीनियनों और प्लीबियनों को आर्थिक वर्ग मान लेने से पहले वर्ग एवं वर्ग-चेतना की धारणाओं का उनसे अधिक स्पष्ट एवं निश्चित विश्लेषण आवश्यक है जितना मार्क्स ने किया है।

वास्तव में वर्ग-संघर्ष की धारणा में एकदम लिप्त होने के कारण और अपने क्रान्तिकारी उद्देश्य के लिए उसका प्रयोग करने की अधीर उत्सुकता के कारण मार्क्स ने वांछित गम्भीर विश्लेषण नहीं किया बल्कि इसका अत्यधिक सरल कर दिया। यह नहीं भूलना चाहिए कि इतिहास में किसी भी समय सामाजिक वर्गों में यह दृढ़ता और उद्देश्य की एकता नहीं रहती जो वर्ग-संघर्ष के लिए आवश्यक है, उसमें आन्तरिक विरोध रहते हैं। पोपर के शब्दों में—

“वास्तव में शासक और शासित वर्गों के हित में आन्तरिक विरोध इतना गहरा है कि मार्क्स के वर्ग-सिद्धान्त को एक खतरनाक एवं अत्यधिक सरलीकरण समझा जाना चाहिए चाहे हम यह मानें कि अमीर और गरीब के मध्य संघर्ष का हमेशा आधारभूत महत्व है। मध्यकालीन इतिहास का एक महत्वपूर्ण विषय पोप और सम्राटों के बीच युद्ध शासक वर्ग के आन्तरिक विरोधों का एक उदाहरण है। उस संघर्ष को शोषक और शोषित के बीच संघर्ष की संज्ञा देना गलत होगा।”¹

4. वस्तुतः मानवता का सचालक तत्त्व वर्ग-संघर्ष न होकर सामञ्जस्य की भावना है। समाज के अनेक वर्ग विभिन्नताओं के होते हुए भी एकता के सूत्र में बँधे रहते हैं। हर वर्ग में सामाजिकता की भावना निहित होती है और सभी वर्ग समाज के हित के लिए कुछ न कुछ कार्य करते हैं। मनुष्य में सहयोग, त्याग एवं सहानुभूति आदि के श्रेष्ठ गुण भी विद्यमान होते हैं। इससे इनकार नहीं किया जा सकता। अतः समाज का विकास वर्ग-संघर्ष न होकर सामाजिकता, सामञ्जस्य एवं एकता की भावना से होता है। मार्क्स ने इस विश्वास की उपेक्षा कर निःसन्देह मानवता के प्रति एक असम्य अपराध किया है।

5. मार्क्स की मान्यता है कि पूँजीवाद के विकास के साथ-साथ श्रमिक वर्ग दीन हीन होते जाएंगे जिसके परिणामस्वरूप उनमें चेतना का प्रादुर्भाव होगा। किन्तु इतिहास ने मार्क्स की इस मान्यता को गलत सिद्ध कर दिया है। वास्तविकता यह है कि प्रथम महायुद्ध के बाद से इंग्लैंड में पूँजीवाद के विकास के साथ-साथ श्रमिकों की समृद्धि में भी इतनी तेजी से वृद्धि हुई है कि ये आज पूँजीपतियों की समृद्धि में साक्षीदार बने हुए हैं। साथ ही मार्क्स की यह धारणा भी सत्य सिद्ध नहीं हुई है कि श्रमिक वर्ग में भी चेतना दृढ़तर होती जाएगी और समस्त कार्यकारी लोग एक हो जाएंगे। हम स्पष्ट देखते हैं कि समस्त बेतनभोगी व्यक्तियों ने न तो श्रमिकवर्गीय चेतना ही आई है और न उनमें श्रमिक वर्ग के प्रति कोई सहानुभूति ही उत्पन्न हुई है।

6. वर्ग-संघर्ष के सिद्धान्त का प्रतिपादन करते समय मार्क्स सम्भवतः यह कल्पना नहीं कर सका था कि पूँजीवाद स्वयं को बदलती हुई परिस्थितियों के अनुरूप ढाल सकेगा। इस मूल के कारण आज मार्क्स की पूँजीवाद के विनाश की धारणा केवल एक भ्रमपूर्ण वनकर रह गई है। आज पूँजीवाद ने उत्पादन-पद्धति में सुधार कर स्वयं को संकटों से मुक्त कर लिया है और परिस्थितियों के अनुसार स्वयं को ढालकर श्रमिकों का बहुत कुछ समर्थन प्राप्त कर लिया है।

7. मार्क्स और एंजिल्स ने यह विचार प्रकट किया था कि श्रमिक वर्ग की क्रान्ति सन्निकट आ चुकी है क्योंकि पूँजीवाद अपने विनाश के लिए पक चुका है। मार्क्स ने यह भी कहा था कि क्रान्ति सर्वप्रथम सर्वाधिक औद्योगिक-प्रधान देशों में होगी। किन्तु मार्क्स का यह विश्वास अभी तक तो गलत ही प्रमाणित हुआ है। औद्योगिक दृष्टि से विकसित किसी भी देश में अभी तक कोई श्रमिक क्रान्ति नहीं हुई है।

8. मार्क्स ने यह भविष्यवाणी की थी कि पूँजीवादी उत्पादन की विधि से धीरे-धीरे व्यवसायों का रूप विशाल हो जाएगा और अन्तर्राष्ट्रीय ट्रस्ट तथा कार्टेल (Cartel) बन जाएंगे। इस प्रकार पूँजी उत्तरोत्तर थोड़े से व्यक्तियों के पास संचित होती जाएगी। इस सिद्धान्त के विरोधियों का कहना है कि इस भविष्यवाणी का प्रथम भाग तो सिद्ध हो चुका है क्योंकि आजकल बड़े विशाल औद्योगिक एवं व्यापारिक संगठनों का निर्माण हो गया है तथापि पूँजी थोड़े व्यक्तियों के हाथों में केन्द्रित नहीं हो रही है। बड़े पूँजीपतियों के साथ-साथ छोटे पूँजीपति भी बने हुए हैं। मध्यम वर्ग का अन्त

नहीं हो रहा है और इस मध्यम वर्ग के लोग सर्वहारा वर्ग-पक्ष शासक हाकर उसका विस्तार नहा कर रह हैं, जैसा कि मैनीफेस्टो में उल्लेख है। आधुनिक काल में मध्यम वर्ग-सर्वहारा वर्ग की अपेक्षा पूँजीवादी वर्ग की ओर अधिक सहानुभूतिपूर्ण है।

9. मार्क्स की यह धारणा कि समस्त समाज के पूँजीपतियों का समान उद्देश्यो एवं हितों से संचालित होने वाला एक ही वर्ग है, सही नहीं है। सारे विश्व की बात ता छोड़िए, एक ही देश के असह्य भूमिपतियों, कारखानों के स्वामियों और उद्योगपतियों को एक-एसा सफल पूँजीवादी वर्ग नहीं समझा जा सकता जो वर्ग-चेतना से पूर्णतः प्रेरित हो और जिसमें वर्ग की एकता की भावना विद्यमान हो। यदि अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टि से देखा जाए तो ब्रिटेन के पूँजीपतियों और भारत-तया जापान के पूँजीपतियों में कुछ भी हितों की समानता नहीं है, बल्कि यह कहना अधिक सत्य होगा कि उनके हितों में संघर्ष है। पूँजीपतियों की एकता तो मन्वेहास्पद है ही, विभिन्न देशों के श्रमिकों के हितों में और भी कम एकता है। एक देश में पुरुष और स्त्री श्रमिकों, कुशल तथा अकुशल श्रमिकों और श्वेत तथा काले श्रमिकों या वर्गों के आधार पर श्रमिकों में जो सम्बन्ध पाए जाते हैं वे कार्ल मार्क्स की श्रमिक-एकता की धारणा को गलत सिद्ध करते हैं। स्वयं मार्क्स और एंजिल्स और उनके आधुनिक अनुयायियों की श्रमिकों को संगठित होने की धारणा-यह सिद्ध करती है कि श्रमिकों में कोई स्वाभाविक एकता नहीं है। विश्व के श्रमिकों में अन्तर्राष्ट्रीय एकता की धारणा और 'श्रमिकों का कोई राष्ट्र नहीं होता' की विचारधारा दोनों ही कल्पनाएँ मात्र ही सिद्ध हुई हैं। विगत दोनों विश्व युद्धों में विश्व के सारे श्रमिक तत्कालित वर्ग-चेतना की उपेक्षा कर अपने-अपने राष्ट्रों की रक्षा करने में उत्पर रहे हैं और आज भी वे राष्ट्र की सीमाएँ तोड़ नहीं पा रहे हैं। ये सब कारण हमें मानव-इतिहास को समझने की एक कुञ्जी का काम कर वर्ग-संघर्ष के सिद्धान्त को ठुकराने को विवश करते हैं।

10. मार्क्स की इस मान्यता के विरुद्ध गंभीरतम आक्षेप किया जाता है कि अन्त में श्रमिक वर्ग की पूँजीवादी वर्ग पर विजय होगी और सर्वहारा वर्ग का अविनाशकत्व स्थापित हो जाएगा। वर्ग-संघर्ष का अन्त निश्चित रूप से पूँजीवाद के विनाश और समाजवाद की स्थापना में होगा। इसका कोई वैज्ञानिक आधार नहीं है। यह धारणा केवल आकांक्षा और आशा की अभिव्यक्ति है, तथा पर आधारित तर्कसम्मत परिणाम नहीं। यदि यह स्वीकार कर लिया जाए कि श्रमिकों और पूँजीपतियों के बीच वर्ग-संघर्ष होगा और उसकी अन्तिम परिणति पूँजीवाद के उन्मूलन में होगी, तो यह आवश्यक नहीं है कि नत्ता औद्योगिक श्रमिकों के हाथ में पहुँचेगी, फासिस्ट अविनाशकताही जैसे अन्य विकल्प भी हैं। यह भी हो सकता है कि "पूँजीवाद के विनाश का परिणाम साम्यवाद न होकर अराजकता ही जिसमें से एक ऐसी तानाशाही का जन्म हो जाए जिसमें सिद्धान्तिक रूप में साम्यवादी आदर्शों से कोई सम्बन्ध न हो।"¹ यह मानने के लिए भी कोई आधार नहीं है कि नमस्त देशों में वर्ग-युद्ध के एक से परिणाम ही होते हैं। जो कुछ हद में सम्भव हुआ वह इंग्लैंड या फ्रांस में सम्भव नहीं हो सका है। फासिज्म तथा नास्तीवाद का जन्म मार्क्स और एंजिल्स की शिक्षा के विरुद्ध हुआ। साम्यवाद की विजय उतनी निश्चित नहीं है जितनी मार्क्स और उनके साथी सोचते थे। इसके अतिरिक्त मार्क्स यह नहीं भी सिद्ध नहीं करता कि श्रमिक निश्चित रूप से प्रशासन चलाने की योग्यता से सम्पन्न होंगे।

11. वर्ग-संघर्ष का सिद्धान्त एक दृष्टि और हानिकारक सिद्धान्त है जो सहानुभूति, सहयोग एवं भ्रातृत्व के स्थान पर घृणा के प्रचार की शिक्षा देता है। घृणा विश्व की उन्नायक कभी नहीं बन सकती। केटलिन हा तो यहाँ तक कहता है कि "मार्क्स का वर्ग-संघर्ष का सिद्धान्त ही आधुनिक कष्टों, रोगों, यहाँ तक कि फासीवाद का भी जन्मदाता है।" संघर्ष विनाश का लक्षण है, निर्माण का नहीं। यह युद्ध का एक ऐसा नारा है जो एकदम निन्द्य है। यह सिद्धान्त अवश्य आत्महत्या के समान प्रमाणित होगा जैसा कि प्राचीन ग्रीस और साम्यवादी रोम में प्रमाणित हुआ। यह सिद्धान्त रूप में मध्यवर्ग की सार्वजनिक हत्याओं तथा उनकी सम्पत्ति के पूर्ण अपहरण के लिए उत्तरदायी है।

प्रो कोल (Cole) का विचार है कि 'मैनीफेस्टो' में श्रमिक वर्ग की क्रान्ति का मार्ग निर्धारित करते समय मार्क्स पर इंग्लैंड की तत्कालीन परिस्थितियों का पर्याप्त प्रभाव पड़ा था। उस समय इंग्लैंड में उत्पादन वृद्धि के कारण पूँजीपति वर्ग समृद्धिशाली और श्रमिक वर्ग दरिद्र होता जा रहा था। औद्योगिक क्रान्ति ने उत्पादन-शक्ति का विस्तार कर दिया था, तथापि धन की इस वृद्धि ने श्रमिकों को सुख-सुविधा देने की अपेक्षा उनके दुःख और उनकी अरक्षा को ही अधिक बढ़ाया था। फलतः श्रमिक अपने संघों का निर्माण करके संरक्षित होने लगे थे। सन् 1845 में लॉर्ड ओवन के नेतृत्व में निर्मित 'Grand National Consolidated Trade Union' की विफलता के बाद उदित होने वाले 'चाटिस्ट' आन्दोलन में घोर संकट के कारण मुजमरी के समस्त लक्षण मौजूद थे। ऐसी परिस्थितियों में मार्क्स की इस धारणा को बल मिला अथवा उसका इस परिणाम पर प्रभाव स्वाभाविक था कि पूँजीवाद का विकास श्रमिकों की दशा को निरन्तर पतनोन्मुख करता है और पूर्णतया असन्तुष्ट श्रमिक कभी न कभी एक ऐसा शक्तिशाली राजनीतिक जन-आन्दोलन करेंगे जो पूँजीवाद को नष्ट कर देगा। यदि 'कम्युनिष्ट मैनीफेस्टो' इस वर्ष बाद की बदलती हुई परिस्थितियों में तैयार किया जाता अथवा संशोधित हो जाता तो सम्भवतः मार्क्स की धारणा कुछ भिन्न होती।

मार्क्स का मूल्य एवं अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त (Marx's Theory of Value and Surplus Value)

'अतिरिक्त मूल्य-सिद्धान्त' (Theory of Surplus Value) का प्रतिपादन मार्क्स ने यह दिखाने के लिए किया है कि पूँजीवादी प्रणाली में पूँजीपतियों द्वारा श्रमिकों का किस प्रकार शोषण किया जाता है। इस सिद्धान्त का विवेचन 'दान केपिटल' में है। यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि इस सिद्धान्त में मार्क्स ग्रहण नहीं करता कि वस्तुओं की कीमत क्या होनी या उसमें उतार-चढ़ाव आदि क्या होते हैं। मार्क्स का मूल्य-सिद्धान्त कीमतों का सिद्धान्त नहीं है। इस सिद्धान्त का मुख्य उद्देश्य तो यह प्रकट करना है कि पूँजीपति श्रमिकों को यथायोग्य पारिश्रमिक नहीं देते। वे श्रमिकों से श्रम का समाना मूल्य अक्रिय कर उनका शोषण करते हैं और स्वयं ऐसा करते हैं।

मार्क्स के मूल्य-सिद्धान्त पर रिकार्डों के सिद्धान्त का प्रभाव है। अपने ग्रंथशास्त्र की सीमांता की अमूर्त पद्धति उसने (मार्क्स) रिकार्डों से ग्रहण की। मूल्य का श्रम-सिद्धान्त (Labour Theory of Value) भी रिकार्डों से लेकर उसने उसे समाजवादी रूप दिया। फिर भी अपनी मौलिकता प्रदर्शित करने के लिए मार्क्स कहता था कि रिकार्डों को श्रम के मूल्य के बदले श्रम-शक्ति (Labour Power) के विषय में विचार करना चाहिए। कोकर ने लिखा है - कि, "मार्क्स ने पूँजीवाद के विकास और सामाजिक परिणामों की जो व्याख्या की है, उसका मुख्य तत्त्व उसका अतिरिक्त मूल्य (Surplus Value) का सिद्धान्त है जिसे उसके मूल्य के श्रम सिद्धान्त (Labour Theory of Value) के आधार पर स्थिर किया जा। मूल्य के श्रम-सिद्धान्त का मन्तव्य यह है कि अन्त में किसी वस्तु का विनिमय मूल्य उसके उत्पादन पर श्रम की मात्रा पर निर्भर है। यह सिद्धान्त मार्क्स से बहुत पहले अनुदार तथा उग्र सुधारवादी सिद्धान्त-शास्त्रियों में प्रचलित था। यह वास्तव में एक अनेजी सिद्धान्त था जिसका प्रतिपादन 17वीं शताब्दी में सर विलियम पेरी ने किया था। उसके बाद अन्य ह्याति प्राप्त ग्रंथशास्त्रियों मुख्यकर एडम स्मिथ और डेविड रिकार्डों ने भी इस पर अनेक प्रकार से जोर दिया और इसमें संशोधन किया।" एडम स्मिथ और डेविड रिकार्डों के प्रभाव की दृष्टि से प्रो वेपर (Weyer) का कथन है कि "मार्क्स के मूल्य-सिद्धान्त पर रिकार्डों के प्रभाव की दृष्टि से प्रो वेपर (Weyer) का कथन है कि "मार्क्स का अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त रिकार्डों के सिद्धान्त का ही व्यापक रूप है जिसके अनुसार किसी भी वस्तु का मूल्य उसमें निहित श्रम की मात्रा के अनुपात में होता है, बगैरे कि यह श्रम-उत्पादन की क्षमता के उतमान स्तर के तुल्य हो।"

मानव के मूल्य सिद्धान्त की व्याख्या करने के लिए नवप्रथम दो अर्थों—प्रयोग-मूल्य (Use Value) तथा विनिमय मूल्य (Exchange Value) का धर्म ज्ञान लेना चाहिए। प्रयोग-मूल्य का अर्थ वस्तु की उपयोगिता से है। किसी वस्तु में विनिमय मूल्य उब होना है जब उसमें मानव-श्रम की कुछ मात्रा लगी जाती है।

मार्क्स का मत है कि प्रत्येक वस्तु का प्रयोग-मूल्य (Use Value) इस बात पर निर्भर नहीं होता कि उस पर कितना मानव-श्रम व्यय होता है। उदाहरण के लिए वायु और जल पर कोई मानव-श्रम खर्च नहीं किया जाता, अतः उनका प्रयोग अथवा उपयोग-मूल्य होता है। किन्तु किसी वस्तु का विनिमय-मूल्य (Exchange Value) इसलिए होता है क्योंकि उस वस्तु के उत्पादन में मानव-श्रम व्यय होता है। उदाहरण के लिए एक बड़ी बनावट के लिए एक मजदूर को काफी श्रम करना पड़ता है, अतः उसका विनिमय-मूल्य होता है। इन दोनों को स्पष्ट करते हुए मार्क्स ने लिखा है कि—“एक वस्तु का मूल्य इसलिए होता है कि उनमें मानव-श्रम का उपयोग हुआ है। तब इस मूल्य की मात्रा को कैसे मापा जाए? स्पष्टतः मूल्य की सृष्टि करने वाले तत्त्व की मात्रा वस्तुओं में निहित श्रम से है। श्रम की मात्रा का माप उसकी अवधि से होता है और श्रम-काल का माप सप्ताहों, दिनों और घण्टों में होता है। अब यह स्पष्ट है कि जिसके द्वारा किसी वस्तु का मूल्य निर्धारित होता है, वह श्रम-काल या श्रम की मात्रा है जो उत्पादन के लिए समाजिक दृष्टि से आवश्यक है। इस सम्बन्ध में प्रत्येक वस्तु को उसकी अपनी श्रेणी का औसत नमूना चाहिए। दो वस्तुओं के मूल्य का अनुपात उस पर खर्च श्रम-काल के अनुसार होता है।”

मार्क्स के मूल्य-सिद्धान्त के अनुसार श्रम ही वस्तुओं के वास्तविक मूल्य का सृष्टा है।

मार्क्स ने पूँजीपति वर्ग और श्रमिक वर्ग में चलने वाले सतत-सर्घर्ष का मूल कारण अपने अनिश्चित मूल्य के सिद्धान्त को माना है। उसका तर्क है कि प्रत्येक वस्तु का मूल्य उस पर किए गए श्रम के अनुसार होता है। जिस वस्तु पर हमें जितना कम श्रम करना पड़ता है, वह उतनी ही सस्ती होती है। उदाहरण के लिए एक उड़ी को बनाने में एक मजदूर काफी परिश्रम करता है, इसलिए उसका मूल्य सस्ता नहीं है जबकि एक फाउण्टेन पेन बनाने में उसने कम मेहनत करनी पड़ती है, अतः उसका मूल्य बड़ी ने सस्ता होता है। हवा को प्राप्त करने के लिए मनुष्य को कोई मेहनत नहीं करनी पड़ती, अतः वह मुफ्त में मिलती है। तात्पर्य यह है कि प्रत्येक वस्तु के मूल्य का निर्धारक श्रमिक का श्रम है तथा जिन कीमत पर वह बाजार में विकती है, इसमें बहुत अन्तर होता है। मार्क्स इस अन्तर का वस्तु का अतिरिक्त मूल्य (Surplus Value) मानता है जिस बिना कुछ किए ही पूँजीपति बीच में ही हड़प जाता है। उदाहरण के लिए फ्लेक्स फैक्ट्री में यदि एक मजदूर एक जूता जोड़ा बनाता है तो उसे 8 मिलते हैं, और मान लो उस जूते-जोड़े में अपने बाकी सामग्री की कीमत 10 रुपये है, किन्तु वह जूता बाजार में 25 रुपये का विकता है, तो इस प्रकार 18 रुपये निक्काल देने के बाद 7 रुपये उस जूते का अतिरिक्त मूल्य है जिसे फैक्ट्री का मालिक बिना कुछ-पर-हिंसा हड़प जाता है। ईमानदारी से यह मजदूरों को ही मिलना चाहिए था, किन्तु पूँजीपति मजदूरों की दरिद्रता का अनुचित लाभ उठा कर इस अतिरिक्त मूल्य से अपनी जेब भरता है और उन्हें दरिद्रता तथा भूख से मुक्ति नहीं पाने देता। यही कारण है कि मानव और अधिक के बीच की खाई बढ़ती जा रही है और निरन्तर वर्ग-युद्ध चलता रहता है। अतिरिक्त मूल्य की परिभाषा में मार्क्स ने लिखा है कि “यह उन दो मूल्यों का अन्तर है जिनमें एक मजदूर पैदा करता है जो वह वास्तव में प्राप्त है।”

अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त का सार यह है कि प्रत्येक वस्तु का असली मूल्य इस बात से निर्धारित होता है कि इनके उत्पादन में सामाजिक दृष्टि से उपयोगी कितना श्रम व्यय हुआ है और “मार्क्स का अन्तिम निष्कर्ष यह है कि इन अवस्थाओं (श्रमिकों का शोषण आदि) को समाप्त करने का एकमात्र उपाय व्यक्तिगत भाड़े, व्यापार और मुनाफे के सभी सुयोगों का विनाश है। यह परिणाम केवल समाजवादी व्यवस्था के अन्तिम ही सम्भव है जिसमें व्यक्तिगत पूँजी का स्थान सामूहिक पूँजी ले लेगी और तब न कोई पूँजीपति रहेगा और न मजदूर। सब व्यक्ति सरकारी उत्पादक बन जायेंगे।”¹

अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त का ध्यानपूर्वक विवेचन करने पर स्पष्ट हो जाता है कि मार्क्स ने इसके द्वारा तीन नियमों का प्रतिपादन दिया था—

(i) पूँजी का संचय सिद्धान्त (The Law of Capitalist Accumulation) अर्थात् पूँजीपति सर्वेय इस बात की ओर प्रयत्नशील रहते हैं कि मशीनों के अतिरिक्त प्रयोग द्वारा श्रम की वृद्धि और उत्पादन को बढ़ा दें।

(ii) पूँजी के केन्द्रीयकरण का सिद्धान्त (The Law of Concentration of Capital) जिसका आशय है कि प्रतियोगिता द्वारा पूँजीपतियों की संख्या में कमी होगी, पूँजी का केन्द्रीयकरण होगा जिस पर केवल कुछ, व्यक्तियों का एकाधिकार स्थापित हो जाएगा और इस तरह से पूँजीपतियों का अन्त हो जाएगा।

(iii) कष्टों की वृद्धि का सिद्धान्त (The Law of Increasing Misery) जिसके अनुसार प्रतियोगिता के कारण पूँजीपति श्रमिकों का अत्यधिक शोषण करेंगे जिससे कष्टों में बहुत अधिक वृद्धि हो जाएगी, किन्तु इनके साथ-साथ श्रमिक वर्ग की कान्ति होगी। पूँजीवादी व्यवस्था में श्रमिकों की दशा शोचनीय होगी और वे अपनी सुरक्षा के लिए संगठित होकर कान्ति द्वारा पूँजीवादी व्यवस्था का अन्त करने में सफल होंगे।

आलोचनात्मक मूल्यांकन

मार्क्स के मूल्य तथा अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त का महत्व प्राथमिक सत्य की अपेक्षा एक राजनीतिक तथा सामाजिक नारे के रूप में अधिक है। अर्थशास्त्र के दृष्टिकोण से यह सिद्धान्त गलत मान्यताओं पर आधारित है। यदि यह सत्य है कि श्रम के बिना पूँजी का उत्पादन नहीं हो सकता, तो यह बात भी उतनी ही सत्य है कि बिना पूँजी के श्रम भी उत्पादन नहीं कर सकता। उत्पादन में श्रम को ही एकमात्र सक्रिय और आवश्यक तत्त्व मानना तथा श्रम की मजदूरी को ही उत्पादन का मूल्य निश्चित करने में न्यायोचित अंग समझना गलत धारणा है। श्रम के अतिरिक्त बहुत से ऐसे तत्त्व हैं जिनके कारण एक वस्तु का मूल्य निर्धारित होता है जैसे भूमि, पूँजी तथा संगठन अथवा संस्था। मार्क्स को यह भी गम्भीर भूल है कि उसने केवल शारीरिक श्रम को ही श्रम माना है—और मानसिक श्रम की उपेक्षा की है। गुणवत्तात्मक दृष्टि से उत्कृष्ट बौद्धिक श्रम को शारीरिक श्रम का गुणनफल मानना हास्यास्पद है। पुनश्च, जब पूर्ण प्रतियोगिता का अभाव हो तब यह श्रम-मूलक सिद्धान्त क्रियान्वित नहीं हो सकता। मूल्य के सीमान्त उपयोगिता सिद्धान्त के अनुसार उपयोग-मूल्य को ध्यान में रखना होगा। अतिरिक्त-मूल्य के सिद्धान्त की आलोचना

1. यह सिद्धान्त सभी वस्तुओं पर लागू नहीं होता। यह यथार्थ और वास्तविक नहीं है और न ही तथ्यों पर आधारित है। पूँजीवाद में श्रमिकों के शोषण को प्रदर्शित करने के सिवाय इसकी और कोई उपयोगिता नहीं है।

2. मार्क्स के सिद्धान्त का यह मौलिक विचार ही गलत है कि वस्तु के मूल्य में श्रमिक को दी जाने वाली मजदूरी के सिवाय सम्पूर्ण अतिरिक्त मूल्य पूँजीपति द्वारा जीने वाली चीज़ है। मार्क्स भूल जाता है कि श्रम मूल्य की निर्धारित करने वाले अनेक तत्वों में से एक है। बिना पूँजी के श्रम व्यर्थ ही रहता है। श्रम की अपेक्षा यंत्रों में पूँजी लगाने से अधिक लाभ होता है। वस्तुओं के उत्पादन के लिए पूँजी, मशीन, कच्चा माल, वैज्ञानिक ज्ञान, प्रबंध-कौशल, संगठन-क्षमता आदि आवश्यक रूप से अपेक्षित हैं क्योंकि इन सबके सहयोग के अभाव में श्रमिक केवल अपने श्रम से कोई वस्तु उत्पन्न नहीं कर सकता। वस्तु के मूल्य-निर्धारण में श्रम के अलावा ये तत्व भी अपना निश्चित प्रभाव डालते हैं।

3. मार्क्स ने केवल शारीरिक श्रम को ही श्रम माना है, मानसिक श्रम की उपेक्षा कर दी है।

4 वस्तुओं के उत्पादन में श्रमिकों को उनका पारिश्रमिक देने के अतिरिक्त पूँजीपति को अन्य बहुत-सी बातों के लिए भी पर्याप्त धनराशि व्यय करनी पड़ती है जिसकी मावर्स ने उल्लेख की है। मावर्स ने इस बात पर ध्यान नहीं दिया है कि कारखाने के सुधार, मशीनों की विसंगत, श्रमिकों को सुविधाएँ आदि पर पूँजीपतियों को बहुत कुछ व्यय करना पड़ता है और वस्तुओं का मूल्य-निर्धारण करते समय इस व्यय को भी ध्यान में रखना पड़ता है। यह सारा व्यय मावर्स के तथाकथित अतिरिक्त, मूल्य से ही होता है।

यह कहना भी ठीक नहीं है कि अतिरिक्त मूल्य से स्वयंमेव नई पूँजी का निर्माण होता है। यदि ऐसा होता तो पूँजी बढ़ाने के लिए नित नई जोखिम उठाने और व्याज, शेयर आदि के आधार पर पूँजी प्राप्त करने का प्रयत्न न करते।

5. मावर्स की एक ओर तो यह मान्यता है कि पूँजीपति अतिरिक्त मूल्य अथवा मुनाफ़ा बढ़ाने के लालच में नई मशीनें लगाता है और दूसरी ओर यह भी कहता है कि मशीनों, कच्चे माल, आदि से कोई अतिरिक्त मूल्य प्राप्त नहीं होता। अतिरिक्त मूल्य तो केवल परिवर्तनशील पूँजी अथवा श्रमिकों से ही मिलता है। मावर्स के ये दोनों ही कथन परस्पर-विरोधी हैं। इसके अलावा, यदि अतिरिक्त मूल्य श्रमिकों से ही मिलता है तो पूँजीपतियों द्वारा मशीनें लगाकर श्रम को कम करने का प्रयत्न करना मूर्खता ही कहा जाएगा। वास्तव में मावर्स अपने परस्पर-विरोधी कथनों से स्वयं ही असंगतियों के जाल में फँस जाता है।

6. मावर्स ने अपने ग्रंथ 'कैपिटल' के प्रथम और तृतीय खण्ड में अतिरिक्त मूल्य के सम्बन्ध में विरोधी विचार प्रकट किए हैं। प्रथम खण्ड में उसने यह निष्कर्ष निकाला है कि जिस उद्योग में श्रमिकों की संख्या अधिक होगी उसमें कम श्रमिकों वाले उद्योगों की अपेक्षा अधिक लाभ होगा, पर वास्तव में ऐसा नहीं होता। सभी उद्योगों में लाभ की दर लगभग समान होती है। मावर्स ने अपने ग्रंथ के तीसरे खण्ड (अध्याय 9) में इस आपत्ति का उत्तर दिया है जो इतना अस्पष्ट है कि उसे पूरी तरह समझना कठिन है। प्रथम खण्ड में मावर्स ने पदार्थों के विनिमय-मूल्य को प्रतिपादित किया है जबकि तीसरे खण्ड में वह कहता है कि वस्तुओं का विनिमय-मूल्य उत्पादन के दामों के आधार पर निश्चित होता है। ये दोनों ही विरोधी कथन बहुत असंगति पैदा करते हैं। इन असंगतियों के फलस्वरूप मावर्स का मौलिक सिद्धान्त दूषित हो गया है।

7. मावर्स ने अपने सिद्धान्त में मूल्य (Value), दाम (Price) आदि शब्दों का अस्पष्ट और अनिश्चित ढंग से प्रयोग किया है। उसने सामान्य मजदूरों और मिल-मालिकों के जिस रूप का वर्णन किया है वह भी काल्पनिक है। उसने सभी महत्वपूर्ण आर्थिक शब्दों की मनमानी व्याख्या की है जिसमें उसका वास्तविक अभिप्राय सफ़हना कठिन हो गया है।

8. इन आलोचनाओं के प्रकाश में यद्यपि मावर्स का अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त ग्राह्य नहीं है, तथापि यह स्वीकार करना होगा कि यह सिद्धान्त एक ऐसा मूल तत्त्व है जो पूँजीवाद का हृदय हिला देने वाली विभीषिकाओं का उद्घाटन करता है। इस बात से इन्कार करना कठिन है कि पूँजीपतियों ने श्रमिकों की महान पर अपनी विलासिता के महान खडे किए हैं। चाहे उन्हें प्राप्त होने वाला सम्पूर्ण लाभ अतिरिक्त मूल्य व हो, परन्तु उनके लाभ का एक बहुत बड़ा भाग ऐसा होता है जिसके वे किसी भी प्रकार के अधिकारी नहीं हैं। श्रमिकों और दरिद्रों की दयनीय अवस्था देखते हुए कहा जा सकता है कि उनकी इस अवस्था का बहुत बड़ा उत्तरदायित्व पूँजीपतियों पर है। मावर्स का अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त इस सत्य की भुष्टि करता है। कतिपय आलोचक यह मानते हैं कि मजदूर श्रम करते समय तो जोषित भले हो होंगे लेकिन बाद में स्वतंत्र हो जाता है। इसके उत्तर में मावर्स ने कहा है कि शोषण की गति नहीं रुकती। श्रमिकों का शोषण उपभोक्ता के रूप में भी होता है क्योंकि पूँजीपति द्वारा अधिक मूल्य पर बाजारों में विद्रव्य की हुई वस्तुएँ मजदूरों को भी खरीदनी पड़ती हैं। इस तरह कारखाने, बाजार आदि सब जगह शोषण क्रम चलता रहता है। मावर्स के मूल्य-सिद्धान्त को टुकराते हुए भी यह मानना पड़ेगा कि पूँजीवादी व्यवस्था में श्रमिकों को अपने श्रम का समुचित मूल्य नहीं मिल पाता।

मार्क्स का राज्य-सिद्धान्त (The Marxian Theory of State)

मार्क्स के दर्शन पर अब तक जो कुछ कहा गया है उसमें मार्क्स का राज्य सिद्धान्त बहुत कुछ स्पष्ट हो जाता है। मार्क्स का राज्य-सिद्धान्त उसके इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या की एक उपसिद्धि (Corollary) मात्र है। इस सिद्धान्त द्वारा पूँजीवाद के साम्यवादी व्यनस्था में आने के मूलतः क्रान्तिकारी स्वरूप पर और भी अधिक प्रकाश पड़ता है। मार्क्स इस बारे में मौन है कि क्रान्ति के बाद समाज की क्या रचना होगी और राज्य के क्या कार्य होंगे, तथापि उनकी और एंजिल की रचनाएँ राज्य सिद्धान्त को अवश्य ही स्पष्ट करती हैं।

राज्य का परम्परागत अथवा प्राचीन सिद्धान्त राज्य को एक निगमात्मक समूह (A Corporate Group) मानता है जिसमें विभिन्न समूह अथवा वर्ग सबके सामान्य कल्याण के लिए परस्पर सहयोग करते हैं। अरस्तू के बहुचर्चित शब्दों में 'राज्य का जन्म जीवन के लिए हुआ है और शुभ जीवन के लिए उसका अस्तित्व है।' राज्य उन परिस्थितियों को जन्म देता है जिनमें रहकर प्रत्येक नागरिक अपने व्यक्तित्व का पूर्ण और स्वतन्त्र विकास करता है। राज्य एक ऐसा धरातल प्रदान करता है जिस पर मनुष्य नागरिकों के रूप में सामान्य कल्याण की वृद्धि के लिए पारस्परिक सहयोग की ओर उन्मुख होते हैं तथा जाति, वर्ग, धर्म, वर्ग आदि की सकुचित भावनाओं से ऊपर उठने का प्रयत्न करते हैं सारांश में, राज्य एक 'सार्वजनिक समुदाय अथवा सर्वव्यापी ममूह' (A Universal Association) है जो 'समाज के विभिन्न तत्त्वों में उचित सन्तुलन कायम रखने' का प्रयास करता है। लास्की (Laski) के शब्दों में, "राज्य अपनी नीति से नागरिकों के सम्बन्धों को इस भाँति सन्तुलित करने का प्रयत्न करता है कि प्रत्येक नागरिक यदि चाहे तो मानव व्यक्तित्व का पूर्णतम विकास कर सके।"¹

किन्तु मार्क्सवादी सिद्धान्त राज्य के इस परम्परावादी सिद्धान्त से असहमत है। मार्क्स के अनुसार राज्य मर्क-कल्याण को अपना उद्देश्य समझने वाला समुदाय न कभी रहा है और न कभी हो सकता है। "यह तो सदैव एक ऐसा संगठन रहा है और सदैव ऐसा ही रहेगा जिसके द्वारा प्रधान आर्थिक वर्ग दूसरे आर्थिक वर्गों पर शासन करता है और उसका थोपण करता है।" पूँजीवादी वर्ग ने वर्तमान प्रतिनिधि-राज्यों में राजनीतिक शक्ति पर अपना अनन्य अधिकार (Exclusive Sway) स्थापित किया हुआ है। 'कम्युनिस्ट मैनीफेस्टो' में यह उल्लेख है कि आधुनिक राज्य की कार्यपालिका सभी पूँजीवादियों के सामान्य मामलों के प्रबन्ध के लिए एक समिति मात्र है। एंजिल्स के अनुसार राज्य 'एक वर्ग द्वारा दूसरे वर्ग के दमन के लिए एक तन्त्र मात्र' है। मार्क्स और एंजिल्स राज्य को प्लेटो और अरस्तू के समान स्वाभाविक समुदाय (Natural Association) नहीं मानते। उनके मत में राज्य का जन्म इतिहास की प्रक्रिया में उस समय होता है जब समाज ऐसे दो विरोधी गुटों में विभक्त हो जाता है जिनके हित परस्पर टकराते हैं और उनमें कोई सामञ्जस्य स्थापित नहीं हो सकता। दूसरे शब्दों में राज्य 'वर्ग-सघर्ष' की उत्पत्ति है। यह 'आधारभूत आर्थिक ढाँचे अर्थात् उत्पादन के सम्बन्धों पर उत्पादन के भौतिक साधनों के स्वामियों द्वारा अपनी सुरक्षा के लिए खड़ा किया हुआ ऊपरी ढाँचा है।' राज्य के उद्देश्य "प्रधान वर्ग को अधीनस्थ वर्गों का शोषण करने, अपनी सम्पत्ति की रक्षा करने और उसे चुनौती देने वाले समस्त विचारों को कुचलने की शक्ति प्रदान करता है। कानून और पुलिस की सारी मशीन और अन्त में राज्य की सैनिक शक्ति, पूँजीवादी वर्ग के उत्पादन-साधनों पर नियन्त्रण को सुरक्षित रखने के लिए ही है।"

मार्क्स की धारणा है कि शासन द्वारा शासक वर्ग अपनी इच्छाओं को शासितों पर थोपते हैं। शासन का प्रयोग बुद्धिमान लोग निम्न वर्ग के शोषण के लिए करते आ रहे हैं। राज्य एक ऐसी संस्था है जो श्रमिकों के अतिरिक्त मूल को छीनने में पूँजीपतियों की सहायक है। पूँजीवाद के हितों की रक्षा के लिए राज्य न केवल पुलिस और सैनिक शक्ति की व्यवस्था करता है बल्कि राज्य की न्याय-प्रणाली भी

इसमें सहायक होती है। राज्य के राजद्रोह विषयक कानून ऐसे बनाए जाते हैं जिनमें श्रमिकों का पूँजी-पतियों के विरुद्ध विद्रोह करना कठिन हो जाता है। और तो और, शिक्षा एवं धर्म जैसी सांस्कृतिक संस्थाओं का प्रयोग भी श्रमिकों के दमन हेतु किया जाता है। आधुनिक पूँजीवादी राज्य धर्म-संस्थाओं के माध्यम से श्रमिकों की चेतना को दबाते हैं और उनके मन में यह भावना भरने की चेष्टा करते हैं कि राज्य के विरुद्ध विद्रोह ईश्वर के प्रति पाप है। पूँजीवादी राज्य की शैक्षणिक संस्थाएँ श्रमिकों में आज्ञा-पालन और समर्पण की भावना भरने का कार्य करती हैं।

मार्क्स के इस राज्य-सिद्धान्त के कुछ निम्नलिखित निहितार्थ (Implications) प्रकट होते हैं—

1. राज्य वर्ग-सघर्ष की उत्पत्ति एवं अभिव्यक्ति है। यह सदैव ऐसा समुदाय रहा है और रहेगा जिसके द्वारा एक आर्थिक वर्ग का नियन्त्रण और शोषण होता है। “कहाँ, कब और किस हद तक राज्य का जन्म होता है यह प्रत्यक्ष रूप से इस बात पर निर्भर करता है कि कब, कहाँ और किस हद तक एक राज्य विशेष में विरोधों में सामञ्जस्य स्थापित नहीं हो सका, और इसी के व्यक्तिगत रूप से राज्य का अस्तित्व यह सिद्ध करता है कि वर्ग सम्बन्धी विरोधों में कभी सामञ्जस्य स्थापित नहीं हो सकता।”¹

2. वर्तमान पूँजीवादी राज्य में श्रमजीवी वर्ग कभी आस्था नहीं रख सकता क्योंकि उसमें पूँजीपतियों द्वारा उसका शोषण होता है। सड़-गुप्प मारने की दुकान है और समद-सदस्य पूँजीवाद के वकील। ऐसी स्थिति में श्रमिक तो राज्य के प्रति केवल निरन्तर विरोध का रवैया ही अपना सकते हैं।

3. राज्य एक दमनकारी समुदाय है जो वर्ग-भेदों को कायम रखकर वर्ग-विशेषाधिकारों का पोषण करता है। वर्तमान पूँजीवादी राज्य में जनहितकारी प्रतीत होने वाले कार्य, जैसे यातायात, संचार-व्यवस्था में उन्नति वास्तव में अप्रत्यक्ष रूप से श्रमिकों के दमन के लिए ही है। राज्य का यह दमनकारी स्वरूप तब पूर्णतः प्रकट हो जाता है जब वह राजद्रोह का आरोप लगाकर श्रमिकों की हड़ताल आदि को कुचलता है।

4. द्वन्द्ववाद के सिद्धान्त के आधार पर मार्क्स ने बतलाया है कि भविष्य में राज्य नहीं रहेगा और एक वर्ग-विहीन, राज्य-विहीन समाज की स्थापना होगी। जब श्रमजीवी वर्ग की विजय के परिणाम-स्वरूप पूँजीवादी संस्था के रूप में राज्य नष्ट हो जाएगा तो सार्वजनिक कार्यों का “राजनीतिक स्वरूप जाता रहेगा और सच्चे सामाजिक हितों की देखभाल करने के लिए साधारण प्रशासकीय कारण बन जाएंगे।”

5. पूँजीवादी समाज वर्ग-सघर्ष एवं श्रमिकों के शोषण का शीघ्रान्तिशीघ्र अन्त करने के लिए एकमात्र उपाय क्रान्ति है और क्योंकि पूँजीवादी व्यवस्था में राज्य शोषक वर्ग की सहायता करता है और इसके लिए वह भरपूर बल प्रयोग करता है, इसीलिए राज्य का अन्त उससे अधिक बल प्रयोग द्वारा किया जा सकता है। मार्क्स के अनुसार राज्य को समाप्त करने के लिए पहले उस पर से क्रान्ति द्वारा पूँजीपतियों का आधिपत्य समाप्त किया जाए और फिर जब तक पूँजीवादी तत्वों का पूर्णतया विनाश न हो जाए, राज्य पर श्रमिकों का अधिनायकत्व रहे क्योंकि शक्ति की रक्षा के लिए शक्ति का प्रयोग आवश्यक है।

6. श्रमिकों का अधिनायकत्व वर्गविहीन समाज की स्थापना से पूर्व की संक्रान्तिकालीन (Transitional) अवस्था है। मार्क्स ने अपने ‘Criticism of the Gotha Programme’ में लिखा है, “पूँजीवादी और साम्यवादी समाज के बीच एक का दूसरे में परिवर्तित होने का क्रान्तिकारी काल रहता है। इसी के अनुरूप एक राजनीतिक संक्रान्तिकाल भी होता है जो केवल क्रान्तिकारी श्रमजीवी वर्ग की तानाशाही ही हो सकता है।”

सर्वहारा वर्ग के अधिनायकत्व के अन्तर्गत राज्य में वर्ग-सघर्ष का अन्त हो जाएगा और समाज में सभी के स्वतन्त्र विकास के लिए शर्त होगी प्रत्येक व्यक्ति का स्वतन्त्र विकास। इस अर्थवादी अधिनायकत्व के पक्ष में मार्क्स यह तर्क देता है कि राजनीतिक प्रजातन्त्र के अन्तर्गत भी जब तक उत्पादन के साधनों पर शोड़े से ही व्यक्तियों का स्वामित्व रहता है, व्यवहार से एक प्रकार का (वर्गीय) अधिनायकत्व कायम रहता है। मार्क्स के अनुसार सर्वहारा वर्ग का अधिनायकत्व एक प्रकार से मजदूरों के प्रजातन्त्र का रूप धारण कर लेता है। जहाँ पहले प्रकार के राज्य में वर्ग-भेद कायम रहते हैं और पूँजीवादी शासन का स्थायित्व ऐसे ही भेदों पर निर्भर रहता है, वहाँ दूसरे प्रकार के अधिनायकत्व का उद्देश्य सभी वर्गों का उन्मूलन कर अपने अन्त के लिए मार्ग प्रशस्त करना होगा। सर्वहारा-वर्गीय अधिनायकवाद के बारे में सेवाइन के ये शब्द उल्लेखनीय हैं—

“वर्गविहीन समाज से भी ज्यादा महत्त्व का चरण सर्वहारा-वर्ग का अधिनायकवाद है जो मार्क्स और एंजिल्स के अनुसार सर्वहारा-वर्ग की क्रान्ति के तुरन्त बाद स्थापित होता है। इस अवस्था में यह कल्पना की जानी है कि सर्वहारा-वर्ग शक्ति हस्तगत कर एक ऐसे राज्य का निर्माण करता है जो वल का प्रयोग करता है। इसलिए सर्वहारा-वर्ग का अधिनायकवाद भी बुजुर्गों का राज्य की भाँति ही वर्ग-मर्त्ता का साधन होता है। उसका कार्य यह होता है कि वह विस्थापित पूँजीवादी राज्य की नीकरणाही को नष्ट करे, उत्पादन के साधनों को सार्वजनिक सम्पत्ति के रूप में परिवर्तित करे और यदि पूँजीपति वर्ग प्रतिक्रान्ति का प्रयत्न करे तो उसे दबा दे। जब ये कार्य हो चुकेंगे, नवी सम्भवतः राज्य के लाभ होने की प्रक्रिया आरम्भ होगी। सर्वहारा-वर्ग का अधिनायकवाद कितने समय तक कायम रहेगा, यह बात पूरी तरह से कल्पना पर छोड़ दी गई है। मार्क्स तथा एंजिल्स ने सर्वहारा-वर्ग के अधिनायकत्व का अपने सामाजिक सिद्धान्त के एक महत्त्वपूर्ण भाग के रूप में विकास नहीं किया। तत्सम्बन्धी मुख्य बातें सन् 1847-50 के फ्राँस के क्रान्तिकारी उपद्रवों से सम्बन्ध रखती हैं तथापि यह बात निश्चित थी कि यदि वर्गविहीन समाज को एक वास्तविकता बनना है, तो यह एक दिन में नहीं हो जाएगा। इसके लिए एक संक्रमण काल की आवश्यकता होगी। सन् 1850 के बाद यूरोप की राजनीति में क्रान्ति का महत्त्व कम हो गया था और वह शान्तिपूर्ण पथ पर अग्रसर होने लगी थी। फलतः इस विषय का आगे विवेचन आवश्यक हो गया था। इस संकल्पना को सन् 1917 में लेनिन ने ग्रहण किया और उसे क्रान्तिकारी मार्क्सवाद के पुनरुत्थान का एक साधन बनाया। लेनिन की क्रान्ति की सफलता ने इसे आधुनिक राजनीतिक चिन्तन के लिए एक महत्त्वपूर्ण विषय बना दिया है।”¹

जब राज्य वास्तव में सम्पूर्ण समाज का प्रतिनिधि बन जाएगा और वर्ग-भेद न रहेगे, तो राज्य अनावश्यक हो जाएगा। इस अवस्था में ‘वाद’ और ‘प्रतिवाद’ का अन्तिम ‘समन्वय’ और ‘आवश्यकता’ के राज्य से उठकर मनुष्य समाजवादी स्वतन्त्रता के राज्य में प्रवेश कर जाएगा।

राज्य-सिद्धान्त की आलोचना

मार्क्स के राज्य-सिद्धान्त का खण्डन उसके वर्ग-सघर्ष के सिद्धान्त के खण्डन में ही निहित है। अतः इतना ही लिखना पर्याप्त है कि राज्य-सिद्धान्त की इस मार्क्सवादी धारणा को मान्य नहीं ठहराया जा सकता कि राज्य वर्ग-प्रभुत्व और दमन का यन्त्र है। मार्क्सवादो सिद्धान्त राज्य के अधिक पूर्ण और अधिक सच्चे स्वरूप की उपेक्षा कर केवल एक रोग-ग्रस्त राज्य का अध्ययन करता है। यद्यपि यह सत्य है कि शासक वर्ग सदैव ही सकीर्ण स्वार्थों से मुक्त नहीं रहा है और अनेक अवसरों पर उसने वर्ग विरोध के हितों की सिद्धि का प्रयास किया है, तथापि इन्हीं उदाहरणों का आश्रय लेकर राज्य के सम्पूर्ण सिद्धान्त का निर्माण कर देना एक ऐसी ही बात है जैसी चोरो, डाकुओं, हत्यारों आदि के अपराधी वृत्ति के आधार पर मानव स्वभाव के सिद्धान्त की रचना करना। अनेक शासक अपनी न्यायप्रियता और उदारता के लिए विश्व में प्रशंसित हैं। उन्होंने अपना समग्र जीवन मानव-समाज के कल्याण में लगा दिया था।

मार्क्स का मूल्यांकन (An Estimate of Marx)

मार्क्स की प्रशंसा और आलोचना के पुत बँधे गए हैं। साम्यवादियों ने उसे एक अवतार जैसी प्रतिष्ठा दी है तो पूँजीपति गुट ने उसे सम्मत्ता और मैत्री का शत्रु तक कहा है। लेकिन उसके आलोचकों भी यह स्वीकार करते हैं कि मार्क्स एक ऐसी दार्शनिक विचारधारा का जनक था जिसने आधुनिक विश्व के राजनीतिक, सामाजिक और आर्थिक-स्वरूप पर क्रान्तिकारी प्रभाव डाला है, जिसका नाम सत्सार के करोड़ों लोगों की जवान पर है, जो सत्सार की एक बड़ी जनसंख्या का मसीहा है और जिसकी रचनाओं को करोड़ों लोग श्रद्धा और सम्मान से पढ़ते हैं। इसमें सन्देह नहीं कि अपने सिद्धान्तों की अस्पष्टताओं और अन्तर्विरोधों के बावजूद मार्क्स 19वीं शताब्दी का सर्वाधिक प्रभावशाली व्यक्ति था। हम अतीत को ल या वर्तमान को, यह स्वीकार करना होगा कि मार्क्स की विश्व के सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण राजनीतिक दार्शनिकों की पंक्ति में स्थान प्राप्त है जिसने एक नवीन क्रान्तिकारी विचारधारा के द्वारा विश्व इतिहास की दशा ही बदल दी। मार्क्स को प्रथम वैज्ञानिक समाजवादी होने का श्रेय प्राप्त है। इस सम्बन्ध में मार्क्स की दूरदर्शिता और सफलता तथा प्रभाव का मूल्यांकन करते हुए वेपर के ये विचार उल्लेखनीय हैं—

“मार्क्स, वास्तव में, 19वीं शताब्दी का सर्वप्रथम समाजवादी लेखक नहीं था। उससे पूर्व भी सामाजिक विचारों की प्रचुर फसल उग चुकी थी। सेंट साइमन तथा गुजोर (Guizot) वर्गयुद्ध के विचार का प्रचार कर रहे थे। प्रोवॉ (Proudhon) यह बता रहा था कि सम्पत्ति का अतिशय सचय चोरी है। ओवन (Owen) का विश्वास था कि नवीन औद्योगिक युग प्रतियोगिता का नहीं, सहयोग का युग होगा। मार्क्स इन व्यक्तियों को धृष्टिपूर्वक दृष्टि से देखता था। वह उन्हें स्वर्णलोकिय (Utopian) समाजवादी कहता था। उन्होंने सुन्दर गुलाबों से सुनहरे सपने तो देखे, परन्तु गुलाब के पौधे उगाने के लिए मिट्टी तैयार नहीं की। उन्होंने पूँजीवाद की बुराइयों पर ही ध्यान दिया, पूँजीवाद पर नहीं। उनकी दृष्टि तर्कहीन थी। जो भी हो, इन समाजवादियों ने समाजवाद के भवन-निर्माण के लिए ईंटें तथा गारा जुटाया। उन्होंने ही समाजवादी-समाज के विचार को मान्यता दिलवाई। उन्होंने मूल्य के श्रमिक सिद्धान्त को विस्तृत किया परन्तु कुल मिलाकर वे असफल रहे, जबकि मार्क्स अपने समाजवाद में सफल रहा। मार्क्स की सफलता का कारण उसका एक ही साथ हिन्नू-भविष्यदृष्टा तथा राजनीतिक एवं अर्थशास्त्रीय सिद्धान्तों का वैज्ञानिक-प्रवक्ता होना है। किसी भी हिन्नू की भाँति उसका दर्शन-पाश्चात्य सम्पत्ति के धार्मिक अपराधों को बुरा ठहराता है। राजनीतिक एवं अर्थशास्त्रीय सिद्धान्तों के प्रवक्ता के रूप में वह सामाजिक विकास का दार्शनिक विचार प्रस्तुत करता है। कभी-कभी उसके अन्दर हिन्नू-भविष्य दृष्टा तथा वैज्ञानिक एक-दूसरे का समर्थन करते मिलते हैं और कभी विरोध।”¹

“तर्कहीनता सदा ही निर्बलता का लोत नहीं होती। मार्क्स ने धर्म और विज्ञान के संयोग से युग की महान् सेवा की है। पुरातन के प्रेमियों के लिए उसके पास धर्म की तथा नवीनता के पुजारियों के लिए उसके पास विज्ञान की पिटारी है उसका समाजवाद प्रकाश की नवीन किरण है। अपने अनुयायियों के लिए उसने धर्म का नवीन स्तर तथा मुक्ति का आनन्दमय मार्ग सुस्थिर किया है। उसने एक ऐसे स्वर्ग का सृजन किया है जो हमारी पृथ्वी पर ही है।”²

मार्क्स यद्यपि पूर्वग्रहों और पूर्व-धारणाओं से पूर्णतः मुक्त नहीं था, तथापि उसने वैज्ञानिक ढंग से अपने विचारों का प्रतिपादन कर आधुनिक जगत् को एक अमूल्य देन दी। जो समाजवाद मार्क्स के पूर्ववर्ती विचारों के हाथों में एक उपहास की वस्तु बन गया था उसे मार्क्स ने एक गम्भीर और सारपूर्ण विषय बनाकर विद्वत्-समाज में प्रस्थापित किया। मार्क्स के अध्ययन में हमें क्रमबद्धता के दर्शन होते हैं और हम इस बात को झुठला नहीं सकते कि उसने तथ्य को इतिहास से एकत्र कर

अध्ययन को एक तर्कसंगत, वैज्ञानिक और साथ ही नूतन दिशा प्रदान की। मार्क्स ने भौतिकवाद को चिन्तन का आधार बनाकर सामाजिक जीवन के यथार्थवादी अध्ययन को सामने ला पटका, सामाजिक संस्थाओं के संचालन-में आर्थिक कारकों को वास्तविक शक्ति प्रदान कर सामाजिक शास्त्रों के अध्ययन को सशक्त बना दिया। मार्क्स ने वैधानिक और राजनीतिक संस्थाओं तथा आर्थिक प्रणाली की अन्व्योन्वाश्रितता सिद्ध की और इस तरह स्वयं को प्रभावशाली सामाजिक दार्शनिकों की अग्रिम पंक्ति में ला बैठाया।

माक्स के प्रभाव और प्रसार के बारे में विद्वानों ने शक्तिशाली शब्दों को खोज-खोजकर अपनी सम्मतियाँ प्रकट की हैं। लास्की ने लिखा है कि माक्स ने साम्यवाद को कोलाहल से उठाकर एक सशक्त आन्दोलन का रूप दिया—ऐसे आन्दोलन का जो कि सिद्धान्तों पर आधारित है। माक्स ने श्रमियों को जो असंगठित और बिखरे हुए थे, एक अन्तर्राष्ट्रीय संगठन के रूप में परिवर्तित कर दिया। हमें माक्स के कार्यों का सार किसी विशिष्ट आर्थिक सिद्धान्त के रूप में न लेकर भावात्मक मानना चाहिए जो उसके जीवन के ध्येय को सजोए हुए है। माक्स निस्सन्देह वह प्रथम समाजवादी था जिसने स्वप्नलोकिय ससार का ठुकरा कर यथार्थ के दर्शन किए, जिसने केवल मजिल के ही दर्शन नहीं कराए बल्कि मजिल तक पहुँचने का मार्ग भी दिखाया। जैसे ज़ात का सुदेश देकर, एक कार्यक्रम रखकर और सफ़्त दिखाकर दलित-पीड़ित, शोषित तथा अभिशप्त जनता में आशा का नया मन्त्र फूँका और उन्हें प्रतिशोध बनावा।

मानस के दर्शन का विश्लेषण यह प्रस्थापित करता है कि उसके विचारों में वैज्ञानिकता और तार्किक विवेचन के समन्वय के साथ-साथ जीवित जागृति और मूर्त विश्वास भी हैं जो जीवन में स्पन्दन, चेतना व उत्साह भरता है। इसी विश्वास के कारण मार्क्सवाद दुनिया में सफ़न तथा प्रेरक विचारधारा का रूप ग्रहण कर सका है। मार्क्स के पहले राजनीतिक दर्शन अस्पष्ट, अमूर्त या और उपदेश-व सुधारवाद की गलियों में चक्कर काटता था। मार्क्स के अनुसंधान के फलस्वरूप यह सक्ति, रूप से जनता में प्रभावशाली बन गया। इतिहास की गति को समझने और उसे बदल देने के कष्टसाध्य प्रयास का श्रेय मार्क्स को ही है और इसी ने आज उसे करोड़ों व्यक्तियों का हृदय सम्राट बना दिया है। मार्क्स ने अपनी ऐतिहासिक अमरता उस अथक सघर्ष से प्राप्त की है जो उसने पूँजीवाद के अन्धधाय और शोषण के विरुद्ध किया था। मार्क्स के हृदय को दलितों, पीड़ितों और शोषितों की सहायता-करने की तीव्र इच्छा उद्बलित कर रही थी और वह केवल बातों से ही नहीं बल्कि व्यवहारिक रूप में उनके लिए कुछ करना चाहता था। अतः उसने अपनी विलक्षण प्रतिभा को उन कठोर सिद्धान्त की रचना के बजाय ऐसी वस्तु की रचना में लगाया जो उसकी इष्टि में एक ऐसा वैज्ञानिक गन्तव्य था जिसकी सहायता से दनील एव शोषित वर्ग पूँजीवाद को लथकार सकता था, उसके विरुद्ध हम ठोक कर खड़ा रह सकता था और इस आशा से लड़ सकता था कि अन्त में निश्चित रूप से पूँजीवाद के शव पर उसका भव्य महल खड़ा होगा।

मार्क्स की इस भविष्यवाणी से चाहे कोई सहमत नले ही न हो कि पूँजीवाद के विनाश से निश्चित रूप से समाजवाद का प्रादुर्भाव होगा, तथापि यह प्रवक्ता स्वीकार करता होगा कि उसने अपने पूर्वसन्तियों और समकालीनों की अपेक्षा पूँजीवाद के सम्प्रान्तित भविष्य और गति का अधिक महो अनुमान लगाया था। उसकी यह धारणा महो है कि यद्यपि पूँजीवाद में उत्पादन की प्रवृत्ति जारी रहेगी तथापि वह अपने उस रूप में प्रगित समय तक नहीं ठहर सकेगा जिसमें कि यह उस समय था। प्राज्ञ यह स्पष्ट है कि उत्तीर्ण की जावनी का निर्वाध पूँजीवाद द्वारा प्रतिपादित हो स्मृति रह गया है। प्राज्ञ शीतली पनाइटी का पूँजीवाद या हीर उद्योगवाद की तीव्रता में अत्यन्त निम्न हो और प्राज्ञ का दृष्टाण्टारी राज्य श्रमिकों के हितों की रक्षा के लिए हुआ करता है। मार्क्स के वर्गसंग्रह के निष्कर्ष में मजदूरों में यह चेतना एकता और एकिक भाव की श्रमिक सम्प्रान्त प्रोत्साहनी जो और राज्य की करता यह गया है। प्राज्ञ के मजदूर में उन्माह है, प्राज्ञ-गति नहीं। प्राज्ञ-राज्य और

अमेरिका जैसे देशों में श्रमिकों का जीवन-स्तर दिन-प्रतिदिन ऊँचा होता जा रहा है और इसके लिए वे हृद तक मार्क्स के ऋणी हैं। पूँजीपति इस डर से कि मार्क्स की भविष्यवाणी के अनुसार कहीं उनकी दुर्दशा न हो जाए, श्रमिकों को यथासम्भव असन्तुष्ट नहीं होने देते। वर्तमान युग के विकसित और कम विकसित राष्ट्र, जिनको आर्थिक सहायता के रूप में पूँजीवादी राष्ट्रों से करोड़ों डॉलर प्राप्त हो रहे हैं, अप्रत्यक्ष रूप से मार्क्स के प्रति कृतज्ञ हैं।¹ इंग्लैंड, अमेरिका आदि पूँजीवादी राष्ट्रों की दृष्टि में मार्क्सवाद किसी बाढ़ से कम नहीं है। यह दरिद्रता, निरक्षरता और पिछड़ेपन के वातावरण में द्रुतगति से अपना विस्तार कर लेता है और पहले ही भयग्रस्त पूँजीवादी राष्ट्र जानते हैं कि यदि उस बाढ़ को समय रहते न रोका गया तो विश्व के अधिकांश नंगे-भूखे व्यक्ति अवश्य ही इसके शिकार हो जाएंगे और अन्त में पूँजीवादी समाज भी उस महान् शक्ति का सामना न कर सकेगा तथा उसका महल लड़खड़ा कर ढह जाएगा। ऐसे अवसर को टालने के लिए पूँजीवादी राष्ट्र अपनी सुरक्षा इसी में समझते हैं कि विश्व के विकसित राष्ट्रों का शीघ्रातिशीघ्र आर्थिक विकास हो। श्रमिक वर्ग और समाजवाद को इतना महत्त्व एवं सम्मान दिला देना मार्क्स की कम सफलता नहीं है।

मार्क्स का महत्त्व इसलिए भी है कि उसने समस्त सामाजिक संस्थाओं में आर्थिक कारकों पर बल देकर समाजशास्त्र की महान् सेवा की है। उसका सामाजिक-शास्त्रों पर इतना गहरा प्रभाव पड़ा है कि मार्क्स-पूर्व सामाजिक सिद्धान्त पर लौटने का अब प्रश्न ही नहीं उठता। एक वाक्य में "उसका अर्थवाद, अत्युक्ति के बावजूद सामाजिक विज्ञान प्रणाली में एक मूल्यवान् प्रगति का सूचक है।" कोकर के मूल्यांकन के अनुसार, "मार्क्स के लेखों तथा पुस्तकों में मुख्यतः आर्थिक तथा ऐतिहासिक सिद्धान्तों के प्रश्नों पर तथा आर्थिक और राजनीतिक व्यवस्था की व्यावहारिक समस्याओं पर विचार किया गया है, किन्तु उसकी अन्तिम अभिष्टि उन्मुक्त तथा सुसंस्कृत व्यक्तियों में थी। उसके विचार में समुचित और न्यायपूर्ण उत्पादन तथा आर्थिक व्यवस्था इसलिए परम आवश्यक है ताकि प्रत्येक को अपने स्वतन्त्र बौद्धिक एवं सामाजिक विकास के लिए समय और सुयोग मिल सके। मार्क्स का समाजवाद का लक्ष्य अन्य अनेकों क्रान्तिवादी राजनीतिक सिद्धान्तों की भाँति एक ऐसे समाज की रचना है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति का पूर्ण-एवं स्वतन्त्र विकास ही प्रमुख लक्ष्य होगा।"²

मार्क्स की एक महत्त्वपूर्ण देन (Analytical Methodology) उसकी विश्लेषणात्मक पद्धति का विज्ञान है जिसके बल पर राष्ट्रीयता, अन्तर्राष्ट्रीयता की समस्त व्याख्या सम्भव है। मार्क्स ने सामूहिक स्वाधीनता, राष्ट्रीयता आदि का समर्थन करते हुए अन्तर्राष्ट्रीयता के साथ उनका सामाजिकस्य बैठाया था। इस पक्ष की तर्कपूर्ण व्याख्या स्टालिन ने अपने सिद्धान्तों में की और राष्ट्रीयता को ऐतिहासिक स्वरूप प्रदान कर उसका भाषा, क्षेत्र, आर्थिक जीवन, संस्कृति आदि के साथ स्थायी सम्बन्ध किया। आत्म-निर्णय का सिद्धान्त (Right of Self-determination) इसका स्वाभाविक परिणाम था। मार्क्सवादी व्याख्या के फलस्वरूप समार की राजनीतिक स्थिति का पर्यालोचन करने में आर्थिक तथा अन्य तत्वों का विचार शुरू हो गया।

साम्राज्यवाद और उपनिवेशवाद के विरुद्ध मार्क्स उठाकर मार्क्स ने समार का सबसे बड़ा उपकार किया। मार्क्स को इस दृष्टि से युद्ध-समर्थक नहीं कहा जा सकता क्योंकि वह युद्ध को प्रचलित प्रणाली का अनिवार्य अभिशाप मानता था और इसलिए उन कारणों को ही समूल नष्ट करना चाहता था जिनसे युद्ध की सम्भावना बनी रहती है। मार्क्स की नई साम्यवादी व्यवस्था जनता के सामने जन-कल्याणकारी रूप में प्रस्तुत होती है, इसलिए प्रगति का साथ देने वाले लोग विकासोन्मुख होकर "पुराने का बहिष्कार और नए का स्वागत करते हैं।"

मार्क्स ने श्रमिक वर्ग के महान् योद्धा के रूप में लोकप्रियता इसलिए भी अर्जित की कि उसमें उत्तेजक वाक्य गढ़ने की विलक्षण शक्ति थी जिनका उसके अनुयायियों ने चतुरता से प्रयोग किया।

दीन के प्रति दया और घनाद्वय की निर्दयता पर अपने नैतिक विक्षोभ के कारण उसने पूँजीपतियों के विरुद्ध आरोग्य की अग्नि-वर्षा की और दलित वर्ग को पूँजीवाद के विनाश तथा समाजवाद की स्थापना के प्रति धार्मिक विश्वास के समान अटल विश्वास से अत-प्रोत्साहित कर दिया। मार्क्सवाद प्रायः एक धर्म बन गया और उसमें दीक्षित हो जाना एक धर्म-दीक्षा सी हो गई।

पूँजीवाद और सामाजिक प्रक्रियाओं के विश्लेषण ने ऐतिहासिक विकास के नियमों के खोज-प्राप्ति ने तथा समाजवाद के उपदेश ने मार्क्स को उतनी महान् सामाजिक शक्ति नहीं बनाया जتنا सामाजिक, वैज्ञानिक तथा उपदेश के सम्मिलित रूप ने।

ए. लैण्ड्री (A. Landy) नामक लेखक ने तो यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि मार्क्सवाद और प्रजातन्त्र की परम्परा में अन्तर नहीं है। उसके मतानुसार प्रजातन्त्रात्मक परम्परा का अन्तःक्रान्ति में हुआ (जैसे फ्रांस की क्रान्ति) और इसका विकास जनसाधारण के सघर्षों द्वारा हुआ। प्रजातन्त्रात्मक परम्परा की कुछ विशेषताएँ रही हैं—स्वभाव में सैन्यवादी गणतन्त्रात्मक, दृष्टिकोण में अन्तर्राष्ट्रीय और इससे भी ऊपर प्रगति एवं स्वतन्त्रता तथा प्रत्येक मनुष्य के लिए कार्य और सुख की परम्परा। लैण्ड्री की दृष्टि में “मार्क्सवाद 17वीं और 18वीं शताब्दी में हुए प्रजातन्त्रात्मक प्रयत्नों का ही ऐतिहासिक क्रम है। यह क्रम स्वर्णलोकिय एवं समाजवादियों के मानवतावादी प्रयत्नों को और भी विस्तृत बनाने पर अग्रसर करता है।”¹

मार्क्स की महान् देन और उसके विलक्षण प्रभाव के विवेचन के अतिरिक्त चित्र का दूसरा पहलू भी है। मार्क्स के विचारों में अस्पष्टता, विरोधाभास, उलझनें, भटकाव, अतिरजना और गलत तथा भ्रामक भविष्यवाणियाँ हैं। मार्क्स के विभिन्न विचारों का विवेचन के प्रसंग में आलोचना पक्ष पर बहुत कुछ लिखा जा चुका है, तथापि संक्षेप में—(क) मार्क्स का भौतिकवाद शक्तिशाली नहीं है। आर्थिक शक्तियों का विचार ही उसकी शिक्षा का सार है। जहाँ भी वह उत्पादन की शक्तियों अथवा सामाजिक चेतना की बातें करता है, उसकी भाषा निश्चयवादी हो जाती है; और, जब वह मनुष्यों और विशेष घटनाओं की चर्चा करता है, तब वह सजग मार्ग-प्रदर्शक हो जाता है। अन्त में वह इसी निष्कर्ष पर पहुँचता है कि मनुष्य के विकास के लिए भौतिकवादी तथा अभौतिक दोनों ही विचार अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। (ख) मार्क्स का वर्ग-सिद्धान्त यद्यपि सचिकर है, तथा पाश्चात्य सभ्यता इस मत का समर्थन नहीं करेगी कि आर्थिक दशा ही सदैव सामाजिक स्तर का निर्धारण करती है। मार्क्स के वर्ग-सम्बन्धी स्थायी विचार भी मिथ्यापूर्ण हैं। वर्ग स्थायी नहीं, परिवर्तनशील होता है। एक वर्ग का दूसरे वर्ग से परिवर्तन-सम्बन्ध बना रहता है, अतः सामाजिक वर्गों की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि व्यक्तिगत रूप से परिवारों का उत्थान-पतन होता रहता है। (ग) मार्क्स ने वैज्ञानिक तरीके से सिद्ध कर दिया है कि पूँजीवाद के विकास के परिणामस्वरूप दो वर्ग ही शेष रहेंगे परन्तु यह बात सत्य नहीं है। उसने प्रबन्धक तथा प्रतिक्षण-सलाहकारों के वर्ग को स्वीकार नहीं किया। इसमें उसका कोई दोष नहीं, क्योंकि उसने यह निर्णय अपने अतीतकालीन अनुभवों के आधार पर ही लिया था। उसका यह कथन कि श्रमिक विकास के अन्तिम दिन तक निर्धनतर होते जाएँगे, सत्य नहीं है। आज की मजदूरी की अम्ली दरें एक शताब्दी पूर्व की मजदूरी दरों से ऊँची हैं। उसने कहा था कि शक्ति का सचय क्रम हाथों में हो। मार्क्स ने व्यापारिक-सघ तथा समाज-सेवा-राज्य के विकास के विषय में और ध्यान नहीं दिया। उसने निम्ना है कि अंग्रेज-श्रमिक वर्ग दिन-प्रतिदिन प्रजातन्त्रवादी होता जा रहा है, और अन्तिम तब तक तेजी से पूँजीवादी होते जा रहे हैं कि एक दिन कु-निनतन्त्री पूँजीगर्भ वर्ग और श्रमिक-पूँजीपति वर्ग की स्थापना हो जाएगी। गलती करना पायद अर्थशास्त्रियों के भाग में हो लिख गया है। इसके विषय में ‘न्यू यार्कर’ ने लिखा है—“ये लोग पूर्ण बन्धु को गलत विज्ञान में रगते हैं। परन्तु मार्क्स की

1 A. Landy, 'Marxism and the Democratic Tradition', pp. 24-29.

2 Hopper: op. cit., pp. 220-222.

गलतियाँ महत्वपूर्ण हैं। उसका विश्वास था कि भविष्य में एक वर्गहीन समाज की स्थापना होगी क्योंकि वर्गों के पारस्परिक संघर्ष के फलस्वरूप हुई क्रान्ति में पूर्व-वर्गीय समाज नष्ट हो जाएगा और चूँकि वर्गों का विनाश कभी नहीं हुआ है, अतः वर्गहीन समाज की कल्पना करना मात्र आशावादी धारणा है। (घ) इसके अतिरिक्त मार्क्सवाद में कुछ ऐतिहासिक दोष भी हैं। मार्क्स के इतिहास चार भागों में बाँट देना उचित नहीं है। उसके प्राचीन इतिहास सम्बन्धी विचारों के लिए उसे नहीं किया जा सकता। एन्टोनाइस युग की महान् उपलब्धियाँ का ज्ञान मार्क्स के समय प्रत्येक व्यक्ति को था। अतः यह कहना विवेकहीन ही था कि ईसाई मत दुर्बल और पददलित श्रमिकों की आशाओं का अभिव्यक्ति थी। ऐबटन के मतानुसार इतिहास का यह दर्शन सन्तोपजनक नहीं हो सकता जो केवल 100 वर्षों के अनुभव पर आधारित है तथा 100 वर्षों की दिशाओं की ओर कोई ध्यान नहीं देता। यह उक्ति मार्क्स पर भी चरितार्थ होती है। मार्क्स ने इस प्रश्न का उत्तर नहीं दिया कि पूँजीवाद का विकास केवल पश्चिमी यूरोप में ही क्यों हुआ। यदि इतिहास का निर्माण केवल भौतिक कारणों से ही होता है तो पूँजीवाद का यह विकास सम्पूर्ण विश्व की सभी सभ्यताओं में होना चाहिए। परन्तु, वास्तविकता यह है कि पूँजीवाद सम्पूर्ण विश्व में विकसित नहीं है। (ङ) मार्क्स द्वारा राजनीति के मनोवैज्ञानिक पक्ष की अवहेलना भी उचित प्रतीत नहीं होती। मार्क्स राज्य की व्याख्या शक्ति के रूप में करता है, परन्तु शक्ति की समस्या का पर्याप्त समाधान नहीं करता। उसकी रचनाओं में यह कभी भी अनुभव नहीं किया गया कि मनुष्य अपने अभिमान और आत्म-सन्तुष्टि के लिए शक्ति की अभिनाया करते हैं और कुछ मनुष्यों के लिए शक्ति स्वयं एक साध्य मानी ही जानी चाहिए। वह मानव-प्रकृति के वास्तविक दोषों को कहीं भी प्रदर्शित नहीं करता। उसके सबसे पढ़ने योग्य पृष्ठ वे हैं जिनमें वह भावनापूर्ण भविष्यपूर्ण भविष्य दृष्टा बन जाता है, परन्तु वह मनुष्य की स्वार्थान्विता की ओर कोई ध्यान नहीं देता। लेनिन ने एक बार लिखा था कि वर्गहीन समाज की कल्पना करने वाले समाजवादी साधारण मनुष्य की ओर ध्यान नहीं देते। मार्क्स द्वारा मानव-प्रकृति की अवहेलना इस बात का प्रमाण है कि यद्यपि वह एक महान् व्यक्ति था, तो भी उसे सभी वस्तुओं का ज्ञान नहीं था।

समापन के रूप में, मृत्यु और असत्य दोनों मिश्रित होकर मार्क्स को वर्तमान इतिहास की एक अद्भुत तथा प्रबल शक्ति प्रमाणित करते हैं। "अपने युग की घृणा और प्रताड़ना मार्क्स को मिली, निरकुश और गणतन्त्रीय दोनों सरकारों ने उसे अपनी भूमि से निर्वासित किया, उच्च वर्ग, अनुदार दल, उग्र जनतन्त्रवादी सब उसकी विरुद्ध जहूर उगलने में प्रतिस्पर्द्धा की। उसने इन सबको मकड़ी के जालों की तरह फाँड कर साफ कर दिया, उनकी उपेक्षा की और उत्तर उन्हें तभी दिया जब जरूरी हो गया। जब वह मरा करोड़ों क्रान्तिकारी श्रमिकों ने अपना प्रेम, सम्मान, नवेदना सब कुछ उसे लुटाया। साइबेरिया की लदानों से लेकर कैलिफोर्निया के इन्डियनों तक सभी उसके मातम में दुःखी हुए और मैं साहसपूर्वक कह सकता हूँ कि उसके सैद्धांतिक प्रतिद्वन्द्वी जोहान्सेन रहे, लेकिन व्यक्तिगत शत्रु शायद ही कोई था। उसका नाम अभी काम सँदियों तक अमर रहेगा।" मार्क्स के इन शब्दों में मार्क्स की महानता मुखरित हो उठती है।

